مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ١-٣٧٧ بالعربية، الرياض (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

ردمد: ١٠١٨-٣٦٢٠

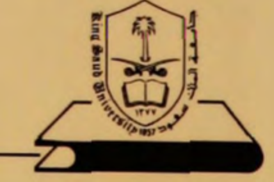


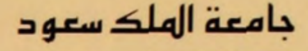
مجلة جامعة الملك سعود

المجلد العشرون

العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)

يناير (٢٠٠٨ م) محرم (١٤٢٩ هـ)





النشر العلمي والمطابع

قواعد النشر
مجلة جامعة الملك سعود

مجلة جامعة الملك سعود دورية تنشرها إدارة النشر العلمي والمطابع بجامعة الملك سعود، وهي تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين لنشر نتائج أبحاثهم. تنظر هيئة التحرير - من خلال هيئات التحرير الفرعية - في نشر مقالات في جميع فروع المعرفة. تقدم البحوث الأصلية - التي لم يسبق نشرها - بالإنجليزية أو بالعربية، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس هيئة التحرير.

تصنف المواد التي تقبلها المجلة للنشر إلى الأنواع الآتية:

١ - بحث: ويشتمل على عمل المؤلف في مجال تخصصه، ويجب أن يحتوي على إضافة للمعرفة في مجاله.
٢ - مقالة استعراضية: وتشتمل على عرض نقدي لبحوث سبق إجراؤها في مجال معين أو أجريت خلال فترة زمنية محددة.
٣ - بحث مختصر. مقالة مختصرة لها خصائص المقال نفسها.
٤ - المنبر (منتدى): خطابات إلى المحرر. ملاحظات وردود. نتائج أولية.
٥ - نقد الكتب.

تعليمات عامة

١ - تقديم المواد: يقدم أصل البحث مطبوعا ومعه ثلاث نسخ، وفي حالة قبول البحث للنشر، يجب على المؤلف تقديم أصل البحث مخرجا في صورته النهائية متضمنا وضع الجداول والأشكال في أماكنها داخل المتن ومطبوعا على هيئة صفحات، مع ضرورة أن يرفق القرص الممغنط المطبوع عليه البحث على برنامج Word 6 أو الأحدث منه باستخدام النظام المتوافق مع IBM، وسيعتذر عن منح *القبول النهائي* لأي بحث لا يلتزم مؤلفه بتلك التعليمات، ويجب أن ترقم الصفحات ترقيما متسلسلا.

٢ - الملخصات: يرفق ملخص بالعربية وآخر بالإنجليزية للبحوث والمقالات الاستعراضية والبحوث المختصرة على ألا يزيد عدد كلمات كل منهما على ٢٠٠ كلمة.

٣ - الجداول والمواد التوضيحية: يجب أن تكون الجداول والرسومات واللوحات مناسبة لمساحة الصف في صفحة المجلة (١٢,٦ × ١٨سم)، ويتم إعداد الأشكال بالحبر الصيني الأسود على ورق كلك، ولا تقبل صور الأشكال عوضا عن الأصول. كما يجب أن تكون الخطوط واضحة ومحددة ومنتظمة في كثافة الحبر ويتناسب سمكها مع حجم الرسم، ويراعى أن تكون الصور الظلية - الملونة أو غير الملونة - مطبوعة على ورق لماع. هذا، مع كتابة عنوان لكل جدول وشكل وصورة مع الاشارة إلى مصدر الشكل ان لم يكن أصليا.

٤ - الاختصارات: يجب استخدام اختصارات عناوين الدوريات العلمية كما هو وارد في *The World List of Scientific Periodicals* تستخدم الاختصارات المقننة دوليا بدلاً من كتابة الكلمات كاملة مثل: سم، م، مم، كم، سم^2، مل، مجم، كجم، ق، ٪... الخ.

٥ - المراجع: يشار إلى المراجع بداخل المتن بالأرقام حسب أولوية ذكرها. تقدم المراجع جميعها تحت عنوان المراجع في نهاية المادة بالطريقة المتبعة في النظام التالي:

أ) يشار إلى الدوريات في المتن بأرقام داخل أقواس مربعة على مستوى السطر. أما في قائمة المراجع فيبدأ المرجع بذكر رقمه داخل قوسين مربعين فاسم عائلة المؤلف ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها فعنوان البحث (بين علامتي تنصيص) فاسم الدورية (بالبنط المائل) فرقم المجلد، فرقم العدد فسنة النشر (بين قوسين) ثم أرقام الصفحات.

مثال: رزق، إبراهيم أحمد. «مصادر وأنماط الاتصال المعرفي الزراعي لزراع منطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية.» *مجلة كلية الزراعة، جامعة الملك سعود*، ٩، ع٢ (١٩٨٧م)، ٦٣-٧٧.

ب) يشار إلى الكتب في المتن داخل قوسين مربعين مع ذكر الصفحات، مثال ذلك [٨، ص١٦].

أما في قائمة المراجع فيكتب رقم المرجع داخل قوسين مربعين متبوعا باسم عائلة المؤلف ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها فعنوان الكتاب (بالبنط المائل) فمكان النشر ثم الناشر فسنة النشر.

مثال: الخالدي، محمود عبدالحميد. *قواعد نظام الحكم في الإسلام*. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠م.

عندما ترد في المتن إشارة إلى مرجع سبق ذكره يستخدم رقم المرجع السابق ذكره (نفسه) مع ذكر أرقام الصفحات المعنية بين قوسين مربعين على مستوى السطر.

يجب مراعاة عدم استخدام الاختصارات مثل: المرجع نفسه، المرجع السابق ... إلخ.

٦ - الحواشي: تستخدم لتزويد القارىء بمعلومات توضيحية. يشار إلى الحاشية في المتن برقم مرتفع عن السطر. ترقم الحواشي متسلسلة داخل المتن ويمكن الإشارة إلى مرجع داخل الحاشية - في حالة الضرورة - عن طريق استخدام رقم المرجع بين قوسين مربعين بنفس طريقة استخدامه في المتن. توضع الحواشي أسفل الصفحات التي ذكرت بها ويفصلها عن المتن خط.

٧ - تعبّر المواد المقدمة للنشر بالمجلة عن آراء ونتائج مؤلفيها فقط.

٨ - المستلات: يمنح المؤلف خمسون (٥٠) مستلة مجانية.

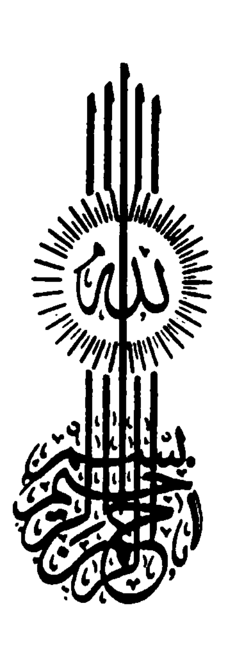
٩ - المراسلات: توجه جميع المراسلات إلى:

مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية)
ص.ب ٢٤٥٨ - الرياض ١١٤٥١
المملكة العربية السعودية

١٠ - عدد مرات الصدور: نصف سنوية.

١١ - سعر النسخة الواحدة: ١٠ ريالات سعودية، أو ٥ دولارات أمريكية (بما في ذلك البريد).

١٢ - الاشتراك والتبادل: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، ص.ب ٢٢٤٨٠، الرياض ١١٤٩٥، المملكة العربية السعودية.

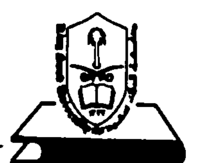

بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ١-٣٧٧ بالعربية، الرياض (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

مجلة جامعة الملك سعود

المجلد العشرون
العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)

يناير (٢٠٠٨م) محرم (١٤٢٩هـ)



النشر العلمي والمطابع - جامعة الملك سعود

ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ - المملكة العربية السعودية



مطابع جامعة الملك سعود ١٤٢٨هـ

المحتويات

صفحة

أولاً : القسم العربي

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ١ - ٤٨ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

واقع النشاط الفني في مدارس قطاع الخبر من وجهة نظر معلمي النشاط الفني ومديري المدارس

* سالم حمود الحراحشة و ** سامي بن عبدالله العبدالسلام

** أستاذ مساعد، قسم علم النفس، كلية المعلمين بالدمام ؛ ** المشرف التربوي، للإدارة العامة للتربية والتعليم بالمنطقة الشرقية (بنين)*

(قدم للنشر في ١٤٢٧/١/١هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/٤/٢٤هـ)

ملخص البحث. هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على واقع النشاط الفني كأحد الأنشطة اللاصفية من حيث مدى فعاليته في تحقيق أهدافه ، والوقوف على أهم المعوقات التي تواجه النشاط الفني . حيث تكون مجتمع الدراسة ٩٠ من معلمي النشاط الفني ومديري المدارس للمرحلتين الابتدائية والمتوسطة الحكومية والأهلية بقطاع الخبر. حيث تم التأكد من صدق الأداة من خلال استخدام الصدق المنطقي، وصدق المحكمين، وإيجاد ثبات الأداة من خلال استخدام معامل بيرسون والبالغ (٠.٨٦) كما استخدم معامل ثبات كرونباخ - ألفا حيث بلغت لمجال تحقيق الأهداف (٠.٩٠)، ومجال المعوقات (٠.٩٢) وقد توصلت الدراسة إلى أن:

١- المتوسط الحسابي الكلي لتقديرات عينة الدراسة مجتمعة قد بلغت (٨٠.٦٥) وبنسبة مئوية (٨٤.٨٩) والذي يشير إلى أن درجة فعالية النشاط الفني قد جاءت بدرجة عالية .

٢- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء المدراء والمعلمين بخصوص فعالية النشاط الفني .

٣- ليس هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي التربية الفنية ومديري المدارس بخصوص فعالية النشاط الفني تعزى لمتغير الخبرة (أقل من سبع سنوات، ثمان سنوات فأكثر) ، كما انه لا توجد فروق بخصوص معوقات النشاط الفني .

٤- درجة المعوقات التي يعاني منها النشاط الفني بشكل كلي قد جاءت بمتوسط حسابي (٥٥.٥٨) وبنسبة مئوية (٦٢) وهي درجة متوسطة حسب معيار الدراسة .

٥- لا يوجد فروق ذات دلالة إحصائية تعزى للخبرة بين معلمي التربية الفنية ومديري المدارس في معوقات النشاط الفني، وقد يعود ذلك إلى عملية الشعور المشترك بين المدراء ومعلمي النشاط الفني بتلك المعوقات.

وفي ضوء نتائج الدراسة يوصي الباحثان بضرورة ربط النشاط بالمنهج مع ضرورة الاهتمام بوضع خطة شاملة تهدف إلى تذليل المعوقات التي تحد من فعالية الأنشطة.

مقدمـــــــة

اهتمت التربية الحديثة بإعداد الأجيال القادمة لتحمل المسؤولية تجاه أنفسهم ومجتمعهم في جميع ميادين الحياة، وتعريف التربية كما جاء في قاموس اللغة العربية هو: التنمية والزيادة، والقول مثلاً: رباه أي نماه . ومفهوم التربية في الاصطلاح لا يختلف عن المعنى اللغوي بل يضيف الاصطلاح إلى اللغة معنى آخر يأخذ شكلاً وظيفياً ؛ فالتربية هنا هي تنشئة وتنمية الكائن الحي شريطة أن يتم ذلك عن طريق الثقافة بالتهذيب والتدريب ، ولا يكتمل ذلك إلا إذا كان المتلقي مؤهلاً ومطاوعاً وقابلاً لما سيتلقاه . فالتربية هي عملية موجهة نحو هدف ينبغي الوصول إلية وهي تعمل على تشكيل وصقل الكائن الحي البشري وهي الناتج النهائي للإنسان والمجتمع [٣ ، ص ٢٤] .

وتحقيق ذلك يتطلب إحداث تغيير جذري في سلوك الطلاب من خلال التعليم المرتبط بالعمل، وهذا لا يتم إلا بإعطاء الطلاب الفرصة لممارسة مناشط متنوعة ومبرمجة داخل المدرسة وخارجها[٩] .

وقد جاءت المدرسة التعليمية لترجمة ذلك من خلال دورها في أن المدرسة "مؤسسة تعليمية ذات وظيفة تربوية اجتماعية ، وأن لها دورها التعليمي لأبناء المجتمع الذي يساير التطورات الاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية للحياة، بالإضافة إلى دورها في تكوين شخصية الفرد وأنماط سلوكه" [٢٧].

والنشاط المدرسي جزء من منهج المدرسة الحديثة فهو يساعد الطلاب على تكوين عادات ومهارات وقيم وأساليب تفكير لمواصلة التعليم ، وللمشاركة في التنمية الشاملة ؛ وأصبح ينظر إلى النشاط على أنه وسيلة أساسية لتحقيق الكثير من أهداف التربية الصحيحة إذا نظم تنظيماً صحيحاً تحت إشراف سليم وإدارة واعية ، كما أنه بالتوجيه السليم يمكن ربط النشاط لمدرسي بالتحصيل الدراسي وبالتالي يكون النشاط المدرسي دافعاً إلى هذا التحصيل ، ويؤدي إلى تكامل المواد الدراسية تكاملاً تاماً [٢٩ ، ص ١٤٨].

ويمكن القول بأن النشاط المدرسي ما هو إلا ذلك البرنامج الذي تنظمه المدرسة بشكل متكامل مع البرنامج التعليمي، والذي يقبل عليه الطلاب برغبتهم بحيث يحقق أهدافاً تربوية معينة داخل الفصل أو خارجه وأثناء اليوم الدراسي أو بعد انتهاء الدراسة على أن يؤدي ذلك إلى نمو خبرة الطفل وتنمية هواياته وقدراته في الاتجاهات التربوية والاجتماعية المرغوبة [٣١، ص ٥].

وعلى الرغم من ذلك هناك بعض المفاهيم القاصرة عن النشاط المدرسي، إذ يعتبر البعض أن المنهج هو محتويات المواد الدراسية النظرية فقط ، وأن المناشط اللاصفية لا تكون إلا خارج الصف المدرسي، وهناك من يرى أن النشاطات المدرسية تعتبر نوعاً من الترف الذي قد يمكن الاستغناء عنه ، وأنها تمثل عبئاً لا حاجة لنا به [١٢].

ولا شك أن هذه المفاهيم تأتي من عدم فهم الأهداف التربوية التي ينبغي للنشاط أن يحققها، مما يوضح قصور هذه المفاهيم وغيرها من المفاهيم . والدراسة الحالية معنية

أساساً برصد واقع النشاط الفني كأحد الأنشطة اللاصفية من حيث مدى فعاليته في تحقيق أهدافه، والوقوف على أهم المعوقات التي تواجه النشاط الفني.

أهمية الدراسة

يمكن تحديد أهمية الدراسة الحالية في الجوانب الآتية:

١- أنه يتناول مجالاً على درجة كبيرة من الأهمية، ألا وهو النشاط الفني ودورها في العملية التعليمية.

٢- أهمية الأنشطة بشكل عام والنشاط الفني بشكل خاص نظراً لما يمتاز به من طرق ووسائل تجعل منه ميداناً تربوياً مرغوباً لدى الكثير من الطلاب، وبالتالي مساعدة الطلاب على تكوين عادات ومهارات وأساليب تفكير تعزز بناء الشخصية المتكاملة لديه.

٣- قد تسهم دراسة النشاط الفني ومعوقاته في وضوح الرؤية لدى العاملين في الميدان التربوي من المخططين والمنفذين كواضعي منهج النشاط الفني والمشرفين التربويين والمعلمين ومؤلفي الكتب.

٤- ندرة الدراسات التي تناولت هذا الجانب من الأنشطة الطلابية على حد علم الباحث.

٥- قد تسهم هذه الدارسة في تحديد جوانب القوة والضعف في جانب الأنشطة لطلابية، وبالتالي تقديم الدورات التي تساعد على تعزيز وتقوية الجوانب الضعيفة في الميدان.

قد يسهم هذا البحث في الرقي بمستوى النشاط الفني داخل المدارس واستثمار كل الإمكانيات المتاحة وتوظيفها في خدمة هذا النشاط لتحقيق أهدافه المرجوة.

أهداف الدراسة

يمكن تحديد أهداف الدراسة في النقاط الآتية :

١- الكشف عن درجة فعالية النشاط الفني من وجهة نظر مديري ومعلمي التربية الفنية في المدارس الثانوية التابعة لمنطقة الخبر.

٢- الكشف عن الفروق في تقدير فعالية النشاط الفني في المدارس الثانوية من وجهة نظر مديري ومعلمي التربية الفنية، والكشف عن درجة الفروق التي تعزى لمتغير الخبرة بينهم.

٣- الكشف عن درجة المعوقات التي يعاني منها النشاط الفني في المدارس الثانوية من وجهة نظر مديري ومعلمي التربية الفنية.

مشكلة الدراسة

تتمثل مشكلة هذه الدراسة في تحديد واقع النشاط الفني في مدارس قطاع الخبر ، وذلك من خلال التعرف على مدى فعالية النشاط الفني ؛ والتعرف على أهم المعوقات التي تواجه النشاط الفني من خلال وجهة نظر معلمي النشاط الفني ومديري المدارس . فقد جاءت هذه الدراسة نتيجة لعمل الباحث في الميدان وملاحظته لعزوف الطلاب عن هذا النشاط، والشعور العام من التربويين أن هناك خلل واضح وتقصير في أداء هذا النشاط من خلال التقارير التي تشير إلى ذلك ويمكن تحديد جوانب مشكلة الدراسة في الأسئلة التالية :

السؤال الأول: ما درجة فعالية النشاط الفني من وجهة نظر مديري المدارس ومعلمي التربية الفنية ؟

السؤال الثاني: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية في تقديرات معلمي التربية الفنية ومديري المدارس بخصوص فعالية النشاط الفني ؟

السؤال الثالث: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية في تقديرات معلمي التربية الفنية والمدراء تعزى لمتغير الخبرة (قصيرة، طويلة) بخصوص فعالية النشاط الفني ؟

السؤال الرابع: ما هي درجة معوقات النشاط الفني من وجهة نظر معلمي التربية الفنية ومديري المدارس الابتدائية والمتوسطة في قطاع الخبر ؟

السؤال الخامس: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية في تقديرات معلمي التربية الفنية ومديري المدارس بخصوص معوقات النشاط الفني ؟

السؤال السادس: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي التربية الفنية ومديري المدارس بخصوص معوقات النشاط الفني تعزى للخبرة (أقل من سبع سنوات)، (ثمان سنوات فأكثر)؟

حدود الدراسة

١- اقتصرت الدراسة الحالية على النشاط الفني فقط.

٢- طبق البحث على عينة من معلمي التربية الفنية ومديري المدارس بقطاع الخبر.

٣- تم إجراء البحث في الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي ١٤٢٥هـ .

مصطلحات الدراسة

النشاط

١- في اللغة كما جاء في القاموس المحيط: نشط كسمع، نشاطاً، بالفتح فهو نشط، طابت نفسه للعمل وغيره [١ ، ص ٨٩٠].

٢- ويعرف القاموس التربوي النشاط على " أنه وسيلة وحافزاً لإثراء المنهج، وإضفاء الحيوية عليه، وذلك عن طريق تعامل التلاميذ مع البيئة وإدراكهم لمكوناتها المختلفة من طبيعية إلى مصادر إنسانية ومادية، بهدف اكتسابهم الخبرات الأولية التي تؤدي إلى تنمية معارفهم واتجاهاتهم وقيمهم بطريقة مباشرة [٢٠، ص٢٠] .

٣- كما يعرفه شحاتة (١٩٩٨م) " بأنه مجموعة من السلوك التعليمية يمارسها الطلبة خارج قاعدة الدرس بأشراف وتوجيه أعضاء هيئة التدريس ، لتحقيق أهداف المؤسسة التعليمية ، وهي أنشطة غير مفروضة يختارها الطلاب بحرية [١٨ ، ص ١٧] .

النشاط المدرسي:

١- هو ذلك البرنامج الذي تنظمه المدرسة متكاملاً مع البرنامج التعليمي ، والذي يقبل علية الطلبة برغبة ، ويحقق أهداف تربوية سواء ارتبطت الأهداف بتعليم المواد الدراسية أو بإكساب الخبرة، أو المهارة أو اتجاه علمي أو عملي مما يسهم في إعداد متكامل الجوانب [٢٥] .

٢- وقد عرف عميره (١٤١٩هـ) الأنشطة الطلابية بأنها " الأنشطة التي يشارك فيها الطالب عن اختيار وبحد أقصى من التوجيه الذاتي والدا فعية الذاتية، وبأدنى حد من توجيه المعلم والدافعية الخارجية [٢٤] . وهذا المدلول لا يعني سلبية المعلم وفعالية المتعلم، بل هو تنظيم لدور المعلم من حيث استثارته للمتعلم وتوجيهه وإرشاده ، وهذه الفاعلية تتضمن جميع جوانب النمو لدى المتعلم ، فتنقله من حالة التلقي إلى حالة التفاعل والإيجابية .

النشاط الفني

١- تعريف دائرة المعارف الأمريكية: " النشاط الطلابي يتمثل في البرامج التربوية التي تنفذ بإشراف وتوجيه المدرسة، وتتناول كل ما يتصل بالحياة المدرسية وأنشطتها

المختلفة ذات الارتباط بالمواد الدراسية، أو الجوانب الاجتماعية والبيئية ذات الاهتمامات بالنواحي العلمية أو العملية " [٣٦ ، ص ٦٨] .

٢- كما عرفته وزارة المعارف في دليل النشاط الطلابي بأنه " مجموعة الممارسات العملية للطلاب داخل المدرسة من واقع رؤيتهم الجمالية للبيئة المحيطة بهم ، وتتميز تلك الممارسات بقدرتها على إبراز خصائص حسية وشكلية تعبر عن حاجات التلاميذ وميولهم بالإضافة إلى إظهار قدراتهم وخبراتهم المكتسبة في مجالات الفنون التطبيقية " [٣٢ ، ص ١٢٤] .

٣- كما عرفه المنيف بأنه " ذلك النشاط الممتد خارج الفصل والحصة المقررة امتداداً للخبرات التي قد بدأها الطلاب في الحصة الدراسية حتى تستكمل وتنمو وتتطور بشكل يؤثر إيجابياً في شخصية تلميذ اليوم ومسئول الغد ، لذلك يخطط لهذا النشاط في برامج بحيث يتكامل مع المنهاج الدراسي ولا يكون تكراراً له " [٣٠ ، ص ٣٢٠] .

٤- ويعرف النشاط الفني إجرائياً: بأنه تلك الممارسات التي يقوم بها الطالب بطريقة حرة ومنظمة خارج الحصة الدراسية من خلال مواقف محببة لديه في قالب فني جميل ؛ بما يساعد على النمو الفردي لديه والمحددة في أداة الدراسة .

المعلم

١- هو ذلك الشخص الذي يتعهد النمو العقلي والجسمي والوجداني والروحي للتلاميذ [١٥ ، ص ٨٢] .

٢- ويعرفه القرشي أنه ذلك الشخص الذي يتم اختياره من قبل مدير المدرسة ورائد النشاط، لكي يشرف على أحد الأنشطة الطلابية ، بتكليف من مدير المدرسة

وبرغبة منه ، فإذا أحسن اختياره كان خير عون لمدير المدرسة ورائد النشاط ، وإذا لم تكن لديه الرغبة الأكيدة للنشاط ، فشل النشاط الذي يشرف عليه [٢٦ ، ص ٣٣].

مدير المدرسة

١- هو ذلك الشخص الذي يعدّ مع أعضاء هيئة المدرسة المسئولين عن العمل بالمدرسة، وهو أحد المشاركين في وضع المثل التي ينبغي أن تسير عليها المدرسة، وهو المسئول المباشر عن أوجه النشاط بها، وهو الذي يتأثر برنامج المدرسة باقتراحاته وميوله ومجهوده ، ويعتبر المسئول الأول عن النواحي الإدارية والحياة الاجتماعية والعملية التربوية في المدرسة [١٥ ، ص ٨٢].

٢- كما يعرف أنه الشخص المسئول بشكل مباشر عن أوجه النشاط كافة في المدرسة، ويتأثر برنامج النشاط إلى حد كبير باقتراحاته وميوله ومجهوده [١٩ ، ص ٥٧].

الإطار النظري

تطور النشاط المدرسي

إن فكرة النشاط وصورها التطبيقية لا تعتبر فكرة حديثة، بل هي قديمة قبل نشأة التعليم نفسه. فقد كانت التربية كلها عبارة عن نشاطا،ت حيث انتشرت أيام الإغريق والرومان الدراما والموسيقى والمناظرة والرياضة البدنية، وكانت أيضاً موجودة عند العرب وما كان يقام في سوق عكاظ في مكة من المساجلات والمسابقات في الشعر وغيره أكبر دليل على وجود الأنشطة عند العرب قديماً، وقد مرت المناشط بأربع مراحل رئيسية كما ذكرها فرنسيس عبدالنور [١٨ ، ص ٢١] :

المرحلة الأولى : **تجاهل الأنشطة**: حيث كان عددها قليلاً ذا شأن ضئيل، وقد سارت دون تدخل المدرسة ودون اتصال بأهدافها، حيث كان اهتمام المعلمين مقتصراً على المواد الدراسية وبدون النظر إلى مناشط الطلاب في الأمور غير العقلية .

المرحلة الثانية : معارضة المناشط من قبل إدارة المدرسة، حيث ازداد عددها وطغت على وقت الطلاب وهددت الجو الأكاديمي، فقد كانت تشكل تحدياً للمواد الأكاديمية واعتبرت أداة تصرف الطلاب عن عملهم المدرسي العلمي .

المرحلة الثالثة : تقبل هذه المناشط خارج إطار المنهج واعتبارها جزءًا من وظيفة المدرسة. وقد ساعد على ذلك التحول في مكانة المناشط داخل المدرسة اهتمام الطلاب وأولياء الأمور بهذه المناشط، والفلسفة التربوية التي أفسحت المجال لنمو المهارات الشخصية والاجتماعية .

المرحلة الرابعة : الاهتمام بالمناشط، وذلك حين تغيرت النظرة التربوية من مرحلة الاهتمام بالمعلومات إلى مرحلة الاهتمام بنمو القدرات الشخصية والاجتماعية التي تتضمن اتجاهات وأنماط سلوكية سليمة تؤدي إلى حياة سعيدة في مجتمعات ديمقراطية، واعتبرت القيم التربوية أمراً مهماً وأدمجت في المناهج المدرسية، وأصبحت المدارس تؤمن بالتعليم عن طريق الخبرة، وأن المناشط ذات قيمة تربوية مفيدة، حيث إن كل الخبرات التي تقابل الطالب في المدرسة هي جزء من المنهج المدرسي، وأن المناشط تمد الطالب بخبرات ذات قيمة، ومن ثم فليست المناشط زائدة على المنهج أو خارجه عنه.

وقد أدخل النشاط المدرسي في المدارس الأمريكية في أوائل القرن الحالي . ويرجع ذلك الفضل في إدخال أول مقرر دراسي مخصص لتنظيم النشاطات المدرسية إلى فرتويل (Fret well) بكلية المعلمين بجامعة كولومبيا في عام ١٩١٧م ونشر كتاب يعالج البرنامج بطريقة منهجية منتظمة في سنة ١٩٢٥م [٤ ، ص ٩].

نشأة وتطور النشاط الطلابي في المملكة العربية السعودية

أصدرت الإدارة العامة للنشاط الطلابي بوزارة المعارف بالمملكة العربية السعودية دليلاً للنشاط الطلابي ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م أشارت فيه إلى أن النشاط الطلابي قد مر بعدة مراحل حتى وصل إلى ما وصل إليه اليوم، وهذه المراحل هي:

المرحلة الأولى: إنشاء إدارة التربية والنشاط الاجتماعي ١٣٧٣ هـ-١٣٨١هـ :

ففي العام التالي لإنشاء وزارة المعارف من عام ١٣٧٤هـ أنشأت الوزارة إدارة للتربية والنشاط الاجتماعي لتقوم بالإشراف الفعلي على مختلف أوجه النشاط المدرسي في مدارس المملكة، ووضع البرامج والخطط التربوية التي تساعد على نمو النشاط الاجتماعي وتقدم المقترحات التربوية بهدف ترقية النواحي الاجتماعية، وقد استجابت المدارس إلى توجيهات إدارة التربية الحديثة من خلال أيجاد نظام الأسر المدرسية، ومجالس الآباء والمعلمين والأندية الرياضية ، والأنشطة الاجتماعية والثقافية ، ونظام خدمة البيئة [٣٠، ص ٢٩؛ ٢٦، ص ١٤ ؛ ١٤ ، ص ١٥].

المرحلة الثانية : إنشاء إدارة التربية الاجتماعية بالإدارة العامة لرعاية الشباب ١٣٨١هـ - ١٤٠٠هـ : تطورت إدارة التربية والنشاط الاجتماعي إلى إدارة عامة لرعاية الشباب في عام ١٣٨١هـ ضمت أربع إدارات فرعية، منها إدارة التربية الاجتماعية .

تتولى هذه الإدارة التنظيم والإشراف على الجمعيات التعاونية ومجالس الآباء والمعلمين والأندية المدرسية ونظام رواد الفصول والإسعاف المدرسي، ولم تغفل الوزارة مشكلة أوقات فراغ التلاميذ فأقامت مراكز الشباب في المدارس ليمارس فيها التلاميذ مختلف أنواع النشاط الاجتماعي والرياضي والثقافي والفني .

وقد تميز النشاط الاجتماعي في الفترة ١٣٩١هـ – ١٤٠٠هـ بتطور قياسي سواء على المستوى المركزي أو على مستوى المناطق التعليمية. ولقد استند العمل على استراتيجية جديدة يمكن إجمال نشاطها فيما يلي :

١- تشجيع المناطق للإسهام في الأنشطة المركزية التربوية التي تقيمها أي إدارة .

٢- استحداث ألوان من النشاطات الأخرى كالمراكز الاجتماعية للنشاط المدرسي بهدف مقابلة احتياجات الطلاب خلال العطلة الأسبوعية على مدار العام الدراسي .

٣- التوسع الكمي في الأنشطة الصيفية كالمراكز الصيفية ومراكز الرحلات الطلابية لاستيعاب أكبر عدد ممكن من الطلاب خلال العطلة الصيفية للاستفادة مما تقدمه تلك المراكز من ألوان النشاط المختلفة [١٠ ، ص ٨١] .

المرحلة الثالثة : إنشاء الإدارة العامة للنشاط المدرسي: بعد أن تم تطوير الإدارة الاجتماعية إلى إدارة عامة للتوجيه والإرشاد الطلابي وكان من ضمن مهامها الإشراف على النشاط المدرسي. ولكن فيما بعد فصل النشاط عنها، وأصبحت الإدارة العامة للنشاط المدرسي مرتبطة بوكيل وزارة المعارف المساعد لشؤون الطلاب، ووتتضمن: الإدارة العامة للتوجيه والإرشاد الطلابي، إدارة - النشاط الكشفي، إدارة النشاط المسرحي، إدارة النشاط العلمي والأدبي، إدارة النشاط الفني والمهني، إدارة النشاط الرياضي [٢٦ ، ص ١٤ ؛ ١٤ ،ص ١٥] .

المرحلة الرابعة: الإدارة العامة للنشاط الطلابي : جاء إقرار مسمى الإدارة العامة للنشاط الطلابي في الاجتماع الثالث لرؤساء أقسام النشاط الطلابي في الإدارات التعليمية عام ١٤١٧هـ تمشياً مع المفهوم الشامل للممارسات الطلابية داخل المدرسة وخارجها. وقد اشتملت هذه الإدارة على تشكيل إداري جديد شمل كلاً من : - إدارة النشاط العلمي-

إدارة النشاط الثقافي- إدارة النشاط الفني والمهني- إدارة الميزانية والمتابعة- إدارة الشئون الإدارية [٣١ ، ص ٤] .

أهداف النشاط الفني المدرسي

وعلى ضوء قيمنا الإسلامية وأهدافنا التربوية وواقع النشاط الطلابي وسبل تطويره يمكننا التركيز على الأهداف التالية التي يسعى النشاط إلى تحقيقها لدى الطلاب :

١- معرفة مبادئ الإسلام وقيمه وآدابه وأحكامه وترجمتها إلى واقع عملي في الحياة .

٢- التعريف بإمكانات الوطن والاعتزاز بها ، والمحافظة على إنجازاته .

٣- ممارسة مهارات التعليم الذاتي بطرقه المختلفة .

٤- تقدير العمل اليدوي واحترام العاملين فيه والتشجيع على ممارسته .

٥- ممارسة التفكير العلمي وتنمية قدرات الطلاب ومهاراتهم في التجديد والابتكار .

٦- التعبير عن الرأي بتجرد واحترام أراء الآخرين والعمل بمبدأ الشورى في التعامل .

٧- إبراز القدرة على العمل التعاوني ، والتخطيط ، والمشاركة في توزيع العمل ، والمسئولية ، وحسن التصرف ، وتحمل المسئولية في المواقف المختلفة [٢٣ ، ص ٦ - ٧] .كما يهدف النشاط إلى تهيئة مواقف محببة لنفس المتعلم إذ أنه يساعد على إتاحة الفرص لظهور مواهب المتعلمين وإبراز ميولهم ، فيسهل كشف المواهب والعمل على تنميتها وتوجيهها في الاتجاهات السليمة ، وتدريب المتعلمين على حب العمل واحترام المتعلمين وتقدير العمل اليدوي ، والانتفاع بوقت فراغهم ومواعيدهم ، وفي ذلك وقاية لهم من

التعرض للانحرافات، كما يؤدي النشاط المدرسي وظيفة علاجية لأنه يتيح الفرصة لعلاج الكثير من المشكلات النفسية التي يعاني منها بعض المتعلمين كالشعور بالخجل والانطواء على النفس، وحب العزلة .وللنشاط المدرسي أهداف أخرى تتمثل في البرامج الفنية والعاب التسلية، وإقامة الحفلات، والقيام بالرحلات وغير ذلك من أنواع النشاط الترويحي [٤ ، ص ١٣].

ويختلف تطبيق هذه الأهداف من مدرسة إلى أخرى وذلك حسب ظروف المدرسة وإمكانياتها، حيث تلجأ كل مدرسة إلى تطبيق ما يتفق مع ظروفها التي تحتم تطبيق أهداف معينة تراها مناسبة لإمكانياتها وامكانية معلميها وطلابها [٣٠ ، ص ٢١-٢٢ ؛ ٢٦ ، ص ١٥].

وترى العديد من الدراسات إلى أن النشاط يسعى إلى :

١- استثمار أوقات الفراغ فيما يجدد معلومات الطلاب وينمي خبراتهم وينوعها ويؤدي إلى إثرائهم ثقافياً وينشط قدراتهم العقلية .

٢- احترام العمل والعاملين وتقدير قيمة العمل اليدوي والاستمتاع به ،لأن الممارسة الحسية والحركية تجعل من النشاط مادة ممتعة ومرغوبة تفيد الترويح والترفيه عن النفس وتسهل الإدراك والإتقان .

٣- تنمية قدرة الطالب على التفاعل مع المجتمع والبيئة التي يعيش فيها بما يحقق التكيف السليم.

٤- تعزيز الجوانب التربوية والتعليمية التي يدرسها الطالب نظرياً في المقررات الدراسية وترجمتها إلى أفعال وسلوك وذلك بتهيئة مواقف تربوية محببة إلى نفس المتعلم .

٥- تعويد الطالب الاعتماد على النفس وتحمل المسؤولية، وتنمية القيادة الرائدة، واحترام الآخرين، والتعاون البناء، بتدريبهم على حب العمل واحترام العاملين وتقدير العمل اليدوي.

٦- التوازن بين متطلبات النفس وحاجاتها الفكرية والروحية والجسمية والاجتماعية. لأنه يؤدي وظيفة علاجية تتيح الفرصة لعلاج الكثير من المشكلات النفسية كالشعور بالخجل والانطواء على النفس وحب العزلة.

٧- يعمل على التكامل بين المنهج الدراسي والنشاط المدرسي ويوضح المعلومات للطالب بصورة أوسع [٢٣ ، ص ٧-٦ ؛ ١٤ ، ص ١٥].

خصائص القائم على النشاط الفني

أولاً: الصفات الشخصية

١- حبه للعمل مع الطلاب داخل الفصل وخارجه .

٢- إتقانه للنشاط الفني الذي يمارسه أعضاء الجماعة بقدر الإمكان .

٣- روحه المرحة التي تشجع الطلاب على الاستمرار في الجماعة وتدفعهم إلى التعبير عن آرائهم بحرية .

٤- تعاونه مع أعضاء الجماعة لإنجاح مشروعاتها .

٥- تقبله أعضاء الجماعة كما هم لا كما يجب أن يكونوا .

٦- أخلاقه الطيبة التي تجعل منه مثلاً أعلى يحتذي به أعضاء الجماعة .

٧- مساعدته لأعضاء الجماعة في المواقف التي يحتاجون فيها لمساعدته مع إشعارهم برغبته في معاونتهم .

٨- ثبات أسلوبه في معاملته لجميع أعضاء الجماعة دون تفرقة أو تمييز .

٩- قدرته على توجيه أعضاء الجماعة في تنفيذ مشروعاتها .

١٠- إيمانه بعمله والتحمس له والاعتزاز بمهنته .

١١- تحمل مسئولية الإشراف على الجماعة برضا وارتياح .

١٢- ذكاء المشرف وحسن تصرفه خير معين له في إنجاح إشرافه على الجماعة .

١٣- تسامحه مع أعضاء الجماعة وعدم تكلفه في الحديث، عامل هام في جذب الأعضاء حوله مما يجعل تأثيره فيهم سهلاً وتوجيهه لهم مقبولاً.

١٤- القدرة على تكوين علاقات مهنية سليمة مع الجماعة ككل [٣٠، ص ٩١].

١٥- أن يكون قدوة حسنة في خلقه وانضباطه.

١٦- تقديره لجهد الطلاب مهما كان الدور المسند إليهم .

١٧- يوجد روح المنافسة الشريفة بين الطلاب أعضاء الجماعة أنفسهم وبين زملائهم في المدرسة وبين أقرانهم في المدارس الأخرى [٣٢، ص ٢٨].

ثانياً : القدرات الشخصية

١- القدرة على تحليل المواقف المختلفة داخل الجماعة وذلك بالحكم على مدى تطور الجماعة ومدى احتياجاتها.

٢- القدرة على الاشتراك مع الجماعة وتوضيح دوره فيها .

٣- تشجيع أفراد الجماعة على الاشتراك في إبداء الآراء وتخطيط البرامج المختلفة وتشجيعهم على تحمل المسئولية في أداء النشاط العام للجماعة .

٤- القدرة على معاونة الجماعة عندما تفكر تفكيراً جماعياً يوضح البرامج وتخطيطها وتطويرها بما يحقق رغباتهم واحتياجاتهم .

٥- القدرة على استثمار إمكانيات المدرسة والبيئة التي يمكن الاستفادة منها في تحقيق برنامج الجماعة [٣٠، ص ٩١] .

٦- الوعي لمفهوم الأصالة والمعاصرة في ميدان التربية في جميع قنواتها ومناهجها وتوجهاتها وفق المنظور الإسلامي الشامل المتجدد لكل زمان ومكان .

٧- القدرة على التفاعل مع جميع أعضاء الجماعة ويساعدهم على حل مشكلاتهم ويشجعهم على الممارسة الفعلية وتحمل المسؤولية وإتقان العمل المسند إليهم [٣٢، ص ٢٨] .

الدراسات السابقة

في هذا الجزء من البحث نحاول أن نتطرق إلى بعض الدراسات التي تتعلق بالنشاط المدرسي بشكل عام، مع العلم أن الباحثين لم يجدا أي دراسة تتعلق بالنشاط الفني بشكل مباشر لذلك تناول الباحثان الدراسات ذات العلاقة بالأنشطة، والقريبة من هذه الدراسة ومن أهمها:

أولاً : الدراسات العربية

١- قام ريان عام (١٩٨٤م) بدراسة تهدف إلى " تقويم النشاط المدرسي في المرحلة المتوسطة بدولة الكويت " وقد أقتصر البحث على مدارس التعليم المتوسط. وقد خلصت الدراسة إلى أن (١٦٪) من المعلمين، و(٢٩٪) من الطلاب يرون أن درجة نجاح النشاط فوق المتوسط أو أكثر ، ويرى (٥٣٪) من المدرسين و(٤٩٪) من الطلاب أن درجة نجاحه أقل من المتوسط . مما يشير إلى الحاجة لإعادة النظر في برامج النشاط برمتها تخطيطاً وتنفيذاً لتحقيق درجة مقبولة من النجاح للمشتركين طلاباً ومشرفين.

كما خلص إلى أن أهم المشكلات التي تعيق نجاح البرامج وتتمثل بالآتي :

أ) نقص الإعداد التربوي لبعض المعلمين والقائمين على إدارة المدارس، مما يؤدي إلى عدم إحاطتها بالأهداف والوظائف التربوية للنشاط المدرسي.

ب) عدم وجود حوافز للإشراف على النشاط، وهذا يجعل المعلمين يشعرون أنه عبء عليهم.

ج) عدم توافر الإمكانات المادية من أماكن للنشاط وخامات وأدوات.

د) ازدحام خطة الدراسة بالحصص داخل الفصل، بالإضافة إلى تنظيم اليوم الدراسي الذي لا يتيح وقتاً كافياً لممارسة النشاط بصورة كافية [١١ ، ص ١٤٢].

٢- الدراسة التي قام بها الثبيتي (١٤١٨هـ) وهي "عوامل تشجيع طالب المرحلة المتوسطة للمشاركة في الأنشطة المدرسة اللاصفية والمشكلات التي تحد من ذلك" وقد شملت عينة الدراسة (٣٢٧) من مشرفي ورواد الأنشطة المدرسية، ومشرفي مجالات الأنشطة، ومديري المدارس المتوسطة، والمعلمين العاملين بمدينة مكة المكرمة. وقد خلصت الدراسة إلى أن أفراد العينة يرون أن ٢٠ عاملاً من العوامل التي شملتها الدراسة، وعددها (٢٢) تسهم بدرجة عالية في تشجيع طالب المرحلة المتوسطة على المشاركة في الأنشطة المدرسية وأهم ثلاثة عوامل منها هي: وجود أصدقاء في النشاط، وشخصية رائد النشاط وقدرته على جذب الطلاب، وحسن تعامل مشرف المجال مع الطالب، كما بينت الدراسة أن هناك ٢٠ مشكلة تحد من إسهام الطالب في المشاركة في الأنشطة المدرسية، وأهمها: عدم توافر الإمكانيات المادية والخامات، وعدم توافر المكان المناسب والورش، وقلة وعي الطلاب بأهداف النشاط [٥].

٣- كما قام البوهي ومحفوظ (٢٠٠١م) "بدراسة ميدانية لواقع الأنشطة بالمرحلة الابتدائية بإدارة شرق التعليمية بمحافظة الإسكندرية" وقد شملت عينة الدراسة على

(٣٠) من معلمي ومعلمات المدرسة الابتدائية في محافظة الإسكندرية في إدارة شرق التعليم .

وقد خلصت الدراسة إلى النقاط الآتية :

أ) الانفصال بين مجال النظرية ومجال التطبيق للأنشطة التعليمية.

ب) عدم وضوح البعد النفسي والبعد الاجتماعي في تخطيط الأنشطة الطلابية.

جـ) غلبة العشوائية على برامج الأنشطة التعليمية المنفذة.

د) نقص الإمكانيات والمخصصات المالية والأدوات والأجهزة.

هـ) أهداف الأنشطة التعليمية غير محققة لعدم وضوح الأهداف في أذهان المعلمين والطلاب.

و) عدم وضوح المفهوم الصحيح للأنشطة المدرسية باعتبارها مضيعة للوقت وترفيهية.

ز) لا تتوفر حرية المتعلم في اختيار نوع النشاط الذي يميل إليه.

ح) وجود نسبة كثيرة من الأبنية التعليمية غير صالحة للاستخدام [٤ ، ص ١٧١].

٤- وفي دراسة قام بها الدخيل (١٤٢٠هـ) وهي " النشاط المدرسي ومعوقاته في منطقة المدينة المنورة التعليمية من وجهة نظر مديري المدارس " وقد أقتصر بحثه على مديري المدارس الملتحقين بدورة مديري المدارس الابتدائية وما فوقها ، التي تنظمها كلية المعلمين بالمدينة المنورة. وقد خلصت الدراسة إلى الآتي :

أ) عدم وضوح أهداف النشاط المدرسي عند معظم العاملين في مجال التربية .

ب) عدم إشراك الطالب والمعلم والمرشد والمدير والمشرف التربوي وولي الأمر في التخطيط لبرامج النشاط المدرسي وعدم وضوح المهام المطلوبة من كل فرد .

جـ) يجب التخطيط للبرامج التي لها صلة مباشرة بالمناهج الدراسية وتوضيح هذه الصلة للمدير ولولي الأمر كي يساعدوهم على إنجاح تلك البرامج .

د) عدم مراعاة وزارة المعارف لبعض الجوانب الأساسية التي تساعد على نجاح النشاط المدرسي من توفير الوقت أثناء اليوم الدراسي وتخطيط المباني المدرسية وتخفيض نصاب المعلمين من الدروس لممارسة النشاط بشكل مناسب.

هـ) قلة الإعلان في المدارس عما يجرى من بحوث في النشاط المدرسي لإثبات أهميته.

و) قلة الدورات التربوية للعاملين في المدارس التي تهدف إلى التوعية بأهمية النشاط وعلاقته بالمناهج .

ز) عدم وجود حوافز مادية أو معادلتها بتخفيض نصاب الحصص للمشرفين على جماعات النشاط .

ح) قلة الميزانيات المخصصة لبرامج النشاط وعدم كفايتها لتغطية كل برامج النشاط .

ط) الفلسفة الحالية للتربية في كل أرجاء الوطن العربي التي ترى أن التربية هي تعلم المواد الدراسية [٩] .

٥- كذلك الدراسة التي قام بها خاطر وشحاته (١٩٨٤م) وهي (واقع النشاط المدرسي بالوطن العربي) حيث أقتصر البحث على مقابلة المهتمين بالتعليم بالبلدان العربية وعمل استبيان شمل المعلمين والموجهين والمديرين من العاملين بالبلدان العربية ، لمعرفة الأنشطة التي تمارس في كل بلد عربي ، بالإضافة إلى تحديد موقع النشاط من الخطة الدراسية عن طريق بناء استبيان للمهتمين بالتعليم . وقد خلصت الدراسة إلى التالي :

أ) أن ممارسة الأنشطة اللاصفية لا يتم على أساس خطة موضوعة.

ب) أن الأنشطة التي تمارس ليست مرتبطة بالمناهج الدراسية، إنما تمارس للتسلية والترفيه.

ج) أن المشرفين لا يقومون الطلاب في ممارستهم للأنشطة.

د) أن من أهم الصعوبات التي تواجه الأنشطة اللاصفية هي:

- أن بعض التلاميذ لا يعرفون كيفية الانضمام لجماعات النشاط.
- أن بعض الآباء يمنعون أبناءهم من المشاركة في النشاط.
- تفاوت وجهات نظر المعلمين في أهمية النشاط. [١٣].

٦- أما الدراسة التي قام بها سالم (١٤٢٢هـ) وهي " علاقة النشاط المدرسي اللاصفي للتربية الإسلامية بالإنجاز الأكاديمي لها في المدرسة المتوسطة" فقد أقتصر البحث على طلاب أربع مدارس متوسطة بمدينة الرياض وعددهم (١٢٠) طالباً، وعلى جماعات الأنشطة المتصلة بمواد التربية الإسلامية وقد خلصت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

أ) أن النشاط المدرسي لا يعطي اهتمام كامل لميول ورغبات واتجاهات الطالب.

ب) أن النشاط المدرسي لم ينظر إلى الميول والحاجات على أنها تدور حولها كل النشاطات.

ج) أن هناك قصور واضح في العناية ببرامج النشاط المدرسي اللاصفي من حيث تخطيطها وتنفيذها [١٣].

ثانياً : الدراسات الأجنبية

١- الدراسة التي قامت بها شاو Chaw عام ١٩٨٢م وهي (العلاقة بين المشاركة في النشاط المدرسي والإنجاز المدرسي) وقد أقتصر البحث على أربع مدارس ثانوية في

ولاية ميسيسبي. حيث قامت الباحثة بجمع البيانات من خلال تطبيق استمارة مقابلة لعينة عددها ٢٧٠ طالباً وطالبة بأربع مدارس ثانوية. وقد خلصت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

أ) توجد علاقة إيجابية بين معدل درجة التلميذ والمشاركة في الأنشطة المدرسية.

ب) يزداد متوسط معدل الدرجات كلما تقدم التلميذ في مرحلة الدراسة، إذ أن معظم التلاميذ في الصف الثاني عشر حصلوا على أعلى معدل من الدرجات، مقارنة بالتلاميذ في الصفين العاشر والحادي عشر [٣٥].

٢- كذلك الدراسة التي قام بها ليفي Levy عام ١٩٨٢م وهي الكشف عن العلاقة بين التحصيل الأكاديمي والاشتراك في الأنشطة اللاصفية، حيث قام الباحث بإجراء هذه الدراسة في ٢١ مدرسة ثانوية في ولاية أوهايو الأمريكية، وطبقت على (٤٢) طالباً من الذين شاركوا في أكثر من ثمانية أنشطة، كما تضمنت الدراسة عينة عشوائية لم تشترك في أي نشاط. وكان من أهم نتائج الدراسة: أن التحصيل الأكاديمي يرتبط ارتباطاً ايجابياً بالاشتراك في الأنشطة اللاصفية [٣٤].

٣- والدراسة التي قام بها رينولدز Reynolds عام ١٩٨٦م وهي (العوامل التي لها علاقة مباشرة وإيجابية بالنجاح الأكاديمي) حيث قام الباحث بإعداد استبيان وتطبيقه على (٤٠٠) تلميذ من تلاميذ الصفوف، ١١، ١٢، في ٢٠ مدرسة ثانوية بولاية تكساس الأمريكية، وذلك للتعرف على العوامل التي لها علاقة مباشرة وإيجابية بالنجاح الأكاديمي، ومن هذه العوامل تأثير جماعة النشاط التي يختارها التلميذ ويندمج فيها في تحصيله الأكاديمي. وكان من أهم نتائج هذه الدراسة ما يلي:

أ) لا توجد علاقة دالة بين اختيار التلميذ لزملائه في الجماعة وتحصيله الأكاديمي.

ب) التلاميذ الذين يمارسون نشاطاً لوحظ تحصيلهم الأكاديمي أفضل من الذين لم يمارسوا النشاط [١٣].

مناقشة الدراسات السابقة

من خلال مع الدراسات السابقة يلاحظ أنها هدفت إلى دراسة النشاط المدرسي في المرحلة الثانوية كدراسة ريان (١٩٨٤م)، بينما هدفت دراسة الدخيل (١٤٢٠هـ) إلى دراسة النشاط الفني المدرسي ومعوقاته في المرحلة الابتدائية وما فوقها.ويلاحظ أن الدراسة الحالية اختلفت مع الدراسات السابقة من حيث الهدف حيث هدفت إلى دراسة واقع النشاط الفني بشكل خاص في المرحلة الثانوية، ويلاحظ أن الباحثون قد استخدموا شرائح مختلفة من الأفراد في عيناتهم فمنها من اعتمد على المعلمين والطلاب كدراسة ريان (١٩٨٤م)، ومنهم من اعتمد على المدراء والمشرفين والمعلمين كدراسة خاطر وشحاتة (١٩٨٤م) ودراسة الثبيتي (١٤١٨هـ) حيث اتفقت الدراسة الحالية معها باستخدام المدراء والمعلمين كعينة لها .

أما بخصوص نتائج الدراسة الحالية فقد جاءت بدرجة فعالية عالية والتي اختلفت مع دراسة ريان (١٩٨٤م) والتي أظهرت أن فعالية النشاط المدرسي بشكل كلي يمارس بدرجة متوسطة.وكذلك اختلفت مع دراسة الدخيل (١٤٢٠هـ) والتي أظهرت عدم وضوح أهداف النشاط المدرسي عند معظم العاملين في مجال التربية والتعليم .

كما ويلاحظ أن الدراسة الحالية اتفقت مع العديد من الدراسات بخصوص المعوقات كدراسة (ريان، ١٩٨٤م؛ الدخيل، ١٤٢٠هـ؛ خاطر وشحاته، ١٩٨٤م) ويود أن يشير الباحث هنا بأنه استفاد من الدراسات السابقة في إثارة اهتمامه في اختيار موضوع

الدراسة،وتوضيح الكثير من خطوات بناء أداة الدراسة ، واختيار الأساليب والوسائل الإحصائية، وتفسير النتائج.

منهج الدراسة

يعتبر المنهج الوصفي من المناهج الأكثر شيوعاً في البحوث التربوية والتعليمية، حيث يركز على دراسة الظاهرة كما هي في الواقع والتي يعبر عنها بشكل كمي ويوضح مقدار الظاهرة وحجمها، حيث استخدم الباحثان المنهج الوصفي المسحي التحليلي من خلال جمع البيانات ذات الصلة بفعالية النشاط الفني ومعوقاته، وتحديد مشكلة وهدف وأهمية وحدود ومصطلحات الدراسة الحالية، كما تم مراجعة الكتابات السابقة من حيث الجانب النظري والدراسات السابقة، بالإضافة إلى تحديد إجراءات البحث المتعلقة بتحديد مجتمع وعينة والأدوات المستخدمة في الدراسة، وتحليل بيانات الدراسة بصورة كمية وعرضها بواسطة جداول إحصائية ومناقشتها وتفسيرها .

مجتمع الدراسة

لقد تم تحديد مجتمع الدراسة من مديري ومعلمي النشاط الفني للمدارس بمنطقة الخبر، حيث بلغ مجموع المدارس (٢٠) مدرسة، بواقع (٤٠) مدير مدرسة ومشرف مجال نشاط فني، حيث حصل الباحث على تلك البيانات بعد المراجعة الشخصية لمركز الإشراف التربوي المشرف على العينة .

عينة الدراسة

لقد قام الباحث بتوزيع أداة الدراسة على جميع مديري ومعلمي النشاط الفني في تلك المدارس، حيث اشتملت العينة على (٤٠) مديراً ومعلماً منهم (١٣) مديراً وبنسبة

(٣٢.٥٪)، بينما بلغ عدد المعلمين (٢٧) معلماً من أصل المجتمع الكلي للدراسة وبنسبة (٦٧.٥٪)، والجدول رقم (١) يوضح توزيع أفراد عينة الدراسة حسب متغيرات الدراسة.

جدول رقم (١). التكرارات والنسب المئوية لعينة الدراسة حسب المتغيرات المستقلة.

المتغير	الفئات	التكرار	النسبة المئوية
الرتبة الوظيفية	مدير	١٣	٣٢.٥
	معلم	٢٧	٦٧.٥
الخبرة	من ١- ٧ سنوات	١٩	٤٧.٥
	من ٨ فما فوق	٢١	٥٢.٥
الكل	٤٠		١٠٠

أداة الدراسة

لتحقيق أهداف الدراسة في التعرف على واقع النشاط الفني في المدارس الثانوية في منطقة الخبر، ولكون طبيعة الدراسة تحتاج إلى جمع معلومات من مديري ومعلمي النشاط الفني في تلك المدارس، قام الباحث بتصميم أداة للدراسة، وقد مر إعداد هذه الأداة بالخطوات الآتية :

١- لقد تم طرح سؤال مفتوح على مديري ومعلمي النشاط الفني بخصوص أهداف النشاط الفني .

٢- الاطلاع على لوائح وزارة التربية والتعليم المتعلقة بأهداف الأنشطة اللاصفية ومهام وواجبات القائمين على الأنشطة اللاصفية .

٣- صياغة ما ورد من الميدان والأدب السابق ولوائح الوزارة في عبارات وأفكار تمثل فقرات الاستبانة.

صدق الأداة

يعد الصدق من الأمور الواجب توافرها في الأداة إذ إن الأداة تكون صادقة إذا كانت تقيس الشيء الذي وضعت من أجله [٢ ، ص ٢٣٤]، وللصدق أنواع من بينها صدق المحتوى ويسمى هذا النوع بالصدق المنطقي [٢١ ، ص ١٦٢] ،حيث اعتمد الباحثان على صدق المحكمين في الحصول على مؤشرات الصدق ، وقد أشار (أبل) إلى أن أفضل طريقة للتأكد من صدق الظاهر هو أن يقرر عدد من المتخصصين مدى تمثيل الفقرة للصفة المراد قياسها [٣٣ ، ص ٥٥٥] . حيث قام الباحثان بعرض الأداة بصورتها الأولية على أربعة عشر محكماً متخصصاً في الأنشطة ، وممن يعملون كمشرفين تربويين في الإدارات التعليمية في المملكة العربية السعودية، والمشاركين في دورة رواد النشاط والمنعقدة في كلية المعلمين في الدمام ،كما تم عرض الأداة على العديد من الأساتذة والمتخصصين في علم النفس والتربية واللغة العربية كمحكمين (ملحق رقم (٢) للأداة والبالغة (٤٢) فقرة ، وقد طلب منهم من خلال رسالة موجهة أن يبدو أراءهم في الأمور الآتية :

١- مدى سلامة الصياغة اللغوية للفقرة ولها درجات : سليمة ، غير سليمة .
٢- مدى انتماء الفقرة.ولها درجات : منتمية ، غير منتمية .
٣- حذف ما يرونه مناسب ، وإضافة ما يرونه مناسب.

وبعد استرداد الاستبانة تم تحليلها للاستفادة من أرائهم ، والتي وضعت موضع ثقة واحترام ، وقد اعتمد الباحثان نسبة(٨٠٪)كمعيار لقبول الفقرة أو حذفها ، حيث تم حذف

ثلاث فقرات وتعديل العديد من الفقرات .كما تم استخراج معامل ارتباط كل فقرة بالمجال المنتمية إليه وحذف جميع الفقرات ذات الارتباط الضعيف في المجال. وبذلك أصبحت الأداة بصورتها النهائية (٣٧) فقرة كما هو في ملحق رقم (١). موزعة على مجالي الدراسة المتعلقة بالأهداف والمعوقات ، وقد وضع أمام كل فقرة مدرج خماسي يختار المستجيب من خلال وضع (X) أمام الفقرة وتعتبر كبيرة جداً خمس درجات ، وكبيرة أربع درجات، ومتوسطة ثلاث درجات، وقليلة درجتان وقليلة جداً درجة واحدة .

ثبات الأداة

لتقدير ثبات الأداة قام الباحث بتطبيقها على عينة تجريبية من خارج عينة الدراسة حيث تم اختيار تسعة مدراء، وعشرة معلمين في قطاع الخبر، وبعد توزيعها طلب منهم تقدير درجة فعالية النشاط الفني واهم المعوقات، وذلك بهدف التوصل إلى معامل الثبات من خلال استخدام معامل ارتباط بيرسون وذلك بتطبيق الأداة مرتان على نفس المجموعة، مع وجود فاصل زمني مقداره أسبوعان بين الاختبار الأول والاختبار الثاني، وبعد حساب معامل ارتباط بيرسون تبين أن معامل الثبات قد بلغ (٠.٨٦) وهذا مؤشر عالي على ثبات الأداة كما أشارت العديد من الدراسات [٧، ص٥٥] .كما استخدم الباحث معامل الثبات الداخلي لكل مجال من مجالات الدراسة لدى كل من مديري ومعلمي النشاط الفني والجدول رقم (٢) يوضح ذلك .

جدول رقم (٢). معامل كرونباخ ألفا لكل من المدراء والمعلمين لكل مجال.

نوع المجال	عدد الفقرات	الثبات
الأهداف	١٩	٠,٩٢
المعوقات	١٨	٠,٩٠

تطبيق الأداة

بعد الانتهاء من استخراج صدق وثبات الأداة قام الباحث شخصياً بتوزيع أداة الدراسة على جميع أفراد عينة الدراسة والبالغة (٤٠) فرداً، وقد قدم الباحث شرحاً مفصلاً لكل فرد من أفراد عينة الدراسة من حيث أهمية هذه الدراسة، كما تم تفقد تعبئة جميع الفقرات مؤكدة لهم سرية المعلومات .

متغيرات الدراسة

المتغيرات المستقلة وتشمل :

١- الوظيفة ولها مستويان (مدير ، معلم) .

٢- الخبرة ولها مستويان (قليلة ، كبيرة) .

المعالجة الإحصائية

تم إدخال البيانات إلى الحاسب واستخدم برنامج (SPSS)، واستخدمت العديد من المعالجات الإحصائية كالمتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية، والنسبة المئوية لكل فقرة ولكل مجال، وبشكل كلي وكمعيار لصدق المحتوى واختبار بيرسون ومعامل كرونباخ- ألفا لمعامل الثبات الداخلي .

نتائج الدراسة

هدفت هذه الدراسة إلى التعرف على واقع النشاط الفني من حيث الفعالية، وأهم المعوقات التي تواجه النشاط الفني من وجهة نظر مديري المدارس الابتدائية والمتوسطة ومعلمي النشاط الفني في قطاع الخبر، لذلك فإن النتائج التي تم التوصل إليها تم عرضها

وفقاً لأسئلة الدراسة.وفي ضوء المقياس التدريجي لأداة البحث ، واستشارة العديد من المختصين* وبناءً على الدراسات السابقة [٧ ، ص ١٢٦ ؛ ٨ ، ص ١٠٠] اعتمد الباحث ثلاثة مستويات للكشف عن درجة فعالية الفقرة أو درجة الصعوبة التي تواجه النشاط ، على اعتبار أن المتوسط الحسابي أربعة فأكثر لكل فقرة، يمثل درجة فعالية أو صعوبة عالية أي ما يعادل ما نسبة (٨٠ ٪) فأكثر. وإن الفقرة التي حصلت على متوسط حسابي ثلاثة إلى أقل من أربعة والتي تعادل ما نسبته (٦٠٪) إلى أقل من (٨٠٪) تمثل درجة فعالية أو صعوبة متوسطة . والفقرة التي حصلت على متوسط حسابي أقل من ثلاثة وهذا يعادل ما نسبته أقل من (٦٠٪) تمثل درجة فعالية ضعيفة أو صعوبة قليلة ؛ باعتبار أن الفقرة التي تحصل على أقل من الوسط الحسابي للمدرج الخماسي لأداة الدراسة غير متحققة. وقد اكتفى الباحثان بمناقشة الربع الأول من الفقرات المحققة وغير المحققة حسب معيار الدراسة ؛ وهذا ما اعتمدته العديد من الدراسات السابقة [٧ ، ص ١٢٦ ؛ ٨ ، ص ١٠٠ ؛ ٦ ، ص ٦٠] واستشارة العديد من المختصين*.

أولاً : النتائج المتعلقة بالسؤال الأول : ما درجة فعالية النشاط الفني من وجهة نظر مديري المدارس ومعلمي التربية الفنية ؟

للإجابة على سؤال البحث الأول فقد تم استخراج المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية والنسب المئوية لدرجة ممارسة كل فقرة من فقرات أداة البحث

---

* الأستاذ الدكتور: أحمد عودة، قياس وتقويم، كلية التربية، جامعة اليرموك.

* الأستاذ الدكتور: ممدوح صابر، قياس وتقويم، كلية المعلمين، الدمام.

* الدكتور: نضال الشريفين، قياس وتقويم، جامعة اليرموك.

والبالغة (١٩) فقرة للمجال الأول والمتعلق بأهداف النشاط الفني، كما هو موضح في الجدول رقم (٣) ويظهر الجدول أن معظم الفقرات قد تحققت بدرجة فعالية عالية حيث حصلت الفقرة (١٢) على المرتبة الأولى ، والتي تنص على " يعمل على اكتشاف أصحاب المواهب الفنية "، بمتوسط حسابي (٤,٧) وبنسبة مئوية (٩٤٪) وجاءت الفقرة (١٣) بالمرتبة الثانية "يعمل على رفع مستوى الطلاب أصحاب المواهب الفنية " بمتوسط حسابي (٤,٦٥٢) وبنسبة (٩٢,٥٠٪) هذا وقد حصلت الفقرة " ينمي روح العمل الجماعي في نفوس الطلاب " على المرتبة الثالثة بمتوسط حسابي(٤,٦) وجاءت الفقرة "ينمي الثقة بالنفس لدى الطلاب "على المرتبة الرابعة، بينما حصلت الفقرة التي تنص على استخدام الخامات والأدوات بالمرتبة الخامسة بمتوسط حسابي قد بلغ(٤,٣٥). وتشير النتائج المعروضة في جدول رقم (٣) إلى أن المتوسط الحسابي الكلي لتقديرات أفراد عينة البحث مجتمعة ، والتي تصف درجة فعالية النشاط الفني من وجهة نظر مديري ومعلمي النشاط الفني قد بلغت (٨٠.٦٥) وبنسبة مئوية قدرها (٠.٨٤٦) والذي يشير إلى أن درجة فعالية النشاط الفني قد جاءت بدرجة عاليه، وقد يعود ذلك إلى مستوى تأهيل المعلمين ودرجة الوعي التي اصبح يتمتع بها معلمي ومديري المدارس، ولما للنشاط الفني، من أهمية في بناء شخصية الطالب حيث اتفقت هذه الدراسة مع دراسة ريان (١٩٨٦م) والتي ترى فعالية النشاط المدرسي بما فيها النشاط الفني كما اتفقت مع دراسة خاطر وشحاته (١٩٨٤م) ودراسة شاو(١٩٨٢م) والتي ترى أن هناك علاقة إيجابية بين مشاركة الطالب في الأنشطة وبناء الشخصية الواثقة بالنفس.

الجدول رقم (٣).

الأهداف					
رقم الفقرة في الأداة	الفقـــــــــــــرة	الترتيب	العدد	المتوسط	نسبة تحقق الأهداف ٪
١٢	يعمل على اكتشاف أصحاب المواهب الفنية المتميزة .	١	٤٠	٤.٧	٩٤
١٣	يعمل على رفع مستوى أصحاب المواهب الفنية .	٢	٤٠	٤.٦٢٥	٩٢.٥٠
١٥	ينمي روح العمل الجماعي في نفوس الطلاب .	٣	٤٠	٤.٦	٩٢
١٦	ينمي الثقة بالنفس لدى الطلاب .	٤	٤٠	٤.٤٧٥	٨٩.٥٠
٩	يدرب الطلاب على استخدام الخامات والأدوات والأجهزة .	٥	٤٠	٤.٣٤	٨٧
١٧	ينمي الاتجاهات الايجابية نحو البيئة .	٦	٤٠	٤.٣٢٥	٨٧
٨	يعرف الطلاب على الخامات والأدوات التي لا يمكن توفيرها في الغرفة الصفية .	٧	٤٠	٤.٣٢٥	٨٦.٥٠
١٤	يرفع من مستوى الطلاب العاملين في النشاط الفني .	٨	٤٠	٤.٣٢٥	٨٦.٥٠
٣	يتيح الفرصة أمام الطالب لتنمية قدراته الفنية التشكيلية.	٩	٤٠	٤.٢٥	٨٥

تابع جدول رقم (٣).

الأهداف					
رقم الفقرة في الأداة	**الفقـــــــــــــــرة**	**الترتيب**	**العدد**	**المتوسط**	**نسبة تحقق الأهداف ٪**
٧	يثري خبرات الطلاب بالجديد في مجال النشاط الفني .	١٠	٤٠	٤,٢٢٥	٨٤,٥٠
١٠	ينمي لدى الطالب مهارة العمل الذاتي .	١١	٤٠	٤,٢	٨٤
٤	ينمي قدرات الطالب في التذوق الجمالي .	١٢	٤٠	٤,١٧٥	٨٣,٥٠
٦	يرفع من مستوى الإبداع والابتكار الفني .	١٣	٤٠	٤,١٥	٨٣
١	ينمي الثقافة الفنية لدى الطلاب .	١٤	٤٠	٤,١	٨٢
٢	ينمي إحساس الطالب بتراثه وتاريخه وحضارته .	١٥	٤٠	٤,١	٨٢
١٨	يوظف المواهب الفنية في خدمة المادة الدراسية .	١٦	٤٠	٤,١	٨٢
١٩	يوظف المواهب الفنية في خدمة التوعية العامة داخل المدرسة وخارجها .	١٧	٤٠	٤,١	٨٢
١١	يساعد الطالب على اكتشاف خصائص الخامات وطرق استخدامها .	١٨	٤٠	٤,٠٥	٨١
٥	يتيح الفرصة أمام الطالب لتنمية قدراته في النقد الفني .	١٩	٤٠	٣,٤٥	٦٩
درجة الكلية للأهداف			٤٠	٨٠,٦٥	٨٤,٨٩

ويلاحظ من الجدول السابق أن هناك فقرة واحدة جاءت بدرجة فعالية متوسطة وهي فقرة رقم (٥) وذلك بمتوسط حسابي (٣,٤٥) وبنسبة (٦٩٪) .

السؤال الثاني: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين تقديرات معلمي التربية الفنية ومديري المدارس بخصوص فعالية النشاط الفني؟

قبل المقارنة تم إجراء اختبار (ف) لحساب تجانس التباين بين المجموعتين وكانت قيمة (ف : ١,٣٦) وهي غير دالة إحصائياً مما يدل على تجانس التباين بين المجموعتين، وبناء على ذلك تم حساب قيمة (ت) الخاصة بحالة تجانس التباين، كما هو موضح في جدول رقم (٤) وقد تمت المقارنة بين معلمي التربية الفنية ومديري المدارس في فعالية النشاط الفني .

الجدول رقم (٤).

	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة ف	مستوى الدلالة	قيمة ت	درجة الحرية	مستوى الدلالة
المدراء	١٣	٨١,٣٠	٨,٤١	١,٣٦	٠,٢٠٨ غير دال	٠,٣٠٥	٣٨	٠,٧٦٢ غير دال
المعلمين		٨٠,٣٣	٩,٨٩					

يتضح من الجدول السابق أن قيمة (ت) لكلتا المجموعتين تساوي (٠,٣٠٥) وهي غير دالة إحصائياً. ويفسر الباحث هذه النتيجة إلى تقارب المفاهيم ودرجة الوعي لكلتا المجموعتين .

السؤال لثالث: هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي التربية الفنية ومديري المدارس بخصوص فعالية النشاط الفني تعزي للخبرة (أقل من سبع سنوات ، ثماني سنوات فأكثر) ؟

قبل المقارنة تم إجراء اختبار (ف) لحساب تجانس التباين بين المجموعتين وكانت قيمة ف = ١.٣٣٩ (وهي غير دالة إحصائياً) مما يدل على تجانس التباين بين المجموعتين، وبناء على ذلك تم حساب قيمة (ت) الخاصة بحالة تجانس التباين.

الجدول رقم (٥).

	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة ف	مستوى الدلالة	قيمة ت	درجة الحرية	مستوى الدلالة
أقل من ٧	١٩	٧٩.٧٨	١٠.٣٦	١.٣٣٩	٠.٢٥٤ غير دال	٠.٥٤٩	٣٨	٠.٥٨٦ غير دال
٨ فأكثر	٢١	٨١.٤٢	٨.٤٩					

ولمعرفة الفروق التي تعزى للخبرة بين معلمي التربية الفنية ومديري المدارس في فعالية النشاط الفني ، كانت قيمة (ت) تساوي (٠.٥٤٩) وهي غير دالة إحصائياً، وقد تعزى هذه النتيجة إلى درجة الوعي التي أصبحت لدى المعلمين في التربية الفنية ومدراء المدارس بخصوص أهمية وفعالية النشاط الفني في مساعدة الطالب على النمو الفردي أو الاجتماعي.

السؤال الرابع: ما درجة معوقات النشاط الفني من وجهة نظر معلمي التربية الفنية ومديري المدارس الابتدائية والمتوسطة في قطاع الخبر ؟

ومن خلال سؤال أفراد العينة عن آرائهم لمعوقات النشاط الفني المدرسي ، ومدى موافقتهم على تلك المعوقات جاءت إجاباتهم على النحو الموضح بالجدول التالي :

الجدول رقم (٦).

المعوقات					
رقم الفقرة في الأداة	الفقـــــــــــرة	الترتيب	العدد	المتوسط	نسبة درجة المعوقات ٪
٣٧	ازدحام الجدول بالمواد الدراسية يعوق النشاط الفني للقيام بدوره .	١	٤٠	٤.٣٢٥	٨٦.٥٠
٣٦	ندرة الحوافز في الإشراف على النشاط الفني .	٢	٤٠	٤.٢	٨٤
٣٤	عدم وجود دليل خاص بالمناشط الفنية داخل المدارس.	٣	٤٠	٤.٠٥	٨١
٢٦	يعاني النشاط الفني من قلة توافر الإمكانيات المادية المناسبة لتحقيق أهدافه .	٤	٤٠	٣.٩٢٥	٧٨.٥٠
٣٣	المباني المستأجرة تعرقل الممارسة الحقيقية للنشاط الفني.	٥	٤٠	٣.٨	٧٦
٣٥	ندرة الدورات الخاصة بمشرفي المجالات الفنية .	١	٤٠	٣.٨	٧٦
٢٨	عدم إدخال النشاط الفني في تقويم الطلاب .	٧	٤٠	٣.٥٧٥	٧١.٥٠
٢٧	يعاني من قلة توافر المهارات الفنية اللازمة لأداء النشاط الفني من قبل المعلمين .	٨	٤٠	٣.٢	٦٤
٢٥	يرى أولياء الأمور أن النشاط الفني وسيلة لهو وتضييع للوقت .	٩	٤٠	٣.٠٥	٦١

تابع الجدول رقم (٦).

رقم الفقرة في الأداة	الفقـــــــــــرة	الترتيب	العدد	المتوسط	نسبة درجة المعوقات ٪
	المعوقات				
٢٩	قلة تعاون معلمي المدرسة مع النشاط الفني .	١٠	٤٠	٢,٩٧٥	٥٩,٥٠
٢٢	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر المجتمع المحلي .	١١	٤٠	٢,٩٢٥	٥٨,٥٠
٢١	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر أولياء الأمور .	١٢	٤٠	٢,٨	٥٦
٢٠	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر المعلمين	١٣	٤٠	٢,٧٥	٥٥
٢٣	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر الطلاب .	١٤	٤٠	٢,٤٧٥	٤٩,٥٠
٢٤	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر مديري المدارس .	١٥	٤٠	٢,١٢٥	٤٢,٥٠
٣١	تركيز إدارة المدرسة على الجانب العلمي في العملية التعليمية وإهمالها للنشاط .	١٦	٤٠	٢,٠٧٥	٤١,٥٠
٣٠	قلة تعاون إدارة المدرسة مع النشاط الفني .	١٧	٤٠	٢	٤٠
٣٢	الفهم الخاطئ من مدير المدرسة للنشاط الفني .	١٨	٤٠	١,٨	٣٦
الدرجة الكلية للمعوقات			٤٠	٥٥,٨٥	٦٢,٠٦

وتشير النتائج المعروضة في جدول رقم (٦) إلى أن المتوسط الحسابي الكلي لتقديرات أفراد عينة البحث مجتمعة، والتي تصف درجة معوقات النشاط الفني من وجهة نظر مديري ومعلمي النشاط الفني قد بلغت (٥٥,٨٥) وبنسبة مئوية قدرها (٦٢,٠٦) والذي يشير إلى أن درجة معوقات النشاط الفني قد جاءت بدرجة متوسطة حسب معيار الدراسة .

كما أظهرت أراء أفراد العينة في الجدول السابق أن الفقرات الآتية تمثل أهم معوقات النشاط الفني داخل العملية التعليمية وهي :

١- ازدحام الجدول بالمواد الدراسية بمتوسط حسابي (٤,٠٥) وبنسبة مئوية (٨٦,٥٠) .

٢- ندرة الحوافز في الإشراف على النشاط الفني بمتوسط حسابي (4.2) وبنسبة مئوية (٨٤) .

٣- عدم وجود دليل خاص بالنشاط الفني داخل المدارس بمتوسط حسابي (٤,٠٥) وبنسبة مئوية (٨١) .

٤- قلة الإمكانيات المادية المناسبة لتحقيق أهدافه بمتوسط حسابي (٣,٩٢٥) وبنسبة مئوية (٧٨,٥٠) .

٥-المباني المستأجرة تعرقل الممارسة الحقيقية للنشاط الفني بمتوسط حسابي (٣,٨) وبنسبة مئوية (٧٦) .

ولعل هذه المعوقات تمثل معوقات حقيقية وواقعية من أرض الميدان المدرسي، وأن هذه المعوقات مجتمعة تمثل إهداراً للوقت والجهد والمال على الرغم من كون الدراسة أظهرت درجة من الفعالية في أداء النشاط الفني، لذلك يتطلب من المهتمين المحافظة على هذا المستوى والعمل على تعزيزه نحو الأفضل. ولعل هذه المعوقات مجتمعة تحتاج إلى

تعاون الجميع : من الأسرة ، والمدارس ، وإدارات التعليم للتغلب عليها ، لكي يحقق النشاط الهدف المرجو منه . وتتفق نتائج الدراسة مع دراسة (ريان ، ١٩٨٦ ، ودراسة الثبيتي ، ٢٠٠١ ؛ ودراسة الدخيل ،٢٠٠١ ، وخاطر وشحاته ، ١٩٨٤). والتي أظهرت فعالية الأنشطة بشكل كلي ووجود العديد من المعوقات .

السؤال الخامس : هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية في تقديرات معلمي التربية الفنية ومديري المدارس بخصوص معوقات النشاط الفني؟

قبل المقارنة تم إجراء اختبار (ف) لحساب تجانس التباين بين المجموعتين وكانت قيمة (ف = ٠,٠٦٦) وهي غير دالة إحصائياً مما يدل على تجانس التباين بين المجموعتين، وبناء على ذلك تم حساب قيمة (ت) الخاصة بحالة تجانس التباين.

الجدول رقم (٧).

	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة ف	مستوى الدلالة	قيمة ت	درجة الحرية	مستوى الدلالة
المدراء	١٣	٥٣,٣٠	١٢,٧٨	٠,٠٦٦	٠,٧٩٩ غير دال	٠,٨٥٩	٣٨	٠,٣٩٦ غير دال
المعلمين	٢٧	٥٧,٠٧	١٣,٠٨					

ولمعرفة الفروق التي تعزى للخبرة بين معلمي التربية الفنية ومديري المدارس في معوقات النشاط الفني، وكانت قيمة (ت) تساوي (٠,٨٥٩) وهي غير دالة إحصائيا وقد يعود ذلك إلى عملية الشعور المشترك بين المدراء ومعلمي النشاط الفني بتلك المعوقات .

السؤال السادس : هل هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي التربية الفنية ومديري المدارس بخصوص معوقات النشاط الفني تعزي للخبرة (أقل من سبع سنوات، ثمان سنوات فأكثر)؟

قبل المقارنة تم إجراء اختبار (ف) لحساب تجانس التباين بين المجموعتين وكانت قيمة (ف = ٤,٤٣٥) وهي دالة إحصائياً عند مستوى (٠,٠٥) مما يدل على عدم تجانس التباين بين المجموعتين ، وبناء على ذلك تم حساب قيمة (ت) الخاصة بحالة عدم تجانس التباين .

الجدول رقم (٨).

	العدد	المتوسط	الانحراف المعياري	قيمة ف	مستوى الدلالة	قيمة ت	درجة الحرية	مستوى الدلالة
أقل من ٧	١٩	٥٦,٦٨	١٥,٧٢	٤,٤٣٥	٠,٠٥	٠,٣٧٥	٣٠,٢٥٧	٠,٧١٠ غير دال
٨ فأكثر	٢١	٥٥,٠٩	١٠,١٤					

ولمعرفة الفروق التي تعزى للخبرة بين معلمي التربية الفنية ومديري المدارس في معوقات النشاط الفني ، كانت قيمة (ت) تساوي (٠,٣٧٥) وهي غير دالة إحصائياً.

ومما سبق يلاحظ أن نتائج الدراسة أظهرت إلى أن درجة فعالية النشاط الفني قد جاءت بدرجة عالية، وأنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين آراء المدراء والمعلمين بخصوص فعالية النشاط الفني، كما أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية تعزى إلى الخبرة، وأن درجة المعوقات التي تواجه النشاط الفني قد جاءت بدرجة متوسطة، وأنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين أراء المدراء والمعلمين بخصوص تلك المعوقات .

توصيات الدراسة

وفي ضوء نتائج الدراسة توصي بما يأتي

١- ضرورة ربط النشاط بالمنهج مع ضرورة الاهتمام بوضع خطة شاملة تهدف إلى تذليل المعوقات التي تحد من فعالية الأنشطة .

٢- عمل دورات تدريبية تتضمن الجوانب العملية والنظرية .

٣- دعم إمكانات النشاط الفني المختلفة سواء منها ما يتعلق بالجانب المادي أو التجهيزات .

المراجـــــــــــع

[١] آبادي الفيروز ، مجد الدين . *القاموس المحيط* . القاهرة ، منطقة دار السعادة : ١٣٩١هـ .

[٢] أبولبده ، سبع . *مبادئ القياس النفسي والتقييم التربوي للطالب الجامعي والمعلم العربي* . ط١ . عمان : المطابع التعاونية، ١٩٧٩م.

[٣] إسماعيل ، إسماعيل شوقي . *مدخل إلى التربية الفنية* .الرياض : مطابع الدرعية ، ١٤٢٣هـ .

[٤] البوهي ، فاروق شوقي ومحفوظ ، أحمد فاروق. *الأنشطة المدرسية* . الإسكندرية : دار المعرفة الجامعية ، ٢٠٠١م .

[٥] الثبيتي ، ضيف الله عواض . " عوامل تشجيع طالب المرحلة المتوسطة للمشاركة في الأنشطة المدرسية اللاصفية والمشكلات التي تحد من ذلك " ، *مجلة جامعة أم القرى للعلوم التربوية والاجتماعية والإنسانية* ، ١٣ ، ع ٢ ، (١٤٢٢هـ) ، ١٤٦ - ١٦٩ .

[٦] الحداد ، عبدالله عيسى . *دليل طالب التربية العملية في تدريس التربية الفنية* . الكويت : مكتبة الفلاح ١٤٢٤هـ .

[٧] الحراحشه ، سالم احمود . *تقويم الكفاءة المهنية للمرشدين التربويين الأردنيين في المقابلة الإرشادية* . رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة بغداد ، ٢٠٠١م.

[٨] حسن ، علي كينور . *تقويم أداء مدرسي الجغرافيا للمرحلة المتوسطة في ضوء الكفايات التدريسية وبناء برنامج تدريبي*. رسالة دكتوراة غير منشورة ، جامعة بغداد ، ١٩٩٨م .

[٩] الدخيل ، محمد عبد الرحمن . "النشاط المدرسي ومعوقاته في منطقة المدينة المنورة في نظر مديري المدارس" ، *رسالة التربية وعلم النفس* ، ع ١٧ ، ١٤٢٢هـ ، ٥١- ٨٨ .

[١٠] ريان ، فكري حسن. *النشاط المدرسي ، أسسه ، أهدافه ، تطبيقاته* . ط ٥ . القاهرة : عالم الكتب ، ١٩٩٥م.

[١١] ريان ، فكري حسن. *تقويم النشاط المدرسي في المدرسة المتوسطة بدولة الكويت* . الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٩٧١م .

[١٢] زنيازملا ، محمد قربان . "النشاط المدرسي وسبل تطويره في مدارسنا"، *الجمعية السعودية للعلوم التربوية والنفسية* ، البحوث والدراسات ، اللقاء السنوي التاسع ، جامعة الملك سعود ، (٢٠٠١م) ، ٨١- ١٢٨ .

[١٣] سالم ، محمد محمد . "علاقة النشاط اللاصفي للتربية الإسلامية بالانجاز الأكاديمي لها في المدرسة المتوسطة"، *رسالة التربية وعلم النفس* ، ع ١٧ ، (٢٠٠٢م) ، ١ — ٥٠ .

[١٤] سرحان ، الدمرداش . *المناهج المعاصرة* . ط ٥ .الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٤١٨هـ .

[١٥] سمعان ، وهيب إبراهيم . *اتجاهات جديدة في الإدارة المدرسية* . ط٣ . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٥م .

[١٦] صخيل ، أحمد زكي .*بناء برنامج تدريبي لتنمية مهارات الاتصال* . رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية التربية ، الجامعة المستنصرية ، بغداد ، ١٩٨٨م .

[١٧] شحاتة ، حسن. *المناهج الدراسية بين النظرية والتطبيق* . القاهرة : مكتبة الدار العربية للكتاب ، ١٩٩٨م .

[١٨] شحاتة ، حسن . *النشاط المدرسي مفهومه ووظائفها ومجالات تطبيقه* . القاهرة : الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٠م .

[١٩] ظاهر ، حسن . *إدارة النشاط المدرسي وإشكالياته* . بيروت : دار المؤلف ، ٢٠٠٤م .

[٢٠] عبد الوهاب ، جلال . *النشاط المدرسي مفاهيمه ومجالاته وبحوثه* . الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٤٠١هـ .

[٢١] عبيدات ، ذوقان ، وآخرون . *البحث العلمي - مفهومه وأدواته وأساليبه* . عمان : دار الفكر ، ٢٠٠١م .

[٢٢] عفيفي ، عبد الخالق . *مهارات الممارسة المهنية في الخدمة الاجتماعية* . القاهرة ، مكتبة عين شمس ، ١٩٩٦م .

[٢٣] العلي ، احمد عبد الله . *تقويم بعض مناهج النشاط الحرّ في المدرسة* . بحث مقدم للحصول على درجة الماجستير في التربية ، الكويت ، ١٩٨٤م .

[٢٤] عميرة ، إبراهيم بسيوني . "الأنشطة العلمية غير الصفية ونوادي العلوم "، دراسة ميدانية ، مكتب *التربية العربي لدول الخليج* ، الرياض ، ع١٠ ، (١٤١٩هـ) ، ٢٥- ٣٧ .

[٢٥] غنيم ، أحمد علي ، وصبري مسلم . " دراسة لواقع إدارة النشاط المدرسي في المتوسطة والثانوية الحكومية للبنين في المدينة المنورة " ، *مجلة جامعة الملك عبد العزيز للعلوم التربوية ومركز النشر العلمي* ، ع٧ ، (١٩٩٦م)، ٥٣- ٦٩ .

[٢٦] القرشي ، فيصل سعد . *النشاط الطلابي أهداف ، مهام ، برامج* . جدة : دار المنارة ، ١٤٢٢هـ .

[٢٧] قمر ، عصام توفيق . "دور الأنشطة التربوية في مواجهة المشكلات السلوكية لطلاب المرحلة الثانوية"، دراسة ميدانية . *مستقبل التربية العربية* ، المركز العربي للتعليم والتنمية ، (٢٠٠١م) .

[٢٨] مجمع اللغة العربية . *المعجم الوجيز* . ط١ . جمهورية مصر العربية ، مطابع شركة الإعلانات الشرقية ورواد التحرير للطباعة والنشر، ١٩٨٠م .

[٢٩] مصطفى ، حسن . *اتجاهات جديدة في الإدارة المدرسية* . ط٣ . القاهرة : مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٥م .

[٣٠] المنيف ، محمد صالح عبدالله . *النشاط المدرسي المنهجي واللامنهجي* ، الرياض : مطابع الدرعية، ١٤١٦هـ .

[٣١] وزارة المعارف . *النشاط المدرسي للمرحلة الابتدائية* . الإدارة العامة للنشاط المدرسي، ١٤٠٦هـ .

[٣٢] وزارة المعارف. *دليل النشاط الطلابي* . الإدارة العامة للنشاط الطلابي، ٢٠٠٠م .

[٣٣] Ebel , Kobert , L - 1972 – Essentials of Educational Measurement , Englewood , Cliss . N . J . Prentiee – Hall .

[٣٤] Levey , Milton glenn (1982) . a study of high school student achievement and participation in extra curricula activities D.A.I . , Vo 43,No 4 , P 1107

[٣٥] Shaw, sue mary .(1982) . the relationship between participation in student activities and scholastic achievement in four selected Mississippi high schools . P.A.I Vo 42 , No 7 , PZ 950

[٣٦] Taylor , galen (1970) secondary education , encyclopedia Americana cooperation N. Y

ملحق (١)

أخي المدير

أخي المعلم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .... وبعد

يسرنا أن نضع بين أيديكم استبانه تهدف إلى دراسة فعالية النشاط الفني ومعوقاته في قطاع الخبر في المرحلة التعليمية الابتدائية والمتوسطة ، يرجى منكم التكرم بقراءة كل عبارة ووضع إشارة (X) أمام الفقرة التي تعبر عن رأيكم بخصوص درجة تحقيقها .

نأمل أن تجدوا في وقتكم الثمين متسعاً لتعبئة الاستبانة المرفقة ونحيطكم علماً بأنها ستحاط بالسرية وستستخدم لغايات البحث العلمي .

ولكم منا جزيل الشكر والتقدير ، ، ،

الباحثان

د. سالم احمود صالح الحراحشة   ا. سامي بن عبدالله العبدالسلام

البيانات العامة

- المرتبة الوظيفية : مدير مدرسة   معلم
- الخبرة التعليمية : (١ – ٧)   (٨ – فما فوق)

م	العبارات	درجة تحقق الفقرة				
		كبيرة جداً	كبيرة	متوسطة	قليلة	قليلة جداً
١	ينمي الثقافة الفنية لدى الطلاب .					
٢	ينمي إحساس الطالب بتراثه وتاريخه وحضارته .					
٣	يتيح الفرصة أمام الطالب لتنمية قدراته الفنية التشكيلية.					
٤	ينمي قدرات الطالب في التذوق الجمالي .					
٥	يتيح الفرصة أمام الطالب لتنمية قدراته في النقد الفني .					
٦	يرفع من مستوى الإبداع والابتكار الفني .					
٧	يثري خبرات الطلاب بالجديد والمثير في مجال النشاط الفني					
٨	يعرف الطلاب على الخامات والأدوات التي لا يمكن توفيرها في الغرفة الصفية.					
٩	يدرب الطلاب على استخدام الخامات والأدوات والأجهزة.					
١٠	ينمي لدى الطالب مهارة العمل الذاتي					
١١	يساعد الطالب على اكتشاف خصائص الخامات وطرق استخدامها .					
١٢	يعمل على اكتشاف أصحاب المواهب الفنية المتميزة .					
١٣	يعمل على رفع مستوى الطلاب أصحاب المواهب الفنية المتميزة.					

م	العبارات	درجة تحقق الفقرة				
		كبيرة جداً	كبيرة	متوسطة	قليلة	قليلة جداً
١٤	يرفع من مستوى الطلاب العاملين في النشاط الفني					
١٥	ينمي روح العمل الجماعي في نفوس الطلاب .					
١٦	ينمي الثقة بالنفس لدى الطلاب .					
١٧	ينمي الاتجاهات الايجابية نحو البيئة .					
١٨	يوظف المواهب الفنية في خدمة المادة الدراسية .					
١٩	يوظف المواهب الفنية في خدمة التوعية العامة داخل المدرسة وخارجها .					
٢٠	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر المعلمين .					
٢١	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر أولياء الأمور .					
٢٢	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر المجتمع المحلي .					
٢٣	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر الطلاب .					
٢٤	يعاني من اتجاهات سلبية لقيمته من وجهة نظر مديري المدارس .					
٢٥	يرى أولياء الأمور أن النشاط الفني وسيلة لهو وتضييع للوقت .					
٢٦	يعاني النشاط الفني من قلة توافر الإمكانيات					

م	العبارات	درجة تحقق الفقرة				
		كبيرة جداً	كبيرة	متوسطة	قليلة	قليلة جداً
	المادية المناسبة لتحقيق أهدافه .					
٢٧	يعاني من قلة توافر المهارات الفنية اللازمة لأداء النشاط الفني من قبل المعلمين .					
٢٨	عدم إدخال النشاط الفني في تقويم الطلاب .					
٢٩	قلة تعاون معلمي المدرسة مع النشاط الفني .					
٣٠	قلة تعاون إدارة المدرسة مع النشاط الفني .					
٣١	تركيز إدارة المدرسة على الجانب العلمي في العملية التعليمية وإهمالها للنشاط					
٣٢	الفهم الخاطئ من مدير المدرسة للنشاط الفني					
٣٣	المباني المستأجرة تعرقل الممارسة الحقيقية النشاط الفني .					
٣٤	عدم وجود دليل خاص بالمناشط الفنية داخل المدارس .					
٣٥	ندرة الدورات الخاصة بمشرفي المجالات الفنية					
٣٦	ندرة الحوافز في الإشراف على النشاط الفني					
٣٧	ازدحام الجدول بالمواد الدراسية يعوق النشاط الفني للقيام بدوره .					

شاكرين لكم تعاونكم ، ، ،

ملحق(٢)

أسماء المشاركين في تحكيم أداة الدراسة والمستشارين

م	الرتبة	الاسم	التخصص	مكان العمل
١	الأستاذ الدكتور	ممدوح صابر	قياس وتقويم	كلية المعلمين بالدمام
٢	الأستاذ المساعد الدكتور	هشام خوجلي	علم نفس نمو	كلية المعلمين بالدمام
٣	الأستاذ المساعد الدكتور	عبد الله جاد	علم نفس شخصية	كلية المعلمين بالدمام
٤	الأستاذ	عبد المحسن المبدل	قياس وتقويم	كلية المعلمين بالدمام
٥	الأستاذ	إبراهيم الحسينان	قياس وتقويم	كلية المعلمين بالدمام
٦	مشرف نشاط ثقافي	أنور بن عتيق أبو فلاسه	لغة عربية	إدارة تعليم الشرقية
٧	مشرف تربوي	علي بن محمد قروان	لغة عربية	الهيئة الملكية بالجبيل
٨	مشرف نشاط رياضي	محمد سكب العنزي	تربية رياضية	إدارة تعليم حفر الباطن
٩	مشرف نشاط فني	عبدالله عبدالرحمن الغامدي	تربية فنية	إدارة تعليم الباحة
١٠	مشرف تربوي	محمد بن عمر المؤيد	اجتماعيات	إدارة تعليم الشرقية
١١	مشرف نشاط اجتماعي	عارف بن محمد الحربي	لغة عربية	إدارة تعليم حائل
١٢	مشرف تربوي	محمد بن عبدالله الدخيل	تربية اسلامية	إدارة تعليم الرس
١٣	مشرف نشاط كشفي	عبدالعزيز بن علي الرشود	تربية رياضية	إدارة تعليم بريده
١٤	مشرف توعية اسلامية	عبداللطيف بن صالح المذن	تربية اسلامية	إدارة تعليم الإحساء

Status of Art Activity in Khobar Schools According to Teachers of Art Activity and Headmasters

Salem Ahmoud Al-Harahsha* and Sami Abdullah Al Abdulsalam**

* *Assistant Prof.essor, College of Teachers, Dammam;*
** *Educational Supervisor, General Directorate of Education, Eastern Region (boys)*

Abstract. This study aims to introduce the status of art as a non-class activity and its effectiveness in achieving goals as well as outlining the difficulties that hamper this activity. Community of study included 90 teachers of artistic education and headmasters of public and governmental elementary schools in Khobar area. The credibility of the medium has been checked out via logical credibility and the credibility of jury. The steadiness of the medium has been secured too through using Person Agent estimated (0.86). Steadiness Alfa Agent has been also employed mounting for the scope of achieving goals (0.90) and the scope of obstacles (0.92). The study has reached the following :

1- It has been found out that the total accounting average for the study community as a whole was estimated at (80.65) and a percentage of (84.89) indicating that the effectiveness of artistic activity was intense.
2- There are no differences of statistical significance between opinions of both teachers of Artistic Education and headmasters regarding the effectiveness of artistic activity.
3- There are no differences of statistical significance between the teachers of artistic education and headmasters regarding the effectiveness of artistic activity which is attributed to the alternative of experience (Less than 7-8 years and more) . There are no differences with regards to the obstacles of artistic activity.
4- The average of obstacles that encounter artistic activity as a whole was estimated at (55.58) and a percentage of (62) . That is a medium average as per study criteria.
5- There are no differences attributed to the experience between teachers of artistic education and headmasters as regards with obstacles of artistic activity due to their common sense of these obstacles.

Grounded upon the outcomes, the two conductors of the study recommend that activity has to be related to the curriculum and there has to be a concern about setting a comprehensive plan aiming at removing the obstacles that hamper the effectiveness of activities.

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ٤٩- ٦٨ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

زكاة مال المرتد في الإسلام

فتح الله أكثم تفاحة

أستاذ مساعد، قسم الفقه وأصوله، كلية الدراسات الفقهية والقانونية،

جامعة آل البيت، المفرق، الأردن

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٢/٢١هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/٨/١٩هـ)

ملخص البحث. يطرح موضوع هذا البحث مسألة فرعية من مسائل الزكاة الشرعية، وهي زكاة مال المرتد، وقد بينت في هذا البحث ما يتعلق بزكاة مال المرتد من مسائل بعد ثبوت ردته قضاءً: مفهوم الزكاة والردة، وزكاة ماله الذي حال عليه الحول يوم ردته، وزكاة ماله زمن ردته، وقمت ببحثها بحثاً مقارناً بالمذاهب الأربعة المشهورة وعرضت الأدلة ورجحت ما رأيت رجحانه منها حسب قواعد أهل العلم في ذلك. وأبرزت أثر ذلك على التكافل الاجتماعي في المجتمع. وقد أظهر البحث:

١- أن وجوب الزكاة في مال المرتد يوم ردته هو القول الراجح عند الفقهاء، وهذا ما أيّده الباحث.

٢- أن وجوب الزكاة في مال المرتد زمن ردته موقوف على بقاء ملكه في الراجح عند الفقهاء، وهذا ما أيّده الباحث.

٣- إن وجوب الزكاة في مال المرتد يعطي الدولة حق متابعة أخذ الزكاة منه.

المقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. فإن الزكاة عبادة من عبادات الإسلام وأركانه الخمسة التي قام عليها بناؤه، شأنها في ذلك شأن الشهادتين والصلاة وصوم رمضان وحج البيت الحرام.

وقد فرضها الله على الأغنياء بقوله سبحانه ﴿ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ﴾ (التوبة، آية ١١) وقوله ﴿ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقٞ مَّعۡلُومٞ ۝ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ (المعارج، الآيتان ٢٤-٢٥)، وأكدها رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي رواه مسلم عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنهما "بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحج البيت، وصوم رمضان" (١، ج١، ص ١٤٧، حديث رقم ٢١) حقاً واجباً في أموالهم لصالح الفقراء والمساكين، ليكون في إخراجها مواساة لهم وتطهيراً لمال الأغنياء وتقرباً إلى الله وتحقيقاً للتكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي.

وقد توعد الله سبحانه وتعالى الذين يمتنعون عن إخراجها بالعذاب الأليم يوم القيامة بقوله: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ۝ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ وَجُنُوبُهُمۡ وَظُهُورُهُمۡۖ هَٰذَا مَا كَنَزۡتُمۡ لِأَنفُسِكُمۡ فَذُوقُواْ مَا كُنتُمۡ تَكۡنِزُونَ ۝ ﴾ (التوبة، الآيتان ٣٤-٣٥) لما في عدم إخراجها من مخالفة عظيمة لله سبحانه، وضياع لحقوق الفقراء والمساكين وغيرهم ممن ورد ذكرهم، ومنع لتحقيق التكافل الاجتماعي في المجتمع الإسلامي، مما ينعكس سلباً على حياة المجتمع المسلم برمته.

وقد وضع الإسلام شروطاً لوجوب الزكاة الشرعية من المطالبين بها، ومن أهمها: أن يكون المزكّي مسلماً، ولكن قد يرتد المسلم عن دينه ويخرج عن ملة الإسلام بموجب التصرف الذي يؤدي إلى ذلك شرعاً واثبته القضاء وأقره. فهل تسقط عنه الزكاة حينئذ، خاصة إذا كانت قد وجبت عليه قبل ردته؟ وبعبارة أخرى فهل للردة أثر على وجوب الزكاة نفسها؟

وماذا لو كانت الردة هروباً، ألا يضرّ ذلك بحقوق الفقراء والمساكين. وينعكس سلباً على المجتمع المسلم؟

فهل يتعارض أخذ الزكاة من المرتد مع اشتراط كون المزكي مسلماً؟

وإذا قلنا بأنه لا أثر للردة على وجوب الزكاة. فهل للدولة حق متابعة المرتد وأخذ الزكاة من ماله تحقيقاً للتكافل الاجتماعي أم لا؟

هذه التساؤلات دفعتني إلى كتابة هذا البحث وقد سميته "**زكاة مال المرتد في الإسلام**".

وفكرة البحث وإن ذكرها الفقهاء في كتبهم ولكن لم يتناولها الباحثون بالتفصيل الذي أطرحه ولا بالمنهجية التي أعرض لها.

ولذا عمدت إلى الكتابة فيه. إيضاحاً لهذا الموضوع، وإخراجاً له من بطون الكتب الفقهية، وإظهاراً لقدرة الفقه في معالجته لأدق التفاصيل المتعلقة بحياة الناس لتنسجم مع مقاصد التشريع فيه، وتعزيزاً لحكمة تشريع الزكاة في تحقيق التكافل الاجتماعي، وإبرازاً للضرر الذي يتعرض له المنتفعون بالزكاة إذا لم تؤخذ من المرتدين، وإحياء لحكم شرعي غفل الناس عنه بعد أن تعطل العمل بالأحكام الشرعية في كثير من البلاد الإسلامية.

وأما عن منهجي في البحث، فقد اعتمدت على المنهج الاستقرائي حيث تتبعت مسائله وأبرزتها وأجريت مناقشات فقهية حولها وبينت الراجح منها حسب قواعد أهل العلم في ذلك.

وأما مصادري في البحث فقد رجعت إلى كتب المذاهب الفقهية وبخاصة الأربعة المشهورة، وإلى الكتب الفقهية الحديثة المتعلقة بالموضوع، كما رجعت إلى المعاجم اللغوية.

وأما خطتي في البحث فقد كانت على النحو التالي:

المطلب الأول: مفهوم الزكاة والردة.

المطلب الثاني: زكاة المال الذي حال عليه الحول يوم ردته.

المطلب الثالث: زكاة مال المرتد زمن ردته.

والله أسأل أن يجعل عملي خالصاً لوجهه الكريم، إنه سميع مجيب،،،،،

الباحث

المطلب الأول: مفهوم الزكاة والردة: وفيه نوعان

الفرع الأول: مفهوم الزكاة في اللغة والاصطلاح

أولاً: الزكاة لغة: الزكاة لفظ مشترك يطلق على عدة معان منها:

(٢، ج ١٤ ص ٢٨٧، ٣ج١ ص ٢٩، ٣٩٨، ص ٢٧٣ مادة زكا).

١- النماء والزيادة: فيقال زكا الزرع إذا نما وازداد.

٢- الطهر: يقال زكّى الشيء أي طهره، ويقال زكّى نفسه: أي طهرها، ومنه قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ (الشمس آية ٩).

٣- المدح : فيقال زكّى نفسه إذا مدحها، ومنه قوله تعالى: ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ (النجم، آية ٣٢).

كما تأتي بمعان أخرى (٢، ج١٤ ص ٢٨٧، ٢٩، ص ٢٧٣ مادة زكا) تشير بمجموعها إلى النمو والزيادة والطهارة والبركة للشيء، فكأن المزكّي ينمو ماله ويزداد ببركة إخراجه ودعاء الآخذ له، كما تسمو روحه عن البخل والشّح وترقى إلى مصافّ الكرم والجود والخير والبركة، وفي ذلك كله خير له.

ثانياً: الزكاة اصطلاحاً: هي اسم لقدر مخصوص من مال مخصوص يجب صرفه لأصناف مخصوصة بشرائط (٤/ ج١، ص ٣٦٨)، وعرفت أيضاً بأنها اسم لما يخرج عن مال أو بدن على وجه مخصوص (٣٢ ج١ ص ٣٤٥).

شرح التعريف الأول

قوله: اسم لقدر مخصوص: بيان بكون الزكاة مقداراً محدداً يلتزم به المزكّي وليس مقداراً عشوائياً دون تحديد.

وقوله من ماله: جنس في التعريف يشمل كل ما يملكه الإنسان من أموال، كما يدل على أن القدر الذي يلتزم به المزكّي ينبغي أن يكون مالاً.

وقوله مخصوص: قيد لبيان جنس الأموال التي تجب فيها الزكاة: وهي: النقدان والماشية والزروع والثمار وعروض التجارة والمعادن والركاز.

وهو قيد أيضاً خرج به زكاة البدن (زكاة الفطر) لأنه لو قصدها في التعريف لأضافها إليه.

وقوله: يجب صرفه: بيان للغاية من جمع هذا القدر المخصوص من المال وهو صرفه وليس إدّخاره.

وقوله، لأصناف مخصوصة: قيد لبيان الجهة التي يجب أن يصرف لها القدر المخصوص من المال، فلا يستحقه إلا أفراد تلك الأصناف الذين حددّتهم آية التوبة في قوله تعالى : "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل" (التوبة الآية ٦٠).

وقوله بشرائط: قيد لبيان:

أ) أن هذا القدر من المال لا يلزم المزكّي إلا إذا توافرت فيه شرائط مخصوصة، منها ما يتعلق بالمزكّي من وجوب كونه مسلماً حراً مالكاً للمال ملكية تامة، ومنها ما يتعلق بالمال من وجوب بلوغه النصاب الشرعي وحولان الحول والسوم –بالنسبة للماشية- .

ب) أن الأصناف التي تصرف إليهم الزكاة هم ثمانية كما حددّتهم آية التوبة، ولا تصرف لهم إلا إذا توافرت – أيضاً- شرائط مخصوصة بهم. فالزكاة على ذلك تطلق على المقدار من المال الذي أوجبه الله تعالى في مال الأغنياء لمستحقيها شرعاً عند توافر الشروط الخاصة بذلك. وبهذا تكون الزكاة حقاً واجباً على الأغنياء وليس منّة يمنّون بها على مستحقيها شرعاً.

هذا، ولما كان القصد من التعريف إظهار مفهوم الزكاة وحقيقتها كمدخل للبحث، لذا فإنني اكتفي به رغم وجود تعريفات أخرى للمذاهب[*]؛ لم أقم بمقارنتها قصداً، لأنها في جوهرها لا تخرج عن هذا التعريف، ومنعاً من خروج البحث عن مجاله.

(*) عرف الحنفية الزكاة بأنها: إيتاء جزء من النصاب الحولي إلى الفقير. (١١ ج٢ ص ١١٢). وعرفها المالكية بأنها: إخراج جزء مخصوص من مال مخصوص بلغ نصاباً لمستحقه.... (١٧ ج١، ص ٤٣٠). وعرفها الحنابلة بأنها: حق يجب في المال (١٠ ج٣ ص ٣٧٨). وجاء في كشاف القناع أنها حق واجب في مال مخصوص لطائفة مخصوصة في وقت مخصوص (٢١ ج٢ ص ١٦٦).

الفرع الثاني: مفهوم المرتد في اللغة والاصطلاح

أولاً: المرتد لغة: مأخوذ من الفعل ردد، قال ابن منظور الرد: صرف الشيء ورجعه، والرد مصدر رددت الشيء، ورده عن وجهه يرده رداً ومرداً وترداداً: صرفه.

وقد ارتد وارتد عنه: تحول وفي التنزيل: ﴿ وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ ﴾ (البقرة، الآية ٢١٧)، ومنه الردة عن الإسلام؛ أي الرجوع عنه، وارتد فلان عن دينه: إذا كفر بعد إسلامه، وقال أيضاً: الردة: الاسم من الارتداد، والارتداد: الرجوع، ومنه المرتد (٢، ج٣، ص ١٧٤، مادة ردد).

وقال ابن فارس: الرد: رجع الشيء: تقول رددت الشيء أردّه رداً، وسّمي المرتدّ بذلك لأنه ردّ نفسه إلى كفره (٥، ج٢، ص ٣٧٦، مادة ردد).

وقال البعليّ: المرتد لغة الراجع يقال: ارتدّ، فهو مرتد: إذا رجع (٦، ج ١١، ص ٣٧٨).

وعلى ذلك فإن المرتد في اللغة هو الراجع عن دينه.

ثانياً: المرتدّ شرعاً: هو من قطع الإسلام بنية كفر أو قول أو فعل سواء قاله استهزاء أو عناداً أو اعتقاداً (٤، ج٤، ص ١٣٣).

شرح التعريف

قوله: من قطع الإسلام: وصف لحال المرتد بأنه قطع إسلامه وتركه ورجع عنه بعد أن كان مسلماً، وعليه فلا يطلق على من لا يؤمن بالإسلام سابقاً انه مرتد بل هو كافر.

قوله: بنية كفر أو قول كفر أو فعل: قيد لبيان الأمور التي يتحقق بها قطع الإسلام والرجوع عنه وهي:

١- أن ينوي المرتد الرجوع عن الإسلام ويعزم على ذلك، إذ النية القصد إلى الشيء، وهي مدار تحديد العلاقة مع الله ويتوقف عليها صدق قبول الأعمال عند الله سبحانه.

٢- أن يتلفظ بألفاظ تدل على الكفر بالله سبحانه كأن ثلث أو سبّ الذات الإلهية ونحو ذلك.

٣- أن يفعل فعلاً يدل على كفره كأن يسجد لصنم أو يلقي القرآن على القاذورات ونحو ذلك.

قوله: قاله استهزاءً أو عناداً أو اعتقاداً: قيد لبيان الكيفية التي يتحقق بها قطع الإسلام وصدرت عنه من كونها:

وقعت استهزاء بالله أو ما جاء عن الله، أو استكباراً عليه وإصراراً على بطلانه، وذلك لقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَبِٱللَّهِ وَءَايَـٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُمْ تَسْتَهْزِءُونَ ۝ لَا تَعْتَذِرُوا۟ قَدْ كَفَرْتُم بَعْدَ إِيمَـٰنِكُمْ ﴾ (التوبة، الآيتان، ٦٥، ٦٦).

فالمرتد بناءً على ما تقدم هو الراجع عن دينه بقول كفر أو فعل كفر سواء أقاله استهزاء به أو إصراراً على بطلانه واعتقد ذلك من غير إكراه، فالمرتد بذلك قد حبط عمله وخسر الدنيا والآخرة إن مات على ذلك.

هذا، ولفقهاء المذاهب تعريفات أخرى للمرتد[*] لم أشأ إظهارها ولا مقارنتها لأنها لا تخرج في حقيقتها عن هذا التعريف، ومنعاً من خروج البحث عن مجاله الأساسي وهو حكم الزكاة في مال المرتد بعد ثبوت ردته قضاء.

(*) عرف الحنفية المرتد بأنه الراجع عن دين الإسلام (٣١ ج١ ص ٤٧٨). وعرفه المالكية بأنه كفر المسلم بصريح أو لفظ يقتضيه، أو فعل يتضمّنه كإلقاء مصحف بقذر وشدّ زنّار (١٧ ج٤، ص ٣٠١). وعرفه ابن قدامة الحنبلي بأنه الراجع عن دين الإسلام إلى الكفر (١٠ ج١٢ ص ١٠١) وزاد على هذا التعريف شمس الدين البعلي الحنبلي: إما نطقاً أو اعتقاداً أو شكاً أو يحصل بالفعل (٦ ج ١١، ص ٣٧٨).

المطلب الثاني: زكاة المال الذي حال عليه الحول يوم ردّته

اتفق الأئمة الأربعة على أن الكافر إذا أسلم لا يطالب بالزكاة الشرعية (٧ ج٢ ص ٢١٨، ٨، ص ١١٥، ٩، ج٥، ص ٢٣٨، ١٠ ج٣، ص ٣٨٣)، كما اتفقوا على أنه إذا ارتد قبل أن يحول الحول على ماله – البالغ النصاب- أنه لا زكاة عليه لفقده شرطاً من شروط وجوب الزكاة وهو حولان الحول (١١ ج٢ ص ١١٢، ٨ ص ١١٥، ١٢، ج١، ص ١٤٠، ١٠ ج٣، ص ٣٨٢).

ولكن إذا ارتد المسلم عن دينه وكان قد حال الحول على ماله ووجبت فيه الزكاة ثم رجع إلى الإسلام، فهل تجب الزكاة في ماله أم تسقط عنه؟

اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: تجب على المرتد زكاة ماله وقت ردته ولا تسقط عنه أسلم أم لم يسلم، وبه قال الشافعية (٩ ج ٥ ص ٣٢٨، ١٣ ج١ ص ٢٦٢، ١٤ ج ٣ ص ٧، ١٥ ج٢ ص ٣٦٨)، والحنابلة في قول (١٩ ج ٣ ص ٥، ٢٣ ص ٢٠، ٢٤، ج١ ص ٩٧، ٢٥ ج ٢ ص ٧٢٨).

القول الثاني: لا تجب على المرتد زكاة ماله وقت ردته وتسقط عنه أسلم أو لم يسلم، وبه قال الحنفية (٧ ج٢ ص ٢٨١، ١٦ ج ٢ ص ٢١٨، ٢٣ ص ٢٠، ٢٤، ج١ ص ٩٧، ٢٥ ج ٢ ص ٧٣٨)، والمالكية (١٧ ج٤ ص ٣٠٥، ٣٠٤، ١٨، ج٢ ص ٢٥٢) والحنابلة في ظاهر المذهب (١٠ ج٣ ص ٣٨٣، ١٩ ج٣ ص ٥).

الأدلـــــــــة

أولاً: استدل أصحاب القول الأول الموجبون الزكاة في مال المرتد بالمعقول بوجوه منها:

١- إن الزكاة حق ثبت وجوبه في ماله فلم تسقط بردته كالنفقات والغرامات، بمعنى أن الزكاة حق واجب على المرتد لا يسقط عنه بسبب ردّته ما دام أنه قد ثبت عليه قبل ردّته، كما لا تسقط ما ترتب عليه من نفقات وغرامات للغير ولو ارتدّ عن الإسلام سواء بسواء (٢٠ ج٥ ص ١٨٧).

٢- أن حق الزكاة لا يسقط عنه مؤاخذة له على ردّته وخوفاً من أن تكون ردّته هروباً من الزكاة، وزجراً لغيره من أن يعملوا مثله. وحفاظاً على حق الفقراء والمساكين في ماله (١٤ ج٣ ص ٧ وبتصرف).

٣- أن حق الزكاة لا يسقط عنه قياساً على إطعامه المساكين في كفارة اليمين فإنه يصح منه ولو ارتدّ، خلافاً للصوم فلا يصح منه لأنه عبادة عملية بدنية يشترط فيه الإسلام (١٥ ج٢ ص ٣٦٨).

المناقشة

واعترض على دليل المعقول بأن الزكاة قربة محضة مفتقرة إلى نية وهذا لا يصحّ من الكافر الأصلي وكذا المرتد (١٦ ج ٢ ص ٢١٨).

الجواب

وأجيب عن اعتراضهم، بأن الزكاة وإن كانت قربة إلى الله لكنها حق واجب أوجبه الله للفقراء والمساكين في مال الأغنياء (٩ ج٥ ص ٣٢٨)، ولو منعناه لحكمنا بعدم إخراج الزكاة في مال المرتد إذا مضى حولٌ على ردتّه رغم بقاء ملكه، وهذا لا نسلم لكم فيه لأنه امتناع عن حق ثبت وجوبه، إضافة إلى أن منعه يعطي فرصة لضعاف الإيمان على الردة هروباً من الزكاة.

ثانياً: واستدل أصحاب القول الثاني المانعون الزكاة في مال المرتد بالمعقول بوجوه، منها:

١- أنه بردته أصبح غير مخاطب بالفروع كالكافر الأصلي لا يلتزم بشيء، إذ الزكاة عبادة تفتقر إلى نية وهو غير أهل لها، ولو عاد إلى الإسلام فلا يطالب بشيء من العبادات أيام ردته تماماً كالكافر الأصلي إذ الإسلام يجُبّ ما قبله، وكذا لو مات المرتد فإن ورثته لا يطالبون بإخراج الزكاة، لأن بقاء الإسلام شرط لوجوب الزكاة عليه، فإذا انتفى عنه الإسلام بردته ارتفعت عنه الزكاة (١٦ ج٢ ص ٢١٨، ٧ ج٢، ص ٢٨١، ١١ ج٢، ص ١١٥، ١٩ ج ٣، ص ٥، ٢١ ج٢، ص ١٦٨).

٢- أنه إذا قتل بسبب ردته أو مات قبل قتله فإن أمواله تصبح فيئاً محله بيت مال المسلمين، فلا يرثه ورثته ولو كانوا كفاراً ارتد لدينهم، ولذا تسقط عنه الزكاة (٢٢ ج٧، ص ١٣٦، ٧ ج٢، ص ٢٨١، ١٧ ج٤، ص ٣٠٤).

القول الراجح

بعد استعراض لأدلة الفريقين ومناقشتها تبين لي رجحان ما ذهب إليه الشافعية أصحاب القول الأول الموجبون الزكاة في مال المرتد لقوة أدلتهم وسلامة حجتهم، ولأن فيه سداً لباب الذرائع حيث يغلق الباب أمام ضعاف الإيمان من الردة هروباً من الزكاة كما حصل مع المرتدين أيام سيدنا أبي بكر الصديق رضي الله عنه (١ ج١ ص ١٦٣ كتاب الإيمان حديث رقم ٣٢، ٣٠ ج ٤ ص ١٤٣، ٢٤ ج١ ص ٨٠)، وهروباً من حقوق الآخرين المترتبة في أموالهم، فكان في إيجاب الزكاة عليهم سداً لهذا الباب وزجراً لمن تسول له نفسه هذا الأمر وحفاظاً على حقوق الغير من غرامات ونفقات وكذا حق الفقراء والمساكين في مال الأغنياء وحرصاً على تحقيق الحكمة من الزكاة وهو تحقيق التكافل الاجتماعي في المجتمع.

وأما قياس الفريق الثاني المرتد على الكافر الأصلي من حيث إن الزكاة حق والكافر لم يلتزمه فلا زكاة عليه كما لا يلزمه ضمان المتلفات، فإن هذا قياس مع الفارق، لأن الكافر الأصلي لم يلتزم بشيء أصلاً ولم يخاطب بالفروع الشرعية، والإسلام يَجُبُّ ما قبله، بخلاف المرتد فإنه بإسلامه ذاق حلاوة الإسلام، والتزم حدوده وعرف أحكامه فيلزمه ما يلزم المسلم من أحكام، فإذا ما خرج عن الإسلام فإنه وإن خان الأمانة بردته إلا أن حقوق الغير في ماله لا تسقط وتبقى في ذمته خاصة وجوب النفقات وضمان المتلفات، وكذا زكاة ماله التي وجبت عليه قبل ردته فهي حق ثابت للفقراء والمساكين، ولو قلنا بغير ذلك لفتح المجال أمام ضعاف الإيمان بالردة هروباً مما عليهم من التزامات- كما تقدم- والله أعلم.

المطلب الثالث: زكاة مال المرتد زمن ردته

إذا ارتد المسلم عن دينه ولم يقتل حداً وطالت مدة ردته حتى بلغت حولاً وتكونت لديه ثروة مالية تزيد عن النصاب خلال ردته، فإما أن يعود إلى الإسلام، وإما ألا يعود.

فإن لم يعد إلى الإسلام فلا تجب عليه زكاة باتفاق الأئمة الأربعة (٧ ج٢ ص ٢٨١، ١٦ ج٢ ص ٢١٨، ١٧ج٤ ص ٣٠٤، ٨ ص ١١٥، ١٣ ج١ ص ٢٦٢، ١٩، ج٣ ص ٥)، لأنه تبين بردته وموته على الردة أن المال قد خرج عن ملكه من حين الردة وصار فيئاً محله بيت مال المسلمين.

القول الثالث: أن حكم الزكاة مبني على حكم ملكيته لماله من حيث بقاؤه أو زواله، حسب التفصيل الآتي:

أولاً: لا زكاة عليه إن قلنا بان ملكيته لمالـه تزول بالردة، وهو وجه للشـافعية (٢٦ ج٢ ص ١٤٩، ٩ ج٥، ص ٣٢٨، ٢٠ ج٥، ص ١٨٧) ورأي الحنابلة (١٩ ج٣، ص ٥).

ثانياً: يجب عليه الزكاة إن قلنا ببقاء ملكيته لماله أثناء الردة، وبه قال بعض الشافعية (٢٦ ج٢ ص ١٤٩، ٢٠ ج٥، ص ١٨٧) ورواية عند الحنابلة (١٩ ج٣، ص ٥).

ثالثاً: أن وجوب الزكاة موقوف على ملكه لماله فإن رجع إلى الإسلام حكمنا بأنه لم يزل ملكه فتجب عليه الزكاة وإن لم يرجع حكمنا بأنه قد زال ملكه فلا تجب عليه الزكاة، وبه قال الشافعية في الأصح عندهم (٩ ج٥، ص ٣٢٨، ٢٠ ج٥، ص ١٨٧، ٢٥ ج٢، ص ٧٣٨، ٢٧، ج٢، ص ٧٢٨)، وهو رواية عند الحنابلة (١٩ ج٣ ص ٥).

الأدلـــــــة

استدل أصحاب القول الأول القائلون بأنه لا تجب على المرتد زكاة وتسقط عنه، بالقياس، فقالوا:

١- بأن حال المرتد حال الكافر في التعامل بجامع عدم مخاطبة كل منهما بالفروع، فلو أسلم المرتد لا يخاطب بشيء من العبادات أثناء ردته.

٢- أن الإسلام شرط لإخراج الزكاة فلو ارتد بعد وجوبها سقطت عنه كما لو مات (١٦ ج٢ ص ٢١٨).

المناقشة

واعترض على قياسهم هذا كما تقدم في المسألة السابقة من هذا البحث بأنه قياس مع الفارق لأن الكافر الأصلي غير مخاطب بالفروع الشرعية والإسلام يجّب ما قبله، بخلاف المرتد الذي يعتبر خائناً للأمانة بردته، ولا تسقط عنه حقوق الآخرين المالية وإلا لفتحنا الباب أمام ضعاف النفوس ليهربوا من الزكاة.

- واستدل أصحاب القول الثاني القائلون بوجوب الزكاة على المرتد قطعاً، بالقياس، فقالوا: بأن حقوق الغير على المرتد من نفقات وغرامات لا تسقط بردته (٩ج٥، ص ٣٢٨) وكذلك الزكاة لا تسقط عنه سواء بسواء بجامع ان كلاً منهما حق يلزمه.

المناقشة: واعترض على قياسهم هذا بأنه قياس مع الفارق، إذ أن حق الغير لزمه قبل الردة وهو حق العباد (٢٠ ج٥، ص ١٨٧ وبتصرف).

وأما الزكاة بعد الردة فلم تلزمه قبل الردة، كما أنه في الأصل حق الله، وحق العباد مقدم على حق الله، كما أن تكليفه بالزكاة في هذه الحالة تكليف في غير محله لأنه غير مخاطب بالتكاليف الشرعية وهو مرتد.

- واستدل أصحاب القول الثالث القائلون بأن حكم الزكاة حكم بقاء ملكه لماله، بالمعقول، فقالوا:

١- أنه إذا حكمنا بزوال ملكه أثناء الردة فإنه لا زكاة عليه، لأنه لم يعد يملكه، وبالتالي لا يكون مكلفاً في هذه الحالة بإخراج الزكاة وإلا كان تكليفاً بما لا يطيق.

٢- أنه إذا حكمنا ببقاء ملكه أثناء الردة فإنه تجب عليه الزكاة لأنه حق التزمه بالإسلام فلم يسقط بالردة كحقوق الآدميين.

٣- أنه إذا رجع إلى الإسلام حكمنا ببقاء ملكه لماله فوجبت عليه الزكاة ولم تسقط عنه كحقوق الآدميين، وإن لم يرجع فلا زكاة عليه لأن ملكه لماله قد زال، وفي

وجوب الزكاة عليه حينئذ تكليف في غير محله، وهو الأصح عند الشافعية (٩ ج ٥، ص ٣٢٨).

القول الراجـــح

بعد استعراض أقوال الفقهاء وأدلتهم في هذه المسالة تبين لي رجحان ما ذهب إليه الشافعية في الأصح عندهم من أن وجوب الزكاة موقوف على بقاء ملكه لماله، لقوة دليلهم وسلامة حجتهم، ولأنه يتفق مع مقاصد التشريع وقواعده من حيث لا تكليف للإنسان بما لا يطيق وأن المشقة تجلب التيسير، فإذا زال عن المرتد ملكه أثناء ردته فكيف توجب عليه الزكاة؟ ففي هذا ولا شك تحميل له بما لا يطيق، وأما إذا بقي ملكه ولم يزل عنه ورجع إلى الإسلام فإنه يجب عليه إخراج الزكاة، إذ ليس في ذلك تكليف له بما لا يطيق بل فيه تحقيق للعدالة، حيث إنه كما يبقى ملتزماً بما عليه من نفقات وغرامات للغير حفاظاً على حقوقهم وعدم ضياعها عليهم، فإنه يبقى كذلك ملتزماً بحق الزكاة الثابت شرعاً في ماله للفقراء والمساكين ولا تسقط عنه لبقائها في ذمته.

ولا شك أن في ذلك تحقيقاً لمصالح الفقراء والمساكين وإبقاء لمصدر من مصادر التكافل الاجتماعي في المجتمع، وانسجاماً مع كون الله تعالى : "جعل الأموال وسائل إلى مصالح دنيوية وأخروية" (٢٨ ج١ ص ٢٠٠).

وهذا يقتضي بل يلزم أن تقوم الدولة بمتابعة أخذ الزكاة من المرتد لبيان هيمنتها وسيطرتها على أفراد المجتمع، ولبيان قدرتها على متابعة الحفاظ على حقوق الله التي أوجبها على العباد ومنها الزكاة، وعلى قدرتها في الحفاظ على الإسلام ومنع العابثين والمستهزئين به من فعل ذلك، فهي بذلك العمل بمثابة الحارس الأمين على حقوق الفقراء والمساكين والرادع لكل من تسول له نفسه من الناس من العبث بالإسلام فيرتد عنه هرباً من دفع الزكاة، والله أعلم. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى أله وصحبه أجمعين.

المراجــــــع

[١] النووي، الإمام محيى الدين بن زكريا بن شرف (*صحيح مسلم بشرح النووي*) ط٣، بيروت، دار الخير ١٤١٦هـ ١٩٩٦، *كتاب الإيمان باب بيان أركان الإسلام ودعائمه العظام رقم ٢١*.

[٢] ابن منظور، العلامة أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (*لسان العرب*) ط٣، بيروت، دار صادر ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، (مادة زكا).

[٣] مصطفى ابراهيم وآخرون، (*المعجم الوسيط*)، مجمع اللغة العربية، القاهرة (مادة زكا).

[٤] الشربيني، الشيخ محمد الخطيب، (*مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*)، الناشر المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ د. ت.

[٥] ابن فارس، أبو الحسين أحمد، (*معجم مقاييس اللغة*)، مادة ردد، ط١، بيروت- دار الجيل ١٤١١هـ/١٩٩١م.

[٦] البعلي، شمس الدين محمد أبو الفتح (*المطلع على أبواب المقنع*)، بيروت دار الكتب الإسلامية، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

[٧] ابن عابدين/محمد أمين (*حاشية ردّ المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار*)، دمشق، ط، دار الفكر، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

[٨] ابن جزيّ، محمد بن أحمد الغرناطي، (*قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية*) بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٩م.

[٩] النووي، أبو زكريا محيي الدين بن شرف (*المجموع شرح المهذب*)، ط، دار الفكر، د. ت.

[١٠] ابن قدامة، الشيخ المقدسي (*المغني والشرح الكبير*)، القاهرة، ط دار الحديث ١٤١٦هـ- ١٩٩٦م.

[١١] ابن همام، الإمام كمال الدين محمد عبد الواحد، (*شرح فتح القدير*)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

[١٢] الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، (*المهذب*)، مصر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

[١٣] الباجوري، الشيخ الباجوري (*حاشية الباجوري على ابن قاسم الغزي*) مصر، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت.

[١٤] البجيرمي، الشيخ سليمان بن محمد بن عمر الشافعي (*البجيرمي على الخطيب*) ط١- بيروت- دار الكتب العلمية ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.

[١٥] الأنصاري، القاضي أبو يحيى زكريا، (*أسنى المطالب شرح روض الطالب*)، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

[١٦] ابن نجيم، العلامة زين الدين الحنفي، (*البحر الرائق شرح كنز الدقائق*)، بيروت، ط، دار المعرفة، د. ت.

[١٧] الدسوقي، الشيخ شمس الدين محمد عرفة (*حاشية الدسوقي على الشرح الكبير*)، مصر، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

[١٨] العدوي، الشيخ علي الصعيدي، (*حاشية العدوي على الرسالة*)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

[١٩] المرداوي، علاء الدين أبي الحسن بن سليمان (*الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*) ط٢، دار إحياء التراث العربي ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

[٢٠] الرافعي، الشيخ سالم عبد الغني، (*مختصر المجموع شرح المهذب*)، ط١، جدة، مكتبة السوادي للتوزيع، ١٤١٥هـ- ١٩٩٠م.

[٢١] البهوتي، الشيخ منصور بن يونس (*كشاف القناع*)، بيروت، ط دار الفكر، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

[٢٢] الكاساني، الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود، (*بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*)، بيروت، ط٢، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

[٢٣] عقلة، د. محمد، (*أحكام الزكاة والصدقة*)، ط١، عمان، مكتبة الرسالة، ١٤٠٢/١٩٨٢م.

[٢٤] القرضاوي، يوسف، (*فقه الزكاة*)، ط٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

[٢٥] الزحيلي، د. وهبة، (*الفقه الإسلامي وأدلته*)، ط٣، دمشق، دار الفكر ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

[٢٦] النووي، الإمام أبو زكريا محي الدين بن شرف الدين (*روضة الطالبين وعمدة المفتين*) بيروت، ط٢، المكتب الإسلامي، ١٩٩١م/١٤١٢هـ.

[٢٧] عودة، عبد القادر، *(التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي)*، ط٦، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

[٢٨] ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز *(قواعد الأحكام في مصالح الأنام)*، ط، بيروت، دار الكتب العلمية، د. ت.

[٢٩] الرازي، الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، *مختار الصحاح مراجعة لجنة من تحقيق التراث* بدار الكتب المصرية، د. ت.

[٣٠] الشوكاني، الإمام محمد بن علي بن محمد، *نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار من أحاديث سيد الأخيار)*، ط٤، القاهرة، دار الحديث سنة ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

[٣١] الحصكفي، محمد علاء الدين، *شرح الدر المختار*، مصر، مطبعة صبيح وأولاده، د. ت.

[٣٢] الشرقاوي، الشيخ الشرقاوي، *(الشرقاوي على التحرير)*، *(حاشية الشيخ الشرقاوي على شرح التحرير لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري)*، مصر، مطبعة إحياء الكتاب العربية، لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت.

The Zaka'a of Abjurer Money in Islam

Fathallah Aktham Tuffaha

Assistant professor – Department of Jurisprudence & Its sources, Faculty of Jurisprudence & Low Studies – Al-Abait University – Mafraq - Jordon

Abstract. This research presents a side issue from the Zaka'a a Juristic issue namely, the Zaka'a of the abjurer money, clarifying the related issues such as the concept of Zaka'a after his abjuration is judged: abjuration & the zaka'a of the abjurer before the time of his abjuration. This issue has been studied comparatively with other four well known sects, presenting proofs & weighting favorably what is in valid according to the rules of experts in the field, clarifying its impacts on social solidarity in society.

The Research Revealed That:

1. The necessity of Al-Zaka in the abjurer money at his abjuration time is outweighing by jurisprudents, and that what the researcher has confirmed.
2. The necessity of Al-Zaka in the abjurer money at his abjuration time depends on remaining of his ownership as outweighing by jurisprudents, and that what the researcher has confirmed.
3. The necessity of Al-Zaka in the abjurer money gives the right of following obtaining Al-Zaka from him.

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ٦٩- ١١١ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

نظرات في الإعجاز القرآني والتحدي

عيسى بن ناصر الدريبي

الأستاذ المساعد في قسم الدراسات القرآنية في كلية المعلمين بالرياض، بجامعة الملك سعود،

وعضو الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٢/٢١هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/٨/١٩هـ)

ملخص البحث. هدف هذا البحث هو: تحديد مصطلح إعجاز القرآن، وما الوجه الحقيقي لإعجاز القرآن الذي تحدى الله به العرب. وقد تطرقت لهذا الموضوع من عدة عناصر ومقدمات، منها: تعريف المعجزة، وشروطها، ثم تحدثت عن نشوء فكرة الإعجاز وتطورها، وبينت باختصار تأثر وجوه الإعجاز بالاتجاه العقدي. ثم استعرضت أوجه الإعجاز عند السابقين والمعاصرين.

ثم خلصت الدراسة لوقفة تحليلية للأوجه التي يذكرها العلماء لإعجاز القرآن، وتوصلت إلى أن:

١- أن الوجه الإعجازي في القرآن هو الذي يتحقق في كل سورة، من سوره، وهو الذي به تحدى الله العرب أن يأتوا بمثله، وهو الإعجاز البياني في نظم القرآن وأسلوبه وفصاحته وبلاغته ومعانيه.

٢- أن بقية الأوجه التي يذكرها العلماء السابقون والمعاصرون -غير هذا الوجه- ليست من أوجه إعجاز القرآن التي تحدى الله بها العرب الذين خوطبوا بالقرآن؛ لأنها تعتمد على إثبات وتقرير

أن هذا القرآن هو من عند الله، بدليل ذكر هذه الحقائق والمغيبات التي يعجز أن يأتي بها محمد صلى الله عليه وسلم.

مقدمـــــــــــة

الحمد لله الذي أنزل الفرقان على عبده حجة وبرهاناً، ونوراً وهدى، المعجزة الخالدة، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فهذا بحث مختصر عن مسألة وجه الاعجاز الذي تحدى الله به العرب.

وموضوعه حول أوجه إعجاز القرآن عرض ومناقشة، مع مقدمة مختصرة عن المعجزة وشروطها.

وأهمية ذلك نابعة من أن الدارس لأوجه إعجاز القرآن قديماً وحديثاً يلحظ كثرة الأقوال وتعددها، مع أن كثيراً منها لا يدخل عند التحقيق في وجه إعجاز القرآن المتحدى به.

فأردت من هذا البحث المختصر وقفة علمية لتحرير مفهوم وجه إعجاز القرآن، وتحديده مع دراسة نقدية سريعة للأوجه المتعددة التي يذكرها الباحثون في إعجاز القرآن وناقشت كل ما يتعلق بذلك من اشتراط العلماء لشرط التحدي في المعجزة، والفرق بين الإعجاز والتحدي.

مراعياً الاختصار في عرض أهم الأوجه كما ذكرها العلماء مرتباً ذلك تاريخياً، وهدفي من هذا البحث هو: تحديد وتحرير وجه إعجاز القرآن.

وسعيت فيه جهدي للخروج بنتيجة علمية في بيان ذلك.

وختاماً: فما كان في هذا البحث من صواب فمن الله وحده، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي والشيطان والله تعالى أعلم.

تعريف المعجزة

لغة: من أعجز وعجز، قال ابن فارس: العين، والجيم، والزاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على الضعف، والآخر على مؤخر الشيء. [١ : جـ٤، ص٢٣٢- ٢٣٣].

وفي لسان العرب: العجز نقيض الحزم، والعجز: الضعف. [٩: ص٥٧].

وفي المفردات: أن هذا اللفظ صار في التعارف اسماً للقصور عن فعل الشيء، وهو ضد القدرة [٣: ص٥٤٧]، قال تعالى: ﴿ أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَـٰذَا ٱلْغُرَابِ ﴾ [سورة المائدة، الآية ٣١].

اصطلاحاً: أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدي، سالم من المعارضة يظهره الله على يد رسله [٤ : جـ١ ، ص٦٩] و [٥ : جـ٢ ، ص١٠٠١].

شروط المعجزة

ذكر بعض العلماء كالقرطبي أن شروط المعجزة خمسة [٤ : جـ١ ، ص٦٩- ٧١]، وزادها آخرون إلى سبعة.

وهي:

١- أن تكون أمراً خارقاً للعادة.

٢- أن تكون من صنع الله.

٣- أن تكون موافقة للدعوى.

٤- سلامتها من المعارضة.

٥- التحدي بها.

٦- أن يستشهد بها مدّعي الرسالة على الله عز وجل.

٧- أن تكون مقارنة للدعوى غير متقدمة عليها [٦ : ص١٢١-١٢٢] و[٧: ص١٥-١٧].

وأقف هنا مع شرط يؤكد ما سأشير إليه لاحقاً –إن شاء الله– وهو شرط : التحدي بها. فإن هذا الشرط يحصر إعجاز القرآن في أن يكون وجهه هو الذي تحدى الله به العرب.

وهو الإعجاز البياني في نظم القرآن وفصاحته وبلاغته.

وعلى هذا فما ذكره العلماء في تعداد أوجه إعجاز القرآن – من الوجوه الكثيرة حتى كادوا أن يدخلوا أغلب العلوم والفنون في إعجاز القرآن، ومن ذلك الإعجاز العلمي– لا يدخل في إعجاز القرآن، لهذا السبب فإن الله لم يتحد به العرب.

وسيأتي مزيد تفصيل لذلك عند حديثي عن أوجه إعجاز القرآن.

لكل نبي معجزة

قضت سنة الله أن يؤيد رسله بآيات ومعجزات دالة على صدقهم، تميزهم عن بني قومهم، شاهدة لهم على أنهم رسل الله.

وكان من حكمة الله في ذلك أن كانت معجزة كل نبي من جنس ما برع فيه قومه، ليكون أبلغ في الدلالة على صدقه، وأقوى في التحدي لهم أن يأتوا بمثل ما جاء به.

"وعلل أكثر العلماء ذلك بما نسميه نحن أثر البيئة ومقتضياتها، فقالوا: إن معجزة كل نبي كانت من جنس الفن الذي اشتهر في قومه إلى عهده، ولذلك كانت معجزة موسى من جنس السحر ومعجزة عيسى من جنس الطب، لأنهما الفنان الذائعان في عهديهما، وجاءت معجزة النبي –صلى الله عليه وسلم– من جنس الفن الذي اشتهر به العرب، وبلغوا به الذروة، وكانوا يتفاخرون به ويسامي بعضهم بعضاً وهو من البيان" [٨ : ص١٣].

وقد ذكر بعض العلماء -كالسيوطي- أن أكثر معجزات بني إسرائيل كانت حسية، لبلادتهم وقلة بصيرتهم. وأكثر معجزات هذه الأمة عقلية لفرط ذكائهم، وكمال أفهامهم [٥ : جـ٢، ص١٠٠١].

وحقيقةً إن هذا القول من الإمام السيوطي -رحمه الله- فيه تجاوز، وحكمٌ على أمة بأكملها بما لا دليل عليه، وهذا التعليل الذي ذكره في سرّ كون معجزات بني إسرائيل حسية ومعجزة هذه الأمة عقلية غير معقول، والتعليل السابق الذي ذكره أكثر العلماء - وهو أن معجزة كل نبي كانت من جنس ما برع فيه قومه- هو تعليل منطقي واضح. وهو الذي يتوافق مع قوله -صلى الله عليه وسلم-: (ما من الأنبياء نبيّ إلا أُعطي ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحاه الله إليّ، فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً)[١].

فهذا الحديث يشير إلى أن المعجزة التي تكون حجة للنبي على قومه -على مثلها يؤمن البشر- ولعل من قوة الحجة عليهم في هذه المعجزة أن تكون من جنس ما برعوا فيه، والله أعلم.

نشوء فكرة الإعجاز وتطورها

حينما نزل القرآن على محمد - صلى الله عليه وسلم- تلقاه أصحابه باهتمام بالغ حفظاً ودراسة وتدبراً، وشغفوا به، كيف لا وهم أهل العربية، وقد نزل القرآن بلسان عربي مبين، بهر ببلاغته وفصاحته وأسلوبه كفار مكة، حتى إن بعضهم ليؤمن عندما يقرع سمعه آيات من هذا الذكر الحكيم[٢].

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب: كيفية نزول الوحي وأول ما نزل (٣٣٦/٣) برقم ٤٩٨١.

(٢) في مثل قصة سماع جبير بن مطعم لآيات من سورة الطور من رسول الله في صلاة المغرب.

ولم يكن المسلمون في عهد النبي –صلى الله عليه وسلم– ومن بعده من الخلفاء الراشدين، – لا سيما عهدي أبي بكر وعمر – يطيلون النظر في مسائل الدين، ولا يثيرون المتشابه، بل كانوا يسلّمون بكل القضايا العقدية من غير استطراد في جدل.

ثم بعد انتشار المسلمين في الفتوح، واختلاط العرب بغيرهم من أصحاب الثقافات نشأ جو من النقاش والجدل والمحاورات في مسائل عقدية كان لها أثرها الواضح في بداية الحديث عن المسائل العقدية كخلق القرآن، ومسائل الأسماء والصفات، يقول الدكتور محمد محمد أبو موسى: "وبقيت هذه القدرة الناقدة والمغروسة في طباعهم تعينهم على تمييز طبقات الكلام، يحذقون بها نقده، ويحكمون بها عياره، وهم في غُنْية عن النظريات والأصول المدروسة التي يتأسس عليها نقد الكلام تماماً، كما كانوا في غُنْية بصحة طباعهم، وسلامة ألسنتهم عن المعرفة النحوية والصرفية؛ ولهذا لم يتكلموا في وجه الإعجاز، ولم يلتفتوا إليه؛ لأن برهانه قائم في نفوسهم، ومضى الأمر على ذلك حتى تبدلت أحوال العرب، ولانت جلودهم، ونجم في مجتمع المسلمين أهل التشكيك، وجاهروا بالزيغ، وكثر القول في القرآن وإعجازه، واندست مقالة أهل الضلالة، وذكروا أن القرآن خلق في بعض الأجسام فمنها ابتدأ لا من عند الله، وضلَّ بذلك من ضلّ، وهلك من هلك" [٩: ص١٨–٢٠].

نشوء القول بالإعجاز

يختلف الباحثون في أسباب نشوء الحديث عن الإعجاز، ومن الذي أسس ذلك:

١- فيرى كثير من الباحثين [٨ : ص٣٩-٤٠] و[١٠ : ص١٩] و[٧ : ص٤٠] أن للمعتزلة[٣] والمتكلمين أثراً رئيساً في ظهور دراسات متعددة عن إعجاز القرآن. وكان ذلك في القرن الثاني.

فكان أول من أثار هذه القضية هو: واصل بن عطاء[٤] المتوفى سنة ١٣١هـ شيخ المعتزلة في البصرة، حينما قال: إن إعجاز القرآن ليس بشيء ذاتي فيه، وإنما هو بصرف الله تفكيرات الناس عن معارضته، ثم تبنَّى هذا القول النظّام[٥] المتوفى سنة ٢٣١هـ.

٢- ويرى آخرون: أن مسألة الإعجاز مستمدة من تأثر العرب بكتابي الخطابة والسفر لأرسطو، وبما ترامى إليهم من أصول النظرية الأدبية عند الهنود المرتبطة بإعجاز الكتاب الديني عندهم [١٢ : ص١٦٢].

٣- ويرى بعضهم: أن قضية الإعجاز والحديث عنهما إسلامية النشأة، يقول عبدالكريم مشهداني: "وكانت عقيدة المسلمين منذ نزول الوحي، فسمع الناس كلاماً لم يسمعوه من قبل، ثم استقر الأمر عقيدة راسخة تتوارثها الأجيال، فلما كان القرن الثالث بدأوا يدونونها ويحتجون لها كما فعل الجاحظ ومن جاء بعده" [١٣ : ص١٥].

---

(٣) المعتزلة هم: أتباع واصل بن عطاء، سموا بهذا الاسم لاعتزالهم مجلس الحسن البصري –رحمه الله- لما أنكر عليهم البدعة، أصولهم خمسة هي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. انظر: مقالات الإسلاميين ٣٣٧/١، والفرق بين الفرق ص٢٠-٢١، ومنهاج السنة ١٢٠/١.

(٤) هو: واصل بن عطاء الغزال البصري، رأس في المعتزلة، توفي سنة ١٣١هـ. انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٢٣٤-٢٤٣.

(٥) هو: إبراهيم بن سيار النظام المعتزلي البصري، شيخ المعتزلة، توفي سنة ٢٣١هـ. انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٢٦٤.

ولكن الرأي الأول هو الأقرب، فإن لنشوء الخلافات العقدية والحديث عن مسائل مثل: كلام الله هل هو صفة ذات أو صفة فعل، والحديث عن مسألة خلق القرآن أثراً كبيراً في الحديث عن إعجاز القرآن، وهل كان ذلك باللفظ أم كان بالمعنى، وهو مرتبط بالخلاف السابق – والله أعلم-.

وسبب آخر مهم كان له أثره في نشوء فكرة الحديث عن الدفاع عن القرآن ألا وهو: ما أُثير حول القرآن وإعجازه من استفهامات من بعض أصحاب الثقافات الذين تظاهروا بالدخول في الإسلام، فطعنوا في كتاب الله، وجالوا بعقولهم بناء على خلفياتهم السابقة وبأسلوب فلسفي في بعض قضايا العقيدة مثل: نبوة النبي، ومسألة تحدي القرآن للعرب.

يقول ابن قتيبة[٦]: "فحرفوا الكلم عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله، ثم قضوا عليه بالتناقض والاستحالة واللحن وفساد النظم، والاختلاف، وأَدْلوا في ذلك بعلل ربما أمالت الضعيفَ الغُمْر والحدث الغِرّ، واعترضت بالشبهه في القلوب وقدحت بالشكوك في الصدور" [٤: ص٢٢].

وقد تصدى علماء الإسلام من متكلمين ولغويين وغيرهم لهؤلاء فكتبوا في الدفاع عن القرآن من حيث بيان معانيه، ونظمه، وروعة أسلوبه.

وكتب أبو عبيدة[٧] المتوفى سنة ٢٠٤هـ كتابه "مجاز القرآن" جواباً لسؤال عن معنى آية: ﴿ طَلْعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ ﴾ [سورة الصافات، الآية ٦٥]، فأجاب عن

---

(٦) هو: عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري النحوي اللغوي، كان رأساً في العربية واللغة والأخبار وأيام الناس، صنف: إعراب القرآن، والمسائل والأجوبة. انظر: طبقات المفسرين (٢٥١/٢).

(٧) هو: معمر بن المثنى اللغوي البصري، مولاهم أبو عبيدة، أول من صنف "غريب الحديث"، من تصانيفه: غريب القرآن، مجاز القرآن. انظر: طبقات المفسرين (٣٢٦/٢).

السؤال وعزم على تأليف مجاز القرآن، وألّف الفراء[٨] "معاني القرآن"، وكتب ابن قتيبة كتابه "تأويل مشكل القرآن في الدفاع عن القرآن ضد الطاعنين عليه.

ثم توالت الدراسات والتأليف في بيان إعجاز القرآن في بداية القرن الثاني الهجرة وكان لقول واصل بن عطاء -شيخ المعتزلة في البصرة- أثر في بروز مصطلح إعجاز القرآن بقوله الذي ذكر فيه أن إعجاز القرآن ليس بشيء ذاتي فيه، وإنما هو بصرف الله تفكير الناس عن معارضته، وهو الذي تبناه فيما بعد النظّام.

ثم بدأ التأليف في إعجاز القرآن، كعلم مستقل، بياناً لأوجه إعجاز القرآن ويذكر بعض الباحثين [٨: ص٨] و[١٠: ص٢٠] و[٧: ص٤٢] أن أول كتاب حمل اسم إعجاز القرآن هو كتاب: إعجاز القرآن لمحمد بن زيد الواسطي[٩] المتوفى سنة ٣٠٦هـ.

ويرى د. حاتم الضامن [١٥: ص١٢٩] أن أول كتاب اشتمل عنوانه على كلمة الإعجاز، هو كتاب: إعجاز القرآن لمحمد بن عمر الباهلي البصري[١٠] المتوفى سنة ٣٠٠هـ.

ويقسم الباحثون الكاتبين في إعجاز القرآن عدة تقسيمات:

أحدها: بحسب عقيدة أو تخصص الكاتب، فالمتحدثون في إعجاز القرآن أصناف أربعة:

١- المعتزلة.

---

(٨) هو: يحي بن زياد بن عبدالله الديلمي، إمام العربية المعروف بالفراء. من تصانيفه: معاني القرآن، وغريب الحديث، توفي سنة ٢٠٧هـ. طبقات المفسرين (٣٦٧/٢).

(٩) هو: محمد بن يزيد الواسطي البغدادي المعتزلي، متكلم أخذ عن أبي علي الجبائي. طبقات المفسرين (٢٧٥/٢). ومعجم المؤلفين (١٠/٣١!).

(١٠) هو: محمد بن عمر بن سعيد الباهلي البصري. من كبار المعتزلة. من تصانيفه: الأصول في التوحيد، وإعجاز القرآن. توفي سنة ٣٠٠هـ. طبقات المفسرين (٢١٩/٢).

٢- المتكلمون.

٣- المفسرون.

٤- الأدباء.

في حين أن هناك من يجمع بين أكثر من وصف، فيكون من المعتزلة وهو من الأدباء كالجاحظ(١١)، وهناك من يجمع بين الاعتزال وعلم الكلام والتفسير كالزمخشري.

وتقسيم آخر مقارب له، يرى أنهم ثلاث فئات هم(١٢):

١- المتكلمون.

٢- المفسرون.

٣- الأدباء.

وهناك من تحدث عن المؤلفين في الإعجاز من حيث تقسيمهم إلى فئتين(١٣):

١- المعتزلة.

٢- الأشاعرة(١٤).

---

(١١) هو: عمرو بن بحر بن محبوب، أبو عثمان البصري المعتزلي، الأديب اللغوي، من تصانيفه: الحيوان، والبيان والتبيان، توفي سنة ٢٥٥هـ، وقيل ٢٥٠هـ. انظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص٢٧٥، وسير أعلام النبلاء ١١/٥٢٦.

(١٢) ممن قال بذلك: محمد حنيف فقيهي في كتابه: نظرية إعجاز القرآن عند الجرجاني.

(١٣) وهذا هو المنهج الذي سلكه د. منير سلطان في كتابه: إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة، فهو يقول: إن معظم الآثار التي دارت حول الإعجاز لمعتزلي أو لأشعري. ص٨.

(١٤) هم: أتباع مذهب أبي الحسن الأشعري قبل تحوله إلى معتقد أهل السنة. لا يثبتون من صفات الله تعالى إلا سبعاً هي: الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والسمع، والبصر، والكلام. ويؤولون البقية تأويلات عقلية. انظر: الملل والنحل ١/٩٧، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة ١/٩٠-٩٥.

وهناك تقسيم آخر للمؤلفين في الإعجاز من حيث الكتب التي تناولت الإعجاز بالحديث وهي :

أ) كتب الدفاع عن القرآن ضد طعن الطاعنين. مثل : صنيع أبي عبيدة في "مجاز القرآن".

والكتب التي تحدثت عن القضايا التي ثار حولها الجدل، مثل: ما يتصل بالنبوة والمعجزة.

ب) كتب مستقلة ألفت في الإعجاز كمصطلح على هذا الفن.

ج) كتب البلاغة.

د) كتب التفسير.

هـ) كتب السيرة.

أثر المعتزلة والمتكلمين في نشوء نظرية الإعجاز

تتفق آراء كثير من الباحثين [١١ : ص٢٨] و[٨ : ص٣٩-٤٠] و[١٠ : ص١٩] في إعجاز القرآن على أن للمتكلمين والمعتزلة أثراً في نشوء فكرة الحديث عن الإعجاز، فقد خضعت دراسة الإعجاز للتيارات العقدية التي ميزت تلك الفترة، فكانت هذه الدراسة تتأثر بالاتجاه العقدي الذي يدين به من يتصدى لدراسة إعجاز القرآن.

ولو أن الذين تناولوا دراسة هذه الناحية من القرآن مجمعون على أن القرآن معجزة وهو المعجزة الكبرى على صدق رسالة نبينا محمد –صلى الله عليه وسلم- ، ولكن اختلاف وجهات النظر كانت منصبة على وجوه هذا الإعجاز.

سبب اهتمام المعتزلة بإعجاز القرآن

ذكر بعض رؤوسهم أن سبب ذلك هو اعتمادهم في إثبات رسالة نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم- على معجزة القرآن فقط دون سواها من المعجزات.

يقول الهمداني[١٥]: "لم يعتمد شيوخنا في إثبات نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- على المعجزات .." [١٦ : جـ١٦ ، ص١٥٢].

ويقول عن المعجزات: "فلا يصح أن يستدل بها على صحة النبوة، ولذلك اعتمد شيوخنا في تثبيت نبوة محمد -صلى الله عليه وسلم- على القرآن" [١٦ : جـ١٦ ، ص١٥٢].

تأثر وجوه الإعجاز بالاتجاه العقدي

كان للاتجاهات العقدية أثرها البيّن في بناء نظرية إعجاز القرآن من حيث وجوه الإعجاز، فنشأت نظريتان في إعجاز القرآن، بنيت على خلاف في مسائل عقدية هي: مسألة كلام الله أهو من صفات الذات أو من صفات الأفعال؟

وبوجه خاص في القرآن هل هو مخلوق أو لا؟

ومن هنا جاء القول القائل بالصَّرفة.

فظهر أثر هذا الخلاف في البيان المتصل بإعجاز القرآن حول اللفظ والمعنى، وقيمة اللفظ المفرد في الفصاحة، وقيمة التلاؤم اللفظي والانسجام الصوتي، وحول المجاز ووظائفه، والاستعارة ومكانتها، وحول العلاقة بين الاسم والمسمى.

---

(١٥) هو: عبدالجبار بن أحمد أبو الحسن الهمداني، القاضي المتكلم، شيخ المعتزلة، من مؤلفاته: دلائل النبوة، والمغني في أبواب التوحيد والعدل. توفي سنة ٤١٥هـ. انظر: تاريخ بغداد ١١٤/١١، وسير أعلام النبلاء ٩٧/٥.

يقول الدكتور أحمد أبو زيد: "وقد تأثر علماء الإعجاز تأثراً واضحاً بهذه الخلافات البيانية اللغوية الكلامية في دراستهم لإعجاز القرآن، فاتجه المعتزلة إلى العناية بجماليات الصياغة اللفظية والتلاؤم اللفظي والانسجام الصوتي والمجاز وفنون البديع، وجعلوا ذلك من وجوه إعجاز القرآن.

ثم يقول: "واتجه فريق آخر إلى العناية بالمعاني التي تتحكم في صياغة التركيب اللغوي بحكم سبقها وأصالتها، وبحكم أن الألفاظ تابعة لها وهذا هو رأي الأشاعرة" [١٧ : ص٢٠].

فاعتقاد الفريقين في القرآن بُنِيَ عليه الحديثُ عن وجوه إعجاز القرآن.

فمرد هذا الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة في وجه إعجاز القرآن هو:

أن المعتزلة يرون أن كلام الله من صفات الأفعال لا من صفات الذات، وحقيقة الكلام عندهم هو: الحروف المنظومة والأصوات المتقطعة، وهذا أدَّى بهم إلى القول بخلق القرآن؛ لأنه مؤلَّف من حروف منظومة منطوق بها [١٨ : جـ٢، ص١٦٢- ٢١٣] و[١٩ : جـ٢، ص٢٨٦- ٢٩٨].

أما الأشاعرة فيرون أن كلام الله معنى واحد قائم بذات الرب، وهو صفة قديمة أزلية ليس بحرف ولا صوت، ولا يتبعض ولا يتجزأ [٢٠: ص٩٩، ١٠٦] و[٢١: ص٦١- ٦٥] و[٢٢: جـ١، ص١٠٨- ١٠٩].

أوجه إعجاز القرآن كما يراها الباحثون في الإعجاز

يعتبر هذا المبحث هو لبّ البحث في هذا العلم – علم إعجاز القرآن- . واختلفت أقوال العلماء في أوجه الإعجاز القرآني، وتعددت آراؤهم، فمنهم من يذكر

وجهاً واحداً ويقصر إعجاز القرآن عليه، ومنهم من يذكر عدة أوجه، حتى أوصلها بعضهم -كما ذكر السيوطي [٢٣ : جـ١ ، ص٥٠]- إلى ثمانين وجهاً.

وسأذكر هنا أبرز العلماء الذين كتبوا في أوجه الإعجاز مراعياً المنهج التاريخي لبيان قضية التدرج والتطور في النظرة إلى أوجه الإعجاز.

أ) أوجه الإعجاز عند السابقين

١- وجه الإعجاز عند الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٠هـ

يذكر كثير من الباحثين في الإعجاز أن الجاحظ أول من أفرد الإعجاز القرآني بمؤلف مستقل، هو كتاب "نظم القرآن" إلا أن هذا الكتاب لم يصل إلينا. وقد أشار إليه في كتابه "الحيوان" ولكن يمكن من خلال قراءة كتبه ورسائله استخلاص رأيه في الإعجاز.

ففي رسالة له بعنوان "حجج النبوة" يقول: "فكتبت له كتاباً أجهدت فيه نفسي، وبلغت فيه أقصى ما يمكن لمثلي في الاحتجاج للقرآن والرد على الطعان، فلم أدع فيه مسألة لرافضي .. إلى أن قال: ولا لأصحاب النظام ولمن نجم بعد النظام ممن يزعم أن القرآن حق، وليس تأليفه بحجة، وأنه تنزيل وليس ببرهان ولا دلالة" [٢٤ : ص١٤٨].

وأما رأيه في الإعجاز فقد ورد عنه رأيان في ذلك، أحدهما:

أنه النَّظم الذي انفرد به القرآن في صياغة أساليبه، لذلك يُعدّ الجاحظ أول من وضع للمعتزلة الأسس التي تقوم عليها نظرية النظم.

وقد وردت إشارات إلى هذا في كتاب "حجج النبوة" فمنها قوله: "تحدى البلغاء والخطباء والشعراء بنظمه وتأليفه في المواضع الكثيرة والمحافل العظيمة، فلم يرم ذلك أحد ولا تكلفه، ولا أتى ببعضه ولا شبيه منه ولا ادعى أنه فعل" [٢٤ : ص١٣١].

وهذا الرأي لم يكن رأياً صريحاً للجاحظ، وإنما كان عن طريق الاستدلال والاستنتاج، لمقولاته -كما يذكر د. عبدالكريم الخطيب [٢٥ : ص١٦٥].

وورد أنه قال إن وجه إعجاز القرآن هو أن الله صرف العرب عن معارضته فهذا اضطراب منه وتناقض لا ندري ما سببه؟

فهل قال بالأول – يعني الصرفة – حين كان لا يزال متأثراً بآراء أستاذه النظام، وبالثاني – يعني النظم- حين استقل بنفسه أو أنه جمع بين الرأيين معاً؟ لا ندري فإنه يذكر الرأيين في كتابه الحيوان متتاليين تقريباً" [٨ : ص٥٦].

ويستبعد الحمصي أن يكون الجاحظ قد قال بالرأيين في وقت واحد؛ لما نعرفه عنه من قوة التفكير، ووضوح الحجة.

٢- وجه الإعجاز عند الرماني[١٦] المتوفى سنة ٣٨٦هـ

يُعدّ الرمّاني المؤلف الثالث الذي ناصر قضية الأسلوب والنظم بعد الجاحظ والواسطي، فإنه بذلك رفع الرأي درجة ثالثة كما يقول الرافعي [٢٦ : ص١٥٣].

وقد ألّف كتاباً من أهم كتب إعجاز القرآن، وهو النكت في إعجاز القرآن.

وقد ذكر في مقدمته أن أوجه الإعجاز هي:

ترك المعارضة مع توفر الدواعي وشدة الحاجة، والتحدي للكافة، والصرفة، والبلاغة والأخبار الصادقة عن الأمور المستقبلة، ونقض العادة، وقياسه بكل معجزة" [٢٧ : ص٧٥].

ثم ركّز في كتابه على الإعجاز البلاغي باستثناء الصفحتين الأخيرتين.

---

(١٦) هو: أبو الحسن علي بن عيسى الرماني المعتزلي، برع في علوم القرآن، والتفسير، والنحو، والكلام. توفي سنة ٣٨٦هـ. انظر: بغية الوعاة (٨٠/٢).

وهذه الرسالة جاءت في صورة حوار فلسفي يكتسي صفة كلامية اعتزالية [٢٨ : ص٧٠].

ويرى د. أحمد أبو زيد أن أبواب البلاغة التي تناولها الرماني في رسالته تدخل كلها في مجال الصياغة اللفظية، وتدل على أنه ينطلق من الفكر الاعتزالي، وأصوله المتعلقة بالقرآن وحدوثه، وأنه يسير في دراسة إعجاز القرآن على نهج سلفه الجاحظ [٢٩ : ص٦٤].

ونلحظ في رأي الرماني في الإعجاز اتجاهاً جديداً وهو: جمعه لكثير من النظريات التي قيلت قبله. فهو لا يأخذ بناحية وينقد الأخرى أو يرفضها، بل يقبل كل ما قيل في أوجه الإعجاز.

٣- وجه الإعجاز عند الخطابي[١٧] المتوفى سنة ٣٨٨هـ

يُعدّ الخطابي أسبق علماء المسلمين إلى البحث عن "الإعجاز" بحثاً علمياً منظماً حيث ألف رسالة سماها "بيان إعجاز القرآن".

وقد بدأ رسالته هذه بذكر أن الناس اختلفوا في هذا الباب، وذهبوا فيه كل مذهب من القول.

ثم ذكر أوجه الإعجاز عند من سبقه، مع عدم موافقته لها وهي:

١- الإعجاز بالصرفة، وقد تصدى الخطابي للرد عليها.

٢- أن إعجازه فيما تضمنه من الأخبار الغيبية.

---

(١٧) هو: أحمد بن محمد بن الخطاب الخطابي، محدّث، لغوي، فقيه، أديب. توفي سنة ٣٨٨هـ. انظر: بغية الوعاة (١/١٦٠).

وقد ذكر أن هذا النوع من أنواع إعجاز القرآن، لكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القرآن.." [٢٧ : ص٢٣].

فلا يرى قصر إعجاز القرآن على هذا الوجه لما ذكر.

٣- أن إعجازه من جهة البلاغة. وهذا قول أكثر علماء النظر.

وقال: وجدت عامة أهل هذه المقالة قد جروا في تسليم هذه الصفة للقرآن على نوع من التقليد. ثم ذكر وجه الإعجاز عنده بقوله:

"اعلم أن القرآن إنما صار معجزاً؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمناً أصح المعاني" [٢٧ : ص٢٣].

فنلاحظ أن الخطابي ربط في الإعجاز بين اللفظ والمعنى مما يبين أن للمعنى عنده أهمية كبرى.

إضافة إلى أنه أشار إلى وجه جديد لم يسبق لمن قبله أن ذكره، ألا وهو: الإعجاز التأثيري حيث يقول:

"قلت في إعجاز القرآن وجهاً آخر ذهب عنه الناس، فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعه بالقلوب، وتأثيره في النفوس، فإنك لا تسمع كلاماً غير القرآن منظوماً ولا منثوراً إذا قرع السمع خلص له إلى القلب من اللذة والحلاوة في حال ومن الروعة والمهابة في أخرى ما يخلص منه إليه .." [٢٧ : ص٧٠].

٤- وجه الإعجاز عند الباقلاني[١٨] المتوفى سنة ٤٠٣هـ

بحث الباقلاني وجوه إعجاز القرآن في كتاب يُعدّ من أشهر ما ألّف في الإعجاز ألا وهو: "إعجاز القرآن". حيث قصد فيه إلى البحث مباشرة في الإعجاز وتعرض أيضاً

---

(١٨) هو: القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، من أشهر مؤلفاته: إعجاز القرآن، والتمهيد، ولد بالبصرة، ثم استوطن بغداد، توفي سنة ٤٠٣هـ. انظر: وفيات الأعيان (٤/ ٢٦٩).

للإعجاز في كتب أخرى له هي: "الانتصار لنقل القرآن"، و"نكت الانتصار" وهو مختصر للانتصار، والتمهيد.

وقد ذكر أن أوجه الإعجاز عنده ثلاثة – مقتفياً أثر الأشاعرة في نظرتهم للإعجاز– حيث قال: "ذكر أصحابنا وغيرهم في ذلك ثلاثة أوجه من الإعجاز أحدها: يتضمن الإخبار عن الغيوب، وذلك مما لا يقدر عليه البشر، ولا سبيل لهم عليه.

والوجه الثاني: ما فيه من أنباء الأولين وقصصهم مع العلم بأن النبي – صلى الله عليه وسلم– لم يكن يتلو من قبله كتاباً ولا يخطه بيمينه.

والوجه الثالث: أنه بديع النظم، عجيب التأليف، متناه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه" [٢٧: ص٨٦].

والناظر في هذه الأوجه يلاحظ أن الوجه الأول والثاني هما وجه واحد يدخل تحت: الإخبار عن الغيوب.

يلحظ على أوجه الإعجاز عند الباقلاني:

١- أنه وسّع مفهوم النظم في إعجاز القرآن، ورده إلى جملة أمور عرض لها في كتابه، فمن ذلك أن في القرآن وِحْدةً ونظاماً يجعلان منه عملاً أدبياً رائعاً متكاملاً، ذلك هو: اتساقه في جملته، وائتلاف السورة منه ائتلافاً يبين فيه ترابط أجزائها، وأن إعجازه لا يتوقف ولا يبين من الصور الجزئية التي نراها في استعارة أو تشبيه أو كناية، فإن ذلك مما يمكن أن نراه فعلاً في كثير من أشعار العرب ونثرها.

وأما الذي يستأثر به القرآن، ولا يجد نظيره في غيره من الكلام فهو التحام أجزائه على تباين الموضوعات التي تعرض لها بحيث تطلع كل سورة علينا وهي خلق متكامل متناسق.

ثم إن القرآن لا يتفاوت أسلوبه على كثرة ما يتصرف فيه من أغراض فهو في آيات الوعيد والتبشير مثله في آيات القصص وآيات الجدل، وآيات الجنة والنار.

وكذلك هو في الإيجاز مثله في الإطناب، وهو عند استعمال اللغة على حقيقتها لا يتدلى عنه حين يستخدمها على طريق المجاز، تشبيهاً أو تمثيلاً أو كناية.

كما أنه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم.

وأخيراً جاء القرآن وقد "سهل سبيله فهو خارج عن الوحشي المستكره، والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة، وجعله قريباً إلى الأفهام... ومع ذلك فهو ممتنع المطلب" [٢٧ : ص٦٩].

تلكم هي المناحي التي تصورها الباقلاني في النظم في القرآن الكريم، وهو تصور لم يذكره أحد من قبله، وإن كانت الفكرة الأساسية مما قيل به قبله، وذلك في الحقيقة يجعل الباقلاني – وبحق- من أوائل من حاولوا تبيين الإعجاز في القرآن من ناحية النظم على هذا النحو العريض [٣٠: ص٥٠٢- ٥٠٤].

٢- سعى الباقلاني لنصرة مذهبه في دراسة إعجاز القرآن فَدَعَّم مذهب الأشاعرة في دراسة أوجه الإعجاز، لكنه من حيث التطبيق كان قريباً من المعتزلة "وهذا يؤكد أنه كان يمثل مرحلة البحث عن نظرية أشعرية في النظم والإعجاز القرآني" [٢٩ : ص٩٤].

٣- أنه وسّع وجوه الإعجاز البياني فجعلها عشرة ، بعد أن كانت محصورة في ثلاثة أوجه كما ذكر الخطابي.

٤- أنه أفاض في رد القول بالصرفة في الإعجاز.

٥- وجه الإعجاز عند الجرجاني[١٩] المتوفى سنة ٤٧١هـ

كتب عبدالقاهر الجرجاني عدة كتب في الإعجاز هي: الشافية، وقد قرر في هذه الرسالة حقيقة الإعجاز وقيام الدلائل على وقوعه.

وكتب كتابين آخرين هما: "*أسرار البلاغة*"، و "*دلائل الإعجاز*".

ويُعدّ الكتاب الأول -كما يقول عبدالكريم الخطيب- [٢٥: ص٢٤٢] مقدمة وتمهيداً لكتابه الثاني، ذلك أنه في كتاب "*أسرار البلاغة*" كان يحاول أن يكشف وجوه الحسن في الكلام، ويدل على مواقع الحسن منها، ويحدد المطالع التي جاءت من جهتها.

أما في كتابه "*دلائل الإعجاز*" فقد نحا هذا النحو أيضاً، ولكنه كان ينظر بعين إلى البيان العربي، وبعين أخرى إلى الإعجاز القرآني، في حين أنه كان في كتابه "أسرار البلاغة" ينظر إلى البيان العربي بعينيه جميعاً.

والجرجاني قد حدد في "*دلائل الإعجاز*" وجه إعجاز القرآن ألا وهو: النظم؛ ولذا يعدّه العلماء المحدد لمعالم هذه النظرية عند الأشاعرة.

يقول: "فإذا بطل أن يكون الوصف الذي أعجزهم من القرآن في شيء مما عددناه، لم يبق إلا أن يكون في (النظم) لأنه ليس من بعد ما أبطلناه أن يكون فيه إلا (النظم) و(الاستعارة) ولا يمكن أن تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأنه يُقْصَر عليها؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في آي معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك فيها، ثبت أن (النظم) مكانه الذي ينبغي أن يكون فيه..، وكنا قد قلنا أن ليس (النظم) شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم" [٣١: ص٣٩١].

---

(١٩) هو: أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجاني، توفي سنة ٤٧١هـ. انظر: وفيات الأعيان (٣٦٩/٢).

وخلاصة نظريته في النظم إنما هو: نظم للمعاني، والمتكلم يقتفي في نظم كلماته آثار المعاني، ويرتبها على حسب ترتيب المعاني في النفس.

وبذلك يخالف رأي المعتزلة في التمسك في النظم باللفظ، يقول: "لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس ثم النطق بالألفاظ على جذورها لكان ينبغي ألا يختلف حال اثنين في العلم بحسب النظم" [٣١: ص٤٣].

فالبلاغة في رأي الجرجاني لا تعود إلى الألفاظ من حيث هي ألفاظ مقروءة، وإنما تعود إلى معانيها بعد أن يلتئم شملها في نظم، حيث يقول: "إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مقروءة، وإنما الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها وما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ" [٣١: ص٤٠].

ويقول: "اعلم أن ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرفه مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها" [٣١: ص٥٤].

إذاً تعتمد نظرية الجرجاني في النظم على وجهين هما:

- ترتيب المعاني في النفس.
- وتوخي المعاني النحوية.

والجرجاني قد ردّ على القائلين بأن الصرفة هي وجه إعجاز القرآن، وأثبت بطلان ذلك في رسالته "الشافية" [٣٢: ص١٤٧-١٤٨].

٦- وجه الإعجاز عن الزمخشري[٢٠] المتوفى سنة ٥٣٨هـ

---

(٢٠) هو: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري المعتزلي، ولد سنة ٤٦٧هـ، معتزلي قوي في مذهبه. توفي سنة ٥٣٨هـ. انظر: طبقات المفسرين (٢/٣١٤).

لم يكن للزمخشري مؤلف في الإعجاز، إلا أنه سلك في تفسيره مسلك الاهتمام ببلاغة القرآن، فأبرز وجوه إعجاز القرآن من خلال الأساليب البلاغية التي أشار إليها وهو يفسر الآيات القرآنية. فكشف عن إعجاز النظم القرآني وأسراره في المفردات والتراكيب.

وبنى فكرته في الإعجاز على خصائص الكلمات والنظم في التعبير ويوافق رأي الجرجاني قليلاً، فالإعجاز عنده قائم على المعاني من تعريف وتنكير وتقديم وتأخير، ثم على ما يتصل بعلم البيان.

يقول عبدالكريم الخطيب: "ومن الحق أن القول: إن الإمام الزمخشري يُعدّ من المفسرين أول أو أكثر من اهتم ببحث البيان في القرآن" [٢٥ : ص٩٣].

٧-وجه الإعجاز عند القاضي عياض[٢١] المتوفى سنة ٥٤٤هـ

تحدث القاضي عياض عن الإعجاز القرآني في كتابه "الشفا بحقوق المصطفى" في فصلٍ، ذكر فيه وجوه الإعجاز وهي:

أولاً: حسن تأليفه، والتئام كلامه، وفصاحته ووجوه إيجازه، وبلاغته الخارقة عادة العرب [٣٣: جـ١، ص٥٠٠].

ثانياً: صورة نظمه العجيب، والأسلوب الغريب المخالف لأساليب كلام العرب، ومناهج نظمها ونثرها الذي جاء عليه...) [٣٣: جـ١، ص٥١١].

وهذان الوجهان يمكن ردهما إلى وجه واحد، وهو: الوجه المبتدي في إعجاز الصورة البيانية للقرآن، أوما اصطلح على تسميته بنظم القرآن" [٣٤: ص٨٨].

---

(٢١) هو: القاضي عياض بن موسى اليحصبي، اشتهر بأخباره وعلمه وأدبه وتأليفه حتى قيل: لولا عياض لما عرف المغرب. انظر: وفيات الأعيان (٤٨٣/٣)، وطبقات المفسرين (٢١/٢).

ثالثاً: ما انطوى عليه من الإخبار بالمغيبات ما لم يكن ولم يقع فوجد كما ورد على الوجه الذي أخبر[٣٣: جـ١ ، ص٥١٨].

رابعاً: ما أنبأ من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة [٣٣: جـ١ ، ص٥٢٢].

ثم عدد القاضي عياض وجوهاً أخرى للإعجاز يرى أنها ليست أصلاً في هذا الباب ، فيضيف وجهين آخرين يستصيغهما :

أولهما : الروعة التي تلحق قلوب سامعيه ، والهيبة التي تعتريهم عند تلاوته.

ثانيهما : كونه آية باقية لا تعدم ما بقيت الدنيا ، مع تكفل الله بحفظه.

ثم عرض أوجهاً أخرى للإعجاز لم يقبلها إلا أنه ذكر أن جماعة من الأئمة ومقلديهم اعتدوا بها.

فوجه الإعجاز عند القاضي عياض من حيث المضمون ومن حيث الأسلوب فجمع بين الوجوه البيانية والغيبية.

٨- وجه الإعجاز عند فخر الدين الرازي[٢٢] المتوفى سنة ٦٠٦هـ

تحدث الرازي عن الإعجاز في عدة كتب ، أشهرها كتاب : نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز. وهو اختصار لكتابي الجرجاني : دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة.

وقد ذكر أن للناس أربعة مذاهب في وجه إعجاز القرآن وهي : الصرفة ، ومخالفة أسلوب القرآن لأسلوب الشعر والخطب والرسائل ، وأنه ليس في القرآن تناقض ،

---

(٢٢) هو : أبو عبدالله محمد بن عمر بن الحسين القرشي الطبرستاني فخر الدين الرازي. ولد سنة ٥٤٤هـ. من تصانيفه : المحصول ، وتأسيس التقديس ، ومفاتيح الغيب. توفي سنة ٦٠٦هـ. انظر : طبقات المفسرين للداوودي (٢/٢١٥).

واشتماله على الغيوب. ثم أبطل هذه الوجوه الأربعة. وذكر وجه الإعجاز عنده وهو: الفصاحة.

حيث يقول: "ولما بطلت هذه المذاهب، ولابد من أمر معقول حتى يصبح التحدي به، ويعجز الغير عنه، ولم يبق وجه معقول في الإعجاز سوى الفصاحة، علمنا أن الوجه في كون القرآن معجزاً هو الفصاحة" [٣٥: ص٣٣- ٣٤].

٩- وجوه الإعجاز عند القرطبي(٢٣) المتوفى سنة ٦٨٤هـ

ذكر الإمام القرطبي في مقدمة تفسيره أن أوجه إعجاز القرآن عشرة، منها ما يتعلق بنظمه وتأليفه، ومنها ما يتعلق بمعانيه وأحكامه.

الأول: النظم البديع المخالف لكل معهود في لسان العرب.

الثاني: الأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب.

الثالث: الجزالة التي لا تصح من مخلوق بحال.

الرابع: الصَّرف في لسان العرب على وجه لا يستقل به عربي حتى يقع منهم الاتفاق من جميعهم على إصابته في وضع كل كلمة وحرف موضعه.

الخامس: الإخبار عن الأمور التي تقدمت في أول الدنيا إلى وقت نزوله من أُمي ما كان يتلو من كتاب، ولا يخطه بيمينه.

السادس: الوفاء بالوعد، المدرك بالحس في البيان في كل ما وعد الله سبحانه، وينقسم إلى أخباره المطلقة كوعده بنصر رسوله عليه السلام..، وإلى وعد مقيّد بشرط كقوله : ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ [سورة الطلاق، الآية ٣].

---

(٢٣) هو: محمد بن أبي بكر الأنصاري المالكي، أبو عبدالله القرطبي، مصنف التفسير المشهور "الجامع لأحكام القرآن"، توفي سنة ٦٧١هـ. انظر: طبقات المفسرين (٢/ ٦٩).

السابع: الإخبار عن المغيبات في المستقبل التي لا يطلع عليها إلا بالوحي.

الثامن: ما تضمنه القرآن من العلم الذي هو قوام جميع الأنام، في الحلال والحرام وفي سائر الأحكام.

التاسع: التناسب في جميع ما تضمنه ظاهراً وباطناً من غير اختلاف.

العاشر: الحكم البالغة التي لم تجر العادة بأن تصدر في كثرتها وشرفها من آدمي.

ثم ذكر القول بالصرفة وردَّه [٤ : جـ١ ، ص٧٣- ٧٥].

١٠- وجه الإعجاز عند الزركشي[٢٤] المتوفى سنة ٧٩٤هـ

حكى الإمام الزركشي اثنى عشر وجهاً من أوجه الإعجاز مما ذكرها العلماء قبله ثم رجّح أن الإعجاز وقع بجميعها، لا بكل واحد على انفراد.

فليس له رأي خاص في الإعجاز.

١١- وجه الإعجاز عند السيوطي[٢٥] المتوفى سنة ٩١١هـ

عقد الإمام السيوطي في كتابه "الإتقان" باباً في إعجاز القرآن، وألّف أيضاً كتاب "معترك الأقران في إعجاز القرآن".

---

(٢٤) هو: أبو عبدالله محمد بن بهادر بن عبدالله المصري الزركشي الشافعي، ولد سنة ٧٤٥هـ. من تصانيفه: البرهان في علوم القرآن، والبحر المحيط في أصول الفقه. توفي سنة ٧٩٤هـ. انظر: شذرات الذهب (٥٦٨/٨).

(٢٥) هو: عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، ألّف في معظم الفنون حتى بلغت مؤلفاته نحواً من ٦٠٠ كتاب، منها: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، همع الهوامع. توفي سنة ٩١١هـ. انظر: البدر الطالع (٣٢٨/١).

وقد قام بتلخيص أقوال من سبقه في أوجه الإعجاز، وقرّر أن بعض العلماء أنهى وجوه الإعجاز إلى ثمانين وجهاً، عدّد منها خمسة وثلاثين وجهاً أطال النفس في شرح الوجه الأخير وهو في ألفاظ القرآن المشتركة.

وقد قرّر–أيضاً- (أن بعض الأوجه التي ذكرها ليست من أوجه الإعجاز حيث يقول: "وإن كانت بعض الأوجه لا تُعدّ من إعجازه، فإنما ذكرتها للاطلاع على بعض معانيه ..).

ونقل في الإتقان عن القاضي عياض ما يؤكد هذا الرأي في كثرة هذه الوجوه حيث قال: "والأوجه التي قبله تعدّ في خواصه وفضائله لا في إعجازه.."[٥ : جـ١ ، ص١٠١٧].

ب) وجوه إعجاز القرآن عند المعاصرين

اعتنى المعاصرون بدراسة إعجاز القرآن الكريم، واختطّ بعضهم مسارات جديدة في إعجاز القرآن كالإعجاز العلمي، والإعجاز العددي، والإعجاز التشريعي.. وغيرها من المسارات التي توسّع فيها بعض المعاصرين فأقحموا آيات القرآن في استنباطات ودلالات، وإشارات علمية؛ ليست من باب الإعجاز الذي يتناوله هذا اللفظ حينما خوطبت به العرب.

وسأذكر هنا أبرز المعاصرين ممن كتبوا في أوجه إعجاز القرآن:

١- وجه الإعجاز عند الرافعي المتوفى سنة ١٣٥٦هـ

ألّف الرافعي كتاباً في إعجاز القرآن هو: "إعجاز القرآن والبلاغة النبوية".

ووجه الإعجاز عنده يتلخص في اعتماده على أن عمدة ذلك هو الحروف وأصواتها، ثم الحركة الصرفية واللغوية للألفاظ القرآنية المشتملة على تلك الحروف.

فوجه الإعجاز عنده: هو بلاغة النظم.

يقول عن أوجه إعجاز القرآن: "إنما هي صفات من نظم القرآن وطريقة تركيبه، فنحن قائلون في سر الإعجاز الذي قامت عليه هذه الطريقة وانفرد به ذلك النظم" [٢٦: ص٢٣٨].

٢- وجه الإعجاز عند د. محمد عبدالله دراز المتوفى سنة ١٩٥٨م

تحدث د. دراز عن إعجاز في كتابه العظيم *"النبأ العظيم"*.

وذكر أن أوجه إعجاز القرآن ثلاثة هي:

١- الإعجاز اللغوي.

٢- الإعجاز العلمي.

٣- الإعجاز التشريعي.

وممن وافقه في هذا المنهج شيخنا الشيخ مناع القطان -رحمه الله- في كتابه "مباحث في علوم القرآن" [٣٦: ص٢٦٤- ٢٨٠]، ود. مصطفى مسلم في كتابه "مباحث في إعجاز القرآن" مع زيادة وجه الإعجاز الغيبي.

٣- وجه الإعجاز عند د. عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطئ)

وقد بنت د. عائشة بنت الشاطئ نظرية الإعجاز على: الإعجاز البياني في كتابها: *"الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق دراسة قرآنية لغوية وبيانية"* إذ تقول: "الإعجاز البياني هو الذي ذهب إليه الأكثرون من علماء النظر، وسيطر على مباحث المتكلمين في الإعجاز، سواء منهم من جعلوه الوجه الذي يصح به التحدي بالسورة الواحدة من القرآن، ويفسر موقف العرب، عصر المبعث من المعجزة، والذين ذكروا مع إعجازه البلاغي غيره من وجوه الإعجاز الأخرى التي لا مشاحة فيها، وإنما الخلاف في أن تنفصل عن إعجاز نظمه وبلاغته.

والواقع أن المصنفات الأولى في الإعجاز على اختلاف مذاهب أصحابها جاءت أشبه بمباحث بلاغية مما قدّروا أن إعجاز القرآن يعرف بها.

وبعد أن استقلت البلاغة بالتأليف والتصنيف وُجِّهت إلى خدمة الإعجاز البلاغي.." [١٠ : ص٩٤].

وقفة تحليلة لأوجه إعجاز القرآن

الناظر في هذه الأوجه يمكن أن يردَّ بعضها إلى بعض فتتداخل، فمنها ما يدور حول نظم القرآن وأسلوبه، ومنها ما يدور حول الغيبيات، ومنها ما يركز على تميز هذه الشريعة في أنظمتها وقوانينها وأخلاقها.

وكل عالم ينظر إلى وجه إعجاز القرآن من خلال العلم الذي برع فيه، "فالقرآن: يراه الأديب معجزاً، ويراه اللغوي معجزاً، ويراه أرباب القانون والتشريع معجزاً، ويراه علماء الاقتصاد معجزاً، ويراه المربون معجزاً، ويراه علماء النفس والمعنيون بالدراسات النفسية معجزاً، ويراه علماء الاجتماع معجزاً، ويراه المصلحون معجزاً، ويراه كل راسخ في علمه معجزاً" [٣٧ : ص٢٢].

هذه النظرة من سلبياتها أنها دفعت بعض العلماء لإدخال كل العلوم في باب الإعجاز، بل أدت إلى أن أقحم بعضهم النظريات المعاصرة في أبواب العلوم التجريبية وعلم النفس وغيره من الإعجاز القرآني.

يقول الإمام الشاطبي: "إن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدّ، فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين والمتأخرين من علوم الطبيعيات، والتعاليم –أي العلوم الرياضية– والمنطق، وعلم الحروف اليازرجة، وجميع ما نظر فيه الناظرون من هذه الفنون وأشباهها" [٣٨: جـ١، ص٨١].

لذلك أرى من المهم التنبيه على أمرين كان لهما أكبر الأثر في كثرة تعداد أوجه الإعجاز، هما:

الأول: ما ذكرت –آنفاً– من إقحام بعض العلماء لكل العلوم والفنون في إعجاز القرآن.

وثانيهما: عدم التفريق بين أمرين هما:

ما يتعلق بالقرآن ذاته من حيث نظمه وأسلوبه: وهو الوجه الذي عجز العرب عن الإتيان بمثله، وبه تحداهم الله عز وجل وثبت عجزهم في عصر النبوة.

وهذا هو لبّ إعجاز القرآن المُتحدى به.

وأمر آخر وهو: ما اشتمل عليه القرآن من الأمور والدلائل والحقائق والأخبار الغيبية التي غايتها الدلالة على أنه من عند الله.

وهذا هو الأمر الذي تكاثرت فيه أقوال بعض العلماء فذكروا كثيراً من أوجه الإعجاز مما يدخل في الحقيقة في هذا فغايته الدلالة على صدق الرسول، وأن القرآن حق من عند الله.

يقول الشيخ محمود شاكر [٣٩: ص٢٦]: "والخلط بين هاتين الحقيقتين، وإهمال الفصل بينهما في التطبيق والنظر وفي دراسة إعجاز القرآن قد أفضى إلى تخليط شديد في الدراسة قديماً وحديثاً.." [٢٦].

وقد قرر ذلك الإمام السخاوي[٢٧] المتوفى سنة ٦٤٣هـ.

---

(٢٦) وقد ذكر هذا في مقدمته "فصل في إعجاز القرآن" لكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن بني.

(٢٧) هو: العلاّمة أبو الحسن علي بن محمد الهمداني، المقرئ، النحوي، الشافعي. انتهت إليه رئاسة الإقراء والأدب بدشمق، من مؤلفاته: شرح الشاطبية، وجمال القراء. توفي سنة ٦٤٣هـ. انظر: الشذرات (٣٨٥/٧).

فقال في كلام جميل ليؤكد الفرق بين هذين الأمرين إذ هناك أوجه لإعجاز القرآن، وأوجه وأمور ودلالات تدل على أن القرآن هو من عند الله.

"لا ريب في عجز البلغاء وقصور الفصحاء عن معارضة القرآن العظيم، وعن الإتيان بسورة من مثله في حديث الزمان والقديم، وذلك ظاهر مكشوف ومتيقن معروف، لا سيما القوم الذين تحداهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ، فإنهم كانوا ذوي حرص على تكذيبه والرد عليه، وحالهم معه معروفة في معاداته ومعاندته، وإظهار بغضه وأذاه، وقدفه بالجنون والشعر والسحر، فكيف يترك من هذه حاله معارضته وهو قادر عليها.. فلا ريب في أنهم راموا ذلك فما أطاقوه، وجاولوه فما استطاعوا، وأنهم رأوا نظماً عجيباً خارجاً عن أساليب كلامهم، ورصفاً بديعاً مبايناً لقوانين بلاغتهم ونظامهم، فأيقنوا بالقصور عن معارضته، واستشعروا العجز عن مقابلته وهذا هو الوجه في إعجاز القرآن.

وأما ما تضمنه القرآن العزيز من الإخبار عن المغيَّب، فليس ذلك مما تحداهم به، ولكنه دليل على صدق الرسول -صلى الله عليه وسلم- في كونه أمياً لا معرفة له ولا يحسن أن يقرأ، ولا وقف على شيء، من أخبار الأمم السابقة، حتى إنه لا يقول الشعر، ولا ينظر في الكتب، ثم إنه قد أتى بأخبار القرون الماضية والأمم الخالية، وبما كان من أول خلق الأرض والسماء إلى انقضاء الدنيا، وهم يعلمون ذلك من حاله، ولا يشكّون فيه، فهذه الحال دليل قاطع بصدقه -صلى الله عليه وسلم-.

"ولكن إعجاز القرآن من قبل أنه خارج في بديع نظمه وغرابة أساليبه عن معهود كلام البشر، مختص بنمط غريب، لا يشبه شيئاً من القول في الرصف والترتيب، لا هو من قبيل الشعر، ولا من ضروب الخطب والسجع، يعلم من تأمله أنه خارج عن المألوف

مباين للمعروف متناسب في البلاغة، متشابه في البراعة، بريء من التكلف، مُنَزَّه عن التصنع والتعسف" [٤٠: جـ١، ص٤٣- ٤٤].

وقد أكد الإمام السخاوي هذا المعنى في موضع آخر فقال: "فإن قيل: فهل في إقامته البراهين، وإيراد الدلائل على الوحدانية بذكر السماوات والأرض وتصريف الرياح والسحاب، وبأنه لو كان فيهما إله آخر لفسدتا، وعلى البعث بإنزال الماء وإحياء الأرض بعد موتها، وبالنشأة الأولى إلى غير ذلك –إعجاز؟ قلت: الإعجاز من جهة إيراد هذه الحجج في الأساليب العجيبة والبلاغة الفائقة، فهو راجع إلى ما قدمناه من نظم القرآن وإعجازه، وأما كونها براهين قاطعة، فهو دليل على صدق النبي –صلى الله عليه وسلم- .." [٤٠: جـ١، ص٤٧].

وقد أكد هذا التفريق بين هذين الأمرين العلاّمة محمود شاكر فقال في (فصل في إعجاز القرآن) في مقدمته لكتاب (الظاهرة القرآنية) فقال: "ولا مناص لمتكلم في إعجاز القرآن من أن يتبين حقيقتين عظيمتين.. وأن يفصل بينهما فصلاً ظاهراً لا يلتبس، وأن يميز أوضح التمييز بين الوجوه المشتركة التي تكون بينهما.

أولاهما: أن (إعجاز القرآن) كما يدل عليه لفظه وتاريخه.. إنما هو تحدٍّ بلفظ القرآن ونظمه وبيانه لا بشيء خارج عن ذلك، فما هو بتحدٍّ بالإخبار بالغيب المكنون، ولا بالغيب الذي يأتي تصديقه بعد دهر من تنزيله، ولا بعلم ما لا يدركه علم المخاطبين به من العرب، ولا بشيء من المعاني مما لا يتصل بالنظم والبيان.

ثانيهما: أن إثبات دليل النبوة، وتصديق دليل الوحي، وأن القرآن من عند الله.. لا يكون شيء منها يدل على أن القرآن معجز، ولا أظن أن قائلاً يستطيع أن يقول إن التوراة والإنجيل والزبور كتب معجزة، بالمعنى المعروف في شأن إعجاز القرآن، من أجل أنها كتب منزلة من عند الله، ومن البيّن أن العرب قد طُولبوا بأن يعرفوا دليل نبوة رسول الله

-صلى الله عليه وسلم-، ودليل صدق الوحي الذي يأتيه، بمجرد سماع القرآن نفسه، لا بما يجادلهم به .. فالقرآن المعجز هو البرهان القاطع على صحة النبوة، أما صحة النبوة فليست برهاناً على إعجاز القرآن.

"والخلط بين هاتين الحقيقتين، وإهمال الفصل بينهما في التطبيق والنظر وفي دراسة إعجاز القرآن قد أفضى إلى تخليط شديد في الدراسة قديماً وحديثاً.." [٣٩: ص٢٤-٢٦].

وبعد أن يبيّن الشيخ محمود شاكر هاتين الحقيقتين يخلص إلى ذكر رأيه في إعجاز القرآن فيقول: "إن الإعجاز كائن في رصف القرآن وبيانه ونظمه .. وأن ما في القرآن من مكنون الغيب، ومن دقائق التشريع ومن عجائب آيات الله في خلقه، كل ذلك بمعزل عن هذا التحدي المفضي إلى الإعجاز، وإن كان فيه من ذلك كله يعد دليلاً على أنه من عند الله تعالى ..." [٣٩: ص٢٤- ٢٥].

وبذلك يتضح الفرق بين أوجه الإعجاز المتحدى بها، وبين الأمور التي ذكرها كثير من العلماء التي تندرج تحت ما يثبت أن القرآن من عند الله.

ونخلص من ذلك إلى النتائج التالية:

١- أن الوجه الإعجازي في القرآن هو الذي يتحقق في كل سورة من سوره وهو الذي به تحدى الله العرب أن يأتوا بمثله وهو الإعجاز البياني في نظم القرآن وأسلوبه وفصاحته وبلاغته ومعانيه.

وقد قامت الحجة على العرب حينما لم يستطيعوا أن يأتوا بمثله، وبذلك تكون الحجة قامت على من بعدهم؛ لأن العرب الذين بُعث فيهم رسول الله هم أهل الفصاحة والبلاغة، ومن بعدهم لا يبلغون ما بلغوا في ذلك.

"وقامت الحجة على العالم بالعرب، إذ كانوا أرباب الفصاحة، ومظنة المعارضة كما قامت الحجة في معجزة موسى بالسحر، وفي معجزة عيسى بالأطباء، فإن الله إنما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير أبرع ما تكون في زمن النبي الذي أراد إظهاره، فكان السحر قد انتهى في مدة موسى إلى غايته، وكذلك الطب في زمن عيسى، والفصاحة في زمن محمد –صلى الله عليه وسلم- "[٥ : جـ١ ، ص١٠٠٨].

٢- أن بقية الأوجه التي يذكرها العلماء السابقون والمعاصرون –غير هذا الوجه- ليست من أوجه إعجاز القرآن التي تحدى الله بها العرب الذين خوطبوا بالقرآن؛ لأنها تعتمد على إثبات وتقرير أن هذا القرآن هو من عند الله، بدليل ذكر هذه الحقائق والمغيبات التي يعجز أن يأتي بها محمد –صلى الله عليه وسلم- "وما هو في القرآن من المعارف الإلهية، وبيان المبدأ والمعاد، والإخبار بالغيب، فإعجازه ليس براجع إلى القرآن من حيث هو قرآن، بل لكونها حاصلة من غير سبق تعليم وتعلم، ويكون الإخبار بالغيب إخباراً بالغيب، سواء كان بهذا النظم أو بغيره، مورداً بالعربية أو بلغة أخرى، بعبارة أو بإشارة" [٥ : جـ٢ ، ص١٠٠٩].

فهذه الأوجه تعطي الدلالة على صدق النبي –صلى الله عليه وسلم- وأن القرآن وحي من عند الله.

مسألة: التحدي والإعجاز

يبحث الدارسون لقضية الإعجاز هذه المسألة، وهي هل كان التحدي موجهاً إلى العرب في عصر النبي –صلى الله عليه وسلم- أو أنه قائم أبداً على امتداد الزمان؟

فذهب فريق إلى اختصاص أهل العصر الأول بالتحدي، وذهب آخرون إلى أنه تحدٍ لسائر الناس على مر العصور والأجيال [٢٧ : ص١٠].

وأرى أن المسألة السابقة في حديثي عن أوجه الإعجاز لها ارتباط بهذه المسألة.

فإن الذي تُحدي به العرب هو أن يأتوا بمثل القرآن في نظمه وبيانه ومعانيه، وبذلك التحدي ثبت عجز غيرهم ممن بعدهم لما عجزوا هم عن ذلك.

وأما الأنواع الأخرى التي يطلق عليها بعض العلماء إعجازاً مثل: الإعجاز الغيبي، والتشريعي، والعلمي فهذه لم يتحد الله بها العرب، بل غاية ما تدل عليه أن هذا القرآن وحي من عند الله ، ليس لبشر مثل محمد -صلى الله عليه وسلم- أن يأتي بمثله.

وإلى ذلك ذهب الشيخ محمد أبو زهرة حيث قال وهو يعلق على الوجوه الكثيرة التي يذكرها الدارسون في بيان إعجاز القرآن: "إن بعض هذه الوجوه تحدى بها القرآن الكريم .. والوجوه الأخرى لم يتحد بها القرآن الكريم، وإن كانت من عند الله تعالى العليم الحكيم، مثل إخباره عن أمور مغيبة في المستقبل، ثم وقوعها كما أخبر الله سبحانه وتعالى في كتابه، وإخباره عن الأمم السابقة.. فذكر هذا القرآن الذي نزل على أُمّي لا يقرأ ولا يكتب، ولم يجلس إلى معلم، دليل على أنه من عند الله سبحانه وتعالى .. فكان التحدي للعرب ابتداء بالمنهج البياني للقرآن .." [٤١ : ص٩٠-٩١].

ولذا فإني أميل إلى الرأي الذي حررته د. عائشة بنت الشاطئ في هذه المسألة من التفريق في هذه المسألة الدقيقة بين الإعجاز والتحدي.

إذ تقول [١٠ : ص٧٤]: "الإعجاز قائم في كل عصر لا يختص به أهل زمان دون زمان، وهذا هو ما نفهمه من كلام الإمام الطبري عما أيد الله به المصطفى من معجزة "على الأيام باقية، وعلى الدهور والأزمان ثابتة، وعلى مر الشهور والسنين دائمة" [٤٢ : جـ١ ، ص٥].

فالحديث هنا عن المعجزة، لا عن التحدي كما فهم من نقل هذه الفقرة من كلام الطبري، واستخلص منها "أن الإعجاز فيها واقع في كل عصر، والتحدي بها لازم لأهل كل زمان"(٢٨).

فإن يكن للعرب في عصر المبعث وجه اختصاص بالتحدي، فلأنهم أصحاب هذا اللسان العربي يدركون أسرار بيانه.

فمناط التحدي إذن، هو عجز بلغاء العرب في عصر المبعث عن معارضة هذا القرآن، دون أن يُفهم من هذا أن حجة إعجازه خاصة بعصر دون عصر، أو على العرب دون العجم.

وكان الخلط بين ما في ثبوت عجز المشركين من العرب عن الإتيان بسورة من مثله، من حسم لموقف التحدي، وبين خلود المعجزة وبقاء الحجة بها ثابتة على مر الدهور، هو مدعاة الالتباس في القضية وطول الجدل فيها.

وقد نقل "القاضي عبدالجبار" كلام من سألوا عن العجم، ممن لا يعرفون الفصاحة أصلاً، كيف يعرفون مزية كلام فصيح على سواه؟ فإن كانوا لا يعرفون ذلك فيجب ألا يكونوا محجوجين بالقرآن.

وردّ بأن الجميع من العجم يعرف إعجاز القرآن، في الجملة، بعجز العرب عن معارضته مع توافر الدواعي.

وقد أطال القاضي عبدالجبار الكلام في موقف العجم عن إعجاز القرآن، وهم لا يعرفون القدر المعتاد من الفصاحة فضلاً عن أن يعرفوا الخارج من هذا الحد، ونقل أقوال شيوخه في هذه المسألة، ثم قال: "فأما قول من يقول: إن العجم إذا لم يصح فيهم تأتّي مثل هذا القرآن، ولا تعذُّره، فلا ينكشف ذلك فيهم أصلاً، فكيف يصح التحدي فيهم

---

(٢٨) هذا من كلام السيد صقر، على هامش ص١١، من (إعجاز القرآن) للباقلاني.

والاحتجاج بالقرآن عليهم؟ فبعيد، وذلك لأنا لا نقول إنه –صلى الله عليه وسلم- تحداهم، وإنما تحدى أهل هذا الشأن، وجعل تعذر المعارضة عليهم دلالة على نبوته، ودلالة لسائر الناس على أن القرآن خارج عن العادة.. فهم يعلمون أن تعذر المعارضة على أهل هذا اللسان هو الدلالة، فإذا أمكنهم معرفة ذلك فحالهم في أن الحجة قائمة عليهم، كحالهم لو عرفوا تعذر المعارضة من قِبَلِهِم لو كانوا أهل الفصاحة" [١٦: جـ١٦، ص٢٩٥-٢٩٧].

ثم ذكرت د. عائشة بنت الشاطئ أن الباقلاني قد اضطرب موقفه من هذه القضية ونقلت عدة مقاطع من كلامه، ثم قالت:

"وأخشى أني أظلم القاضي الباقلاني(٢٩) بنقل فقرات من كلامه قد أراها تحدد موقفاً له من قضيتيّ الإعجاز والتحدي، فالحق أني ما أكاد أستبين له رأياً في فقرة أنقلها من كلامه، حتى يبدو لي في فقرة أخرى، تالية، غير ما فهمته من الفقرة قبلها.

وأحسبه ما تحير في موقفه إلا لأنه لم يفصل بين الإعجاز باقياً أبداً ملزماً للناس جميعاً على اختلاف العصور وامتداد الزمن، وبين التحدي للعرب المشركين في عصر المبعث، قد حسمه عجزهم عن أن يأتوا بمثله، وفيهم أمراء البيان ومن يظاهرهم من جِنَّ فيما زعموا.

وكان "عبدالقاهر الجرجاني" أجلى موقفاً وأوضح مسلكاً في بيانه لوجه اختصاص العرب في عصر المبعث بالتحدي، لا يعني اختصاصهم بالإعجاز، بل يعني أن ثبوت عجزهم عن الإتيان بمثله، قاطع الدلالة على عجز سواهم، ومن ثم يكون هذا العجز حاسماً لقضية التحدي، وأما الإعجاز فيبقى قائماً ما بقي الدهر.

---

(٢٩) انظر موقفه وكلامه من هذه القضية في كتابه: إعجاز القرآن، ص ٣٥ وما بعدها.

قال في مقدمة رسالته (الشافية): "معلوم أن سبيل الكلام سبيل ما يدخله التفاضل، وأن للتفاضل فيه غايات ينأى بعضها عن بعض، ومنازل يعلو بعضها بعضاً، وأن عِلْم ذلك علمٌ يخص أهله، وأن الأصل والقدوة فيه العرب –في لسانهم– ومن عداهم تبع لهم وقاصر فيه عنهم، وأنه لا يجوز أن يُدّعى للمتأخرين من الخطباء والبلغاء عن زمان النبي –صلى الله عليه وسلم– الذي نزل فيه الوحي وكان فيه التحدي، أنهم زادوا على أولئك الأولين أو كملوا في علم البلاغة أو تعاطيها لما لم يكملوا له.

"هذا خالد بن صفوان يقول: كيف نجاريهم وإنما نحكيهم؟ أم كيف نسابقهم وإنما نجري على ما سبق إلينا من أعراقهم؟

"والأمر في ذلك أظهر من أن يخفى أو أن ينكره إلا جاهل أو معاند، وإذا ثبت أنهم الأصل والقدوة، فبنا أن ننظر في دلائل أحوالهم وأقوالهم حين تُلي عليهم القرآن وتُحدوا إليه وملئت مسامعهم من المطالبة بأن يأتوا بمثله ومن التقريع بالعجز عنه، وبُتَّ الحكم بأنهم لا يستطيعونه ولا يقدرون عليه" [٢٧ : ص١١٧].

ثم تختم د. بنت الشاطئ هذه المسألة مقررة ما سبق من أن الإعجاز باقٍ، والتحدي كان موجهاً لأهل العربية فتقول: "وما من شك في أن عجز البلغاء من العصر الأول، عن معارضة القرآن، وفيهم أصل الفصاحة، برهان قاطع في قضية التحدي، فحين نقول إنها حُسمت في عصر المبعث، فلا يمكن بحال ما أن يُحمل هذا القول على مظنة اختصاص إعجازه بعصر المبعث دون سائر الأعصار، وإنما معناه أن من هم أصل العربية، لغة القرآن، هم الذين يُفترض أن يواجهوا بالتحدي، لما يملكون من أسرار لغتهم التي نزل بها الكتاب العربي المبين. فاختصاصهم بالتحدي جاء من كونهم أهل الاختصاص بالعربية لغة القرآن، وقد حسمها عجزهم على أن يأتوا بسورة من مثله، والمعجزة "على الأيام

باقية وعلى الدهور والأزمان ثابتة" كما قال الإمام الطبري في مقدمة تفسيره"... [٤٢ : جـ١ ، ص٥].

المراجـــــع

[١] ابن زكريا، أحمد بن فارس. *معجم مقاييس اللغة* مصر: مكتبة الخانجي، ١٤٠٢هـ.

[٢] ابن منظور. *لسان العرب* بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤١٦هـ.

[٣] الأصبهاني، الراغب. *المفردات* دمشق: دار القلم، ١٤١٨هـ.

[٤] القرطبي. *الجامع لحكام القرآن* دار الكتب العلمية.

[٥] السيوطي، عبدالرحمن. *الإتقان في علوم القرآن* دمشق: دار ابن كثير، ١٤١٤هـ.

[٦] البيجوري، إبراهيم. *تحفة المريد على جوهرة التوحيد* القاهرة: نشر مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح، ١٣٧٤هـ.

[٧] مسلم، مصطفى. *مباحث في إعجاز القرآن* جدة: دار المنارة، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م.

[٨] الحمصي، نعيم. *فكرة إعجاز القرآن* بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ.

[٩] أبو موسى، محمد محمد. *الإعجاز البلاغي* القاهرة: مكتبة وهبة، ١٤٠٥هـ.

[١٠] بنت الشاطئ، عائشة عبدالرحمن. *الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق، دراسة قرآنية لغوية وبيانية* القاهرة: دار المعارف، ١٤٠٤هـ.

[١١] فقيهي، محمد حنيف. *نظرية إعجاز القرآن عند عبدالقاهر الجرجاني* قطر: طبع الشؤون الدينية، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.

[١٢] خليل، السيد أحمد. *دراسات في القرآن*، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٦٦م.

[١٣] مشهداني، عبدالكريم. *الإعجاز بالنظم وأثره في الدراسات القرآنية* الرياض: دار الحديث الحسنية، ١٩٨٩م.

[١٤] ابن قتيبة. *تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة* مصر: دار التراث، ١٣٩٣هـ.

[١٥] الضامن، حاتم صالح. *'الإعجاز القرآني ونظرية النظم*' بغداد: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في العراق، ١٤١٠هـ، بحوث المؤتمر الأول للإعجاز القرآني المعقود في بغداد في الفترة من ٢١-٢٢ رمضان ١٤١٠هـ.

[١٦] الهمداني، عبدالجبار. *المغني في أبواب التوحيد والعدل*'، تحقيق: مجموعة من الباحثين، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٦م.

[١٧] أبو زيد، أحمد. *'مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن*' الرباط: دار الأمان، ١٤٠٩هـ.

[١٨] ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. *'فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية*' الرياض: دار عالم الكتب، ١٤٠٢هـ.

[١٩] الجوزية، ابن القيم. *'مختصر الصواعق المرسلة*'، اختصره: محمد الموصلي، بيروت: دار الندوة الجديدة، ١٤٠٥هـ.

[٢٠] الباقلاني، أبي بكر. *الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به*'، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مكتبة الخانجي ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

[٢١] عبدالقاهر، البغدادي. *أصول الدين*' استانبول: نشر طبع مدرسة الإلهيات دار الفنون التركية، ١٣٤٦هـ.

[٢٢] الشهرستاني، محمد بن أحمد. *الملل والنحل*'، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت: دار المعرفة، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.

[٢٣] السيوطي، عبدالرحمن. *'معترك الأقران في إعجاز القرآن*'، تحقيق: محمد علي البجادي، دار الفكر العربي.

[٢٤] الجاحظ. *'حجج النبوة*'.

[٢٥] الخطيب، عبدالكريم. *'الإعجاز في دراسات السابقين*' القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٤م.

[٢٦] الرافعي، مصطفى صادق. *إعجاز القرآن والبلاغة النبوية*' مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٥م.

[٢٧] الرماني، الخطابي، الجرجاني. *'ثلاث رسائل في الإعجاز*'، تحقيق: محمد زغلول سلام وآخرون. القاهرة: دار المعارف.

[٢٨] الطوير، حسن. *جهود علماء الغرب الإسلامي واتجاهاتهم في دراسة الإعجاز القرآني من القرن الخامس حتى القرن الثامن الهجري* دمشق: دار قتيبة، ٢٠٠١م.

[٢٩] أبو زيد، أحمد. *النظم اللغوي بين المعتزلة والأشاعرة*.

[٣٠] مخلوف، عبدالرؤوف. *الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، دراسة تحليلية نقديه*، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٧٨م.

[٣١] الجرجاني، عبدالقاهر. *دلائل الإعجاز*، تصحيح: محمد رشيد رضا، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٢هـ- ١٩٨٢م.

[٣٢] الجرجاني، عبدالقاهر. *الشافية*، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، مصر: دار المعارف، ١٣٨٧هـ.

[٣٣] اليحصبي، أبو الفضل عياض بن موسى. *الشفا بتعريف حقوق المصطفى*، عمان: دار الفيحاء، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.

[٣٤] الوراكلي، حسن. *القاضي عياض مفسراً*، الرباط: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ.

[٣٥] الرازي، فخر الدين. *نهاية الإيجاز ودراية الإعجاز*، تحقيق: بكري شيخ أمين، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٥م.

[٣٦] القطان، مناع. *مباحث في علوم القرآن* بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية.

[٣٧] السامرائي، فاضل فالح. *التعبير القرآني* بغداد، ١٩٨٨م.

[٣٨] الشاطبي. *الموافقات*، تعليق: د. محمد دراز، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.

[٣٩] بن بني، مالك. *الظاهرة القرآنية*، ترجمة: د. عبدالصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٢هـ.

[٤٠] السخاوي، علم الدين. *جمال القراء وكمال الإقراء*، تحقيق: د. علي البواب، مكة المكرمة: مكتبة التراث، ١٤٠٨هـ.

[٤١] أبو زهرة، محمد. *المعجزة الكبرى* القاهرة: دار الفكر العربي، ١٣٩٠هـ.

[٤٢] الطبري. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*، تحقيق: د. عبدالله التركي، القاهرة: دار هجر، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

مراجع مساعدة

[١] سلطان، منير. 'إعجاز القرآن بين المعتزلة والأشاعرة'، الإسكندرية: منشأة المعارف.

[٢] الملاحويش، عمر. 'إعجاز القرآن وعلم المعاني'، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.

[٣] دراز، محمد عبدالله. 'النبأ العظيم' الكويت: دار القلم، ١٣٩٧هـ.

[٤] السيوطي، جلال الدين. 'بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة'، تحقيق: محمد أبوالغصن إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية.

[٥] لاشين، عبدالفتاح. 'بلاغة القرآن في آثار القاضي عبدالجبار وأثره في الدراسات البلاغية' بيروت: دار الفكر العربي.

[٦] الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. 'تاريخ بغداد'، تحقيق: مصطفى عبدالقادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

[٧] أبو علي، محمد بركات حمدي. 'دراسات في الإعجاز البياني' الأردن: دار وائل، ٢٠٠٠م.

[٨] ابن أبي العز الحنفي. 'شرح العقيدة الطحاوية'، تحقيق: عبدالله التركي وشعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٦هـ.

[٩] الداوودي. ' طبقات المفسرين ' بيروت: دار الكتب العلمية.

[١٠] البغدادي، عبدالقاهر. 'الفرق بين الفِرَق'، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، بيروت: دار المعرفة.

[١١] البلخي، أبو القاسم، والقاضي عبدالجبار. 'فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة'، تحقيق: فؤاد سيد، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٣٩٣هـ-١٩٧٤م.

[١٢] الأشعري، علي بن إسماعيل. 'مقالات الإسلاميين'، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، بيروت: المكتبة العصرية، ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

[١٣] ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم. 'منهاج السنة'، تحقيق: محمد رشاد سالم، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م.

[١٤] «الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة» الرياض: دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، ١٤٢٠هـ.

[١٥] عمار، أحمد سيد. 'نظرية الإعجاز القرآني وأثرها في النقد العربي القديم' دمشق: دار الفكر، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

[١٦] ابن خلكان. «وفيات الأعيان»، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الكتب العلمية.

[١٧] «بحوث المؤتمر الأول للإعجاز القرآني» المعقود في بغداد ٢١-٢٦ رمضان ١٤١٠هـ، العراق: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. فهرس الموضوعات

Perspectives on Quranic Miracles and Challenge

Easa Nasser Al-Duraiby
Dept. of Quranic Studies, Riyadh Teachers' College, Kingdom of Saudi Arabia

Abstract. This study aims at identifying a term for Quranic Miracles (Eijaz) and its real aspect with which Allah challenged Arabs.

The study explores a definition for Quranic 'Miracles' and its criteria. It also traces the evolution and development of the notion of 'Eijaz', and briefly examines the effects of the dogmatic orientation on 'Eijaz' facets.

The paper concludes that Quranic Miracles with which Allah challenged Arabs to come up with a similar example are the rhetorical aspects of the Holy Quran including its organization style, oration, and meanings. The rest of the aspects which old and contemporary scholars mention are irrelevant to Quranic Miracles 'Eijaz' with which Allah challenged Arabs whom the Quran particularly addressed; as they are based on attesting that the Holy Quran is from Allah in view of the evidence that the Holy Quran talks about concrete facts and the unseen which Prophet Muhammed could not come up with

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ١١٣- ١٧١ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

التبويبُ وفقهُ المناسبة في كتاب الطهارة في مؤلفات الحنابلة

عبدالعزيز بن سعود بن ضويحي الضويحي

كلية التربية ، جامعة الملك سعود،

الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٩/٣/١٤٢٧هـ، وقبل للنشر في ١٩/٨/١٤٢٧هـ)

ملخص البحث. الهدف من هذا البحث إبراز جهود الفقهاء، خاصة الحنابلة في ترتيب مصنفاتهم الفقهية إلى كتب وأبواب بحسب ما يحتاج إليه المسلمون في عباداتهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، وما يحتاجون إلى معرفته من أحكام الجنايات وأحكام القضاء، وقد سار الفقهاء على نهج دقيق بوضع المسائل في مكانها المناسب، بحيث لو تغير باب عن موضعه أو مسألة عن موضعها لم يجد الباحث أنسب من موضعه الذي وضعه فيه الفقهاء في الغالب، كما يهدف البحث إلى إبراز جهود فقهاء الحنابلة في ترجمة الأبواب الفقهية من خلال مقارنة أصول مؤلفات الحنابلة وبيان الترجمة الأنسب للأبواب من خلال استقراء ترجمة الأبواب في مصنفات الحنابلة. واقتصرت في هذا البحث على كتاب الطهارة تلافياً للإطالة.

مقدمـــــة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم.

قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ (١٠٢) ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

وقال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا (١) ﴾ [النساء: ١].

وقال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا (٧٠) يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا (٧١) ﴾ [الأحزاب: ٧٠- ٧١].

فقد رتب الفقهاء رحمهم الله مصنفاتهم الفقهية إلى كتب وأبواب بحسب ما يحتاج إليه المسلمون في عباداتهم ومعاملاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية من النكاح وما يحتاجون إلى معرفته من أحكام الجنايات وأحكام القضاء، ولهذا الترتيب الدقيق فقه في وضع المسائل في مكانها المناسب، بحيث لو تغير باب عن موضعه أو مسألة عن موضعها لم يجد الباحث أنسب من موضعه الذي وضعه فيه الفقهاء في الغالب، علماً بأن المذاهب الفقهية تختلف في ترتيب الكتب والأبواب من تقديم وتأخير، ولكنهم يشيرون إلى علة تقديم الأبواب والكتب، بل نجد كتب المذهب الفقهي سواء الحنفية أو المالكية أو الشافعية

أو الحنابلة تختلف في ترتيب بعض الكتب والأبواب الفقهية، وأكثر الفقهاء إشارة إلى علة تقديم وتأخير الأبواب فقهاء الحنفية، ثم يأتي فقهاء المذاهب الأخرى.

ولأهمية فقه المناسبة في ترتيب الأبواب أحببت أن أعتني بهذا الفقه، وأبتدئ بفقه الحنابلة الذي يعد من أقل المذاهب إشارة إلى فقه المناسبة، وإن كان هذا الفقه معتمد لديهم في ترتيب كتبهم الفقهية، كما أشير إلى مبحث مهم وهو: فقه ترجمة الأبواب الفقهية، وبيان الترجمة الأنسب للأبواب عن طريق المقارنة بين الكتب المعتمدة في المذهب.

وهذا البحث يتكون من مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو التالي:

المبحث الأول: وفيه التعريف بالتبويب وفقه المناسبة والكتب المعتمدة في البحث ومناسبات أقسام فقه الحنابلة. وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول: التبويب في كتب الفقهاء.

المطلب الثاني: فقه المناسبة عند الفقهاء.

المطلب الثالث: الكتب المعتمدة في البحث.

المطلب الرابع: مناسبات أقسام فقه الحنابلة.

المبحث الثاني: التبويب وفقه المناسبة في كتاب الطهارة.

وفيه أحد عشر مطلباً.

المطلب الأول: باب المياه.

المطلب الثاني: باب الآنية.

المطلب الثالث: باب الاستنجاء.

المطلب الرابع: باب السواك وسنة الوضوء.

المطلب الخامس: باب فروض الوضوء وصفته.

المطلب السادس: باب مسح الخفين.

المطلب السابع: باب نواقض الوضوء.

المطلب الثامن: باب الغسل.

المطلب التاسع: باب التيمم.

المطلب العاشر: باب إزالة النجاسة.

المطلب الحادي عشر: باب الحيض.

الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث.

وسلكت في هذا البحث المنهج التالي:

١ـ الاقتصار على كتاب الطهارة في كتب الحنابلة؛ تلافياً للإطالة في البحث، وبكتاب الطهارة يحصل المقصود من إبراز فقه التبويب، ومناسبة ترتيب الأبواب في فقه الحنابلة.

٢ـ الاعتماد في مقارنة التبويب على مختصر الخرقي، والمستوعب للسامري، والعمدة، والمقنع، والكافي لابن قدامة، وبلغة الساغب للفخر بن تيمية، والمحرر للمجد بن تيمية، والفروع لابن مفلح، والإقناع للحجاوي، ومنتهى الإيرادات للفتوحي؛ وذلك لأن مؤلفات فقه الحنابلة تدور في الغالب على هذه الكتب وهي الكتب المعتمدة في المذهب.

٣ـ جعلت كتاب المقنع لابن قدامة هو المعتمد في مقارنة باقي الكتب في التبويب وفي الإشارة إلى فقه المناسبة، وفي ترتيب المطالب في البحث، مع المقارنة بالكتب المعتمدة في البحث؛ وذلك لأن كتاب المقنع أكثر كتب الحنابلة شرحاً واختصاراً عند الحنابلة.

٤ـ عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وتخريج الأحاديث وبيان ما ذكره أهل العلم في درجتها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

٥ـ التعريف بالكتب المعتمدة في البحث في التمهيد.

٦ـ عدم ترجمة الأعلام الواردة في البحث ؛ تلافياً للإطالة.

هذا، والله أسأل التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

المبحث الأول: التبويب وفقه المناسبة والكتب المعتمدة في البحث ومناسبات أقسام فقه الحنابلة

المطلب الأول: التبويب في كتب الفقهاء

الفقهاء عندما يصنفون المصنفات الفقهية فإنهم في الغالب يقسمون المادة العلمية إلى كتب، والكتب إلى أبواب، والأبواب إلى فصول، ويقصدون من ذلك ما يلي:

١ـ جمع المسائل والفروع الفقهية المتشابهة في مكان واحد، فالمسائل المتشابهة في الحكم في فصول والفصول المتشابهة في باب، والأبواب المتشابهة في كتاب وهكذا.

٢ـ عند جمع المسائل المتشابهة تتضح الضوابط الفقهية، وبمعرفة الفصول المتشابهة تتضح القواعد الفقهية، والعلل الشرعية، والمقاصد المرعية في الشريعة.

٣ـ تسهيل مراجعة المسائل الفقهية والفروع الفقهية على المتعلمين.

٤ـ تسهيل حفظ واستظهار المسائل الفقهية عند جمعها في مكان واحد.

٥ـ تنشيط النفوس وبعثها على الحفظ والتحصيل بما يحصل لها من السرور بالختم والابتداء: كالمسافر إذا قطع مرحلة، شرع في أخرى.

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: (إن الفقهاء الذين اعتنوا بكتب الأحكام والفقه وتأليفها وترتيبها أحسنوا على الناس إحساناً عظيماً بما رتبوه وقربوه لهم من العلم، حيث حصروا أجناس المسائل الدينية وأنواعها بأبواب وفصول تجمع شملها

وتضم متفرقاتها وتقرب بعيدها وتسهلها على المعلمين والمتعلمين وتكفيهم المؤنة الشديدة في تتبعها من مظانها)[١].

ويقول الشيخ عبد الرحمن القاسم: (والحكم في تفصيل المصنفات بالكتب والأبواب والفصول تنشيط النفس، وبعثها على الحفظ والتحصيل، بما يحصل لها من السرور بالختم والابتداء: كالمسافر إذا قطع مسافة، شرع في أخرى. ومن ثم كان القرآن العظيم سوراً وفي ذلك تسهيل للمراجعة)[٢].

فالكتب والأبواب والفصول عرفها الفقهاء بما يلي:

أ) الكتاب

الكتاب في اللغة: مصدر سمي به المكتوب، يقال كتبت كتباً وكتابةً، والكتبُ: الجمع، ومنه الكتيبة واحدة الكتائب، وهو العسكر المجتمع، تكتب تجمع، ومنه: كتبت الكتاب، أي: جمعت فيه الحروف والمعاني المحتاج إليها [٣].

وفي الاصطلاح: عرفه أبو عبد الله محمد البعلي: (اسم لجنس من الأحكام ونحوها، تشتمل على أنواع مختلفة)[٤].

وعرفه القونوي: (مسائل اعتبرت مستقلة شملت أنواعاً)[٥].

فالكتاب اسم لجنس يشتمل على أنواع مختلفة: كالطهارة مشتملة على المياه، والوضوء وهكذا.

---

(١) مجموع الفوائد ص١٥٧.

(٢) حاشية الروض المربع ١/٥٤ وانظر كلام قريب من هذا للزمخشري نقله الصنعاني في توضيح الأفكار ص٢.

(٣) لسان العرب، مادة: كتب ١/٦٩٨، وتاج العروس، مادة: كتب ٢/٣٥١، والمحيط في اللغة، مادة: كتب ٦/٢٢٨، والمطلع على أبواب المقنع ٥.

(٤) المطلع على أبواب المقنع ٥.

(٥) أنيس الفقهاء ٤٥.

ب) البـــاب

الباب في اللغة: ما يدخل منه إلى المقصود ويتوصل به إلى الاطلاع عليه، ويطلق على الصنف، يقال: أبواب مبوبة، كما يقال أصناف مصنفة [٦].

وفي الاصطلاح: قال محمد التهانوي: (يريدون به مسائل معدودة من جنس واحد، أو نوع واحد أو صنف واحد)[٧].

وقال الشيخ عبد الرحمن القاسم: (اسم لجملة من العلم تحته فصول ومسائل غالباً)[٨].

جـ) الفصل

الفصل في اللغة: هو الحجز بين الشيئين، ومنه فصل الربيع؛ لأنه يحجز بين الشتاء والصيف، والفَصلُ: القضاء بين الحق والباطل [٩].

وفي الاصطلاح: قال أبو عبد الله البعلي: (الحجز بين أجناس المسائل وأنواعها)[١٠].

فالفصول عند الفقهاء للمسائل والفروع التي تتميز عن غيرها بشروط أو تفصيلات أو لطول مسائل الباب يكتبون فصولاً.

قال الشيخ محمد بن عثيمين: (أما الفصول: فهي عبارة عن مسائل تتميز عن غيرها ببعض الأشياء، إما بشروط أو تفصيلات، وأحياناً يفصلون الباب لطول مسائله لا لأن بعضها له حكم خاص، ولكن لطول المسائل يكتبون فصولاً)[١١].

---

(٦) لسان العرب مادة: بوب ٢٢٣/٢، وتاج العروس مادة: بوب ٣١٤/١ ومعجم مقاييس اللغة، مادة: بوب ٣١٤/١.

(٧) كشاف اصطلاحات الفنون ١٥٥/١.

(٨) حاشية الروض المربع ١٠٠/١.

(٩) تهذيب اللغة مادة (فصل)، ١٩٢/١٢، ومجمل اللغة مادة (فصل) ٧٢٢/٣، ومفردات ألفاظ القرآن مادة (فصل) ٦٣٨، والمطلع على أبواب المقنع ٧.

(١٠) المطلع على أبواب المقنع ٧ بتصرف.

وبمعرفة الكتاب والباب والفصل يتضح أن الفقهاء يترجمون بالكتاب للجنس، والباب للنوع، والفصل لأفراد المسائل، فمثلاً كتاب الصلاة جنس، أنواعه: باب الأذان والإقامة، وباب شروط الصلاة، وباب ستر العورة وهكذا.

وإفراده المسائل في بعض الأبواب مثل: باب صلاة الجماعة إفراد مسائل هذا الباب تكون في فصول: فصل تحرم الإمامة بمسجد له إمام راتب إلا بإذنه، وفصل من أدرك إماماً راكعاً، وفصل ويصح إتمام مؤد صلاة بقاضيها، وفصل ويتبع المأموم إمامه، وهكذا[١٢].

قال التهانوي: (والعلماء المصنفون قد يطلقونه ـ أي الباب ـ ويريدون به مسائل معدودة من جنس واحد، أو نوع واحد، أو صنف واحد، وبالكتاب مسائل معدودة من جنس واحد، وبالفصل من صنف واحد، وبالمنثورة وبالشتى من أبواب مختلفة، أو من أصناف متخالفة)[١٣].

قال الشيخ محمد بن عثيمين: (العلماء رحمهم الله يترجمون بالكتاب في الأجناس، وبالباب في الأنواع، وبالفصل في المسائل، ومعلوم أن الزكاة جنس غير الصلاة، ففي الصلاة يقال: باب الاستسقاء، وباب الكسوف، وباب التطوع، وهكذا وهذه أنواع. وفي الفصول يذكر الوتر مثلاً في باب صلاة التطوع، وإذا انتهى منه قال: فصل وتسن الرواتب وهكذا، فالفصول للمسائل، والأبواب للأنواع، والكتب للأجناس، هذا هو الأصل وقد يختلف الحال)[١٤].

---

(١١) الشرح الممتع ٦٥/١.

(١٢) انظر: كتاب الفروع ٤١٧/٢ قسم هذا الباب إلى سبعة فصول.

(١٣) كشاف اصطلاحات الفنون ١٥٥/١.

(١٤) الشرح الممتع ٥/٦، وانظر ٢٩٧/٦.

والفقهاء وغيرهم من العلماء يقولون: ترجمة الباب، ثم يذكرون عنوان الباب، **فالترجمة في اللغة**: المُفَسِّر للسان، وقد ترجمه وترجم عنه إذا فسر كلامه بلسان آخر، وترجم فلان كلامه إذا بينه وأوضحه [١٥].

واصطلاحاً: عرفه محمد بن إسماعيل الصنعاني: (التراجم جمع ترجمة وهي عنوان الباب الذي تساق فيه الأحاديث)[١٦].

ويصح أن يقال كذلك الذي تساق فيه المسائل الفقهية، ولأهمية ترجمة الأبواب اعتنى بها العلماء، بل ذكر بعضهم اختياراته الفقهية في ترجمة الأبواب، ومن هؤلاء الإمام البخاري رحمه الله تعالى في صحيحه، لذلك اعتنى العلماء بفقه ترجمة أبواب صحيح البخاري وأفردوا لذلك مصنفات[١٧] وبالنظر إلى كتب الفقه نجد أن الفقهاء اهتموا بترجمة الأبواب وراعو في ترجمة الأبواب ما يلي:

١ـ أن تكون ترجمة الباب مطابقة للمسائل الواردة في الباب إذ المقصود من ترجمة الباب معرفة مسائل الباب على وجه الإجمال.

٢ـ إذا كانت مسائل الباب كثيرة يشار في ترجمة الباب إلى ذلك بقولهم ونحوها أو وغيرها.

مثلاً بعض الفقهاء كما سيأتي ترجم باب مسح الخفين، وذكر تحت هذا الباب حكم المسح على العمامة والجبيرة، لذلك نجد بعض الفقهاء ترجم لهذا الباب: باب

---

(١٥) لسان العرب مادة ترج ١٢/٢٢٩، والمصباح المنير ٩١، وتهذيب الأسماء واللغات ١/٤١.

(١٦) توضيح الأفكار ١/٤٠.

(١٧) منها المتواري على تراجم أبواب البخاري، تأليف العلامة ناصر الدين أحمد المعروف بابن المنير، وتراجم البخاري للقاضي بدر الدين محمد ابن إبراهيم بن جماعة، ورسالة شرح تراجم أبواب صحيح البخاري لأحمد الدهلوي.

مسح الخفين وسائر الحوائل، وبعضهم باب مسح الخفين وغيرهما، وبعضهم باب مسح الحائل، ولا شك أن قولنا باب مسح الخفين فقط فيه إجمال.

٣ـ الاختصار بألفاظ تدل على العنوان دون خلل في المعنى، فالمقصود من ترجمة الباب معرفة مسائل الباب على وجه الإجمال.

المطلب الثاني: فقه المناسبة عند الفقهاء

الفقهاء عندما رتبوا المصنفات الفقهية إلى: كتب، وأبواب، وفصول، ومسائل راعوا في هذا الترتيب إدراج المسائل، والفصول، والأبواب، والكتب في مكانها الذي يليق بها عن طريق رابط وعلاقة بينها وبين المسائل التي تسبقها، لذلك نجدهم كثيراً يقولون: ومناسبة الباب، ثم يذكرون سبب إيراد هذا الباب بعد الباب السابق.

فالمناسبة في اللغة المقاربة، وفلان يناسب فلاناً أي: يقرب منه ويشاكله، يقال بين الشيئين مناسبة وتناسب أي: مشاكلة وتشاكل[١٨].

ويمكن أن نقول: إن فقه المناسبة عند الفقهاء في مصنفاتهم الفقهية هو العلاقة التي تربط أجناس المسائل الفقهية وأنواعها وأفرادها.

فقولنا العلاقة التي تربط أجناس المسائل أي: فقه مناسبة الكتب الفقهية، مثل قولنا: مناسبة إيراد كتاب الزكاة بعد كتاب الصلاة.

وقول أو أنواعها: إشارة إلى فقه مناسبة الأبواب الفقهية، مثل قولنا: مناسبة إيراد باب الآنية بعد باب أحكام المياه، وقولنا أو أفرادها إشارة إلى فقه مناسبة المسائل الفقهية في الأبواب. مثل مناسبة أحكام الجلود في باب الآنية.

وعند النظر في فقه المناسبة لابد من مراعاة ما يلي:

---

(١٨) تاج العروس ٢/ ٤٣٠ مادة نسب، وانظر البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٥.

١ـ الفقهاء يختلفون في فقه المناسبة، فيقدم بعضهم بعض الكتب لعلة يراها، وبعضهم يؤخرها سواء كان في المذهب الواحد، أو بين المذاهب الفقهية.

٢ـ بعض الفقهاء قد يذكر بعض المسائل في غير محلها الذي يتبادر إلى الذهن لعلة يراها.

قال الشيخ حسن بن عمر الشطي (وربما يذكر الفرع في غير محله لمناسبة)(١٩).

وقال السامري في المستوعب: (ولعل ناظراً ينظر في بعض هذه الكتب المذكورة فيرى في بعض أبوابها مسألة ولا يراها في مثل ذلك الباب من كتابي، فيظن أنني أخللت بذكرها، كلا إنما أنا رتبت أبواب كتابي ومسائله على حسب ما استصوبته، فإن أنصف المتأمل لذلك فليطلب تلك المسألة في الباب الذي يليق بها من كتابي فإنه يجدها إن شاء الله تعالى)(٢٠).

بل إن بعض الفقهاء من الشافعية أفرد كتاباً في المسائل التي ذكرت في غير مظنتها.

قال بدر الدين الزركشي في كتابه خبايا الزوايا: (فهذا كتاب عجيب وضعه وغريب جمعه، ذكرت فيه المسائل التي ذكر الإمامان الجليلان أبو القاسم الرافعي في شرحه للوجيز، وأبو زكريا النووي في روضته ـ تغمدهما الله برحمته ـ في غير مظنتها من الأبواب)(٢١).

٣ـ قد يذكر بعض الفقهاء بعض المسائل في مكانين ويحيل إليها، لمناسبة المسألة لأكثر من باب.

---

(١٩) منحة مولى الفتح في تجريد زوائد الغاية والشرح في مقدمة الكتاب ص ن.

(٢٠) المستوعب ١/٤٤.

(٢١) خبايا الزوايا ٣٦.

قال المرداوي (وربما ذكرت المسألة في مكانين أو أكثر، أو أحلت أحدهما؛ على الآخر ليسهل الكشف على من أرادها)[٢٢].

والأولى أن تذكر المسألة في المناسبة الأولى، ويحال إليها في الموضع الثاني، إذا لم يخل ذلك ببحث المسألة في الباب الثاني؛ لأن الفقيه قد يحتاج إلى إيراد المسألة في الموضع الثاني لتعلق بعض مسائل الباب بهذه المسألة، قال الشيخ محمد بن عثيمين: (ومعلوم أن من الأنسب إذا كان للشيء مناسبتان أن يذكر في المناسبة الأولى ويحال عليه في الثانية؛ لأنه إذا أخر إلى المناسبة الثانية فاتت فائدته في المناسبة الأولى لكن إذا قدم في المناسبة الأولى لم تفت فائدته في المناسبة الثانية اكتفاء بما تقدم)[٢٣].

٤ـ أن المناسبة قد تكون واضحة جلية لا خفاء فيها. وقد تكون المناسبة خفية تحتاج إلى تأمل.

٥ـ قد يذكر أكثر من مناسبة لإيراد الكتاب أو الباب أو الفرع أو المسألة وبعضها يكون أظهر من بعض، ويغلب على الظن أنها أو بعضها مقصودة للفقهاء.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (فهذه المناسبات الجميلة بين هذه الأبواب يغلب على الظن أنها أو بعضها مقصود للفقهاء)[٢٤].

٦ـ قد تكون المناسبة بين الفروع المختلفة لمعنى قصده المؤلف في الباب بجمع المسائل المنثورة أو المبثوثة التي لا يربط بينها رابط، إلا أن المؤلف جمعها في باب واحد مثل بعض الفقهاء يذكر في آخر كتب الفقه: كتاب جامع[٢٥] ويجمع فيه مسائل مختلفة، الجامع بينها معنى قصده المؤلف بجمع المسائل المختلفة في باب أو كتاب واحد.

---

(٢٢) الإنصاف ١/١٥.

(٢٣) الشرح الممتع ١/٦٨.

(٢٤) مجموع الفوائد ص١٥٩.

(٢٥) وهي من تراجم الإمام مالك في الموطأ، ولذلك نجد أكثر كتب المالكية يذكرون هذا الكتاب، وبعضهم يفرد =

وعلم المناسبات الذي تكلم عنه الفقهاء وربطوا به بين الفصول والأبواب والمسائل، اعتنى به علماء التفسير وأفردوا له مصنفات مستقلة، وتكلموا عن ارتباط سور القرآن وآياته، فمن إعجاز كلام الله سبحانه وتعالى حسن تركيبه، وبديع ترتيب ألفاظه، وعذوبة مساقها، وجزالتها وفخامتها، وفصل خطابه سبحانه وتعالى[٢٦].

قال البقاعي: (علم مناسبات القرآن علم تعرف منه علل ترتيب أجزائه، وهو سر البلاغة لأدائه إلى تحقيق مطابقة المعاني. لما اقتضاه من الحال، وتتوقف الإجادة على معرفة مقصود السور المطلوب ذلك فيها، ويفيد ذلك معرفة المقصود من جميع جملها، فلذلك كان هذا العلم في غاية النفاسة، وكانت نسبته من علم التفسير نسبة علم البيان من النحو)[٢٧].

وقال الزركشي (واعلم أن المناسبة علم شريف تحزر به العقول ويعرف به قدر القائل فيما يقول ـ إلى أن قال ـ وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء)[٢٨].

المطلب الثالث: الكتب المعتمدة في البحث

سبق الإشارة إلى أن من المباحث المهمة التي اعتنى بها الفقهاء التبويب وترجمة المسائل، وللفقهاء عناية بهذا الفن في كتبهم، ويتضح ذلك عند استقراء كتبهم، وقد اعتمدت في هذا البحث على أشهر كتب الحنابلة وهي ما يلي:

= له كتاب مستقل مثل: كتاب الجامع من المقدمات لأبي الوليد محمد بن رشد القرطبي المالكي، وانظر كتاب قوانين الأحكام الشرعية قال في آخر الكتاب: (كتاب الجامع وهو الضابط لما شذ عن الكتب المتقدمة) ص٤٤٣.

(٢٦) انظر: مقدمة تفسير ابن النقيب ص٥١١.

(٢٧) نظم الدرر ١/٦.

(٢٨) البرهان في علوم القرآن ١/٣٥ بتصرف. وانظر معترك الأقران ١/٢٧ ومراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع كلاهما للسيوطي.

١ ــ مختصر الخرقي

وهذا المتن هو أول المتون في مذهب الحنابلة وأشهرها، وأكثر متون المذهب على طريقته، وأشتهر هذا المختصر بمؤلفه أبي القاسم عمر بن الحسين الخرقي البغدادي ثم الدمشقي المتوفى سنة ٣٣٤هـ، والخِرَقي نسبة على بيع الثياب والخِرق، وقد حذا في ترتيبه حذو المزني في مختصره.

قال شيخ الإسلام (فإن الخِرَقي نسج على منوال المزني، والمزني نسج على منوال مختصر محمد بن الحسن، وإن كان ذلك في بعض التبويب والترتيب)[٢٩].

وقد اعتنى الحنابلة بمختصر الخرقي، بشرحه وإيضاح غريبه، وذكر أن له ثلاثمائة شرح، أشهرها المغني لابن قدامة وكذلك شرح الزركشي[٣٠].

٢ ــ المستوعب

المستوعب بكسر العين تأليف العلامة محمد بن عبد الله بن الحسين السامُرِّي المتوفى سنة ٦١٦هـ.

وقد جمع المؤلف في المستوعب كثيراً من كتب الحنابلة المشهورة التي تمثل المذهب واطلع عليها.

قال ابن بدران (أحسن متن صنف في مذهب الإمام أحمد وأجمعه ـ إلى أن قال ـ وقد حذا حذوه الشيخ موسى الحجاوي في كتابه الإقناع لطالب الانتفاع وجعله مادة كتابه، وإن لم يذكر ذلك في خطبته، لكنه عند تأمل الكتابين يتبين ذلك)[٣١].

---

(٢٩) مجموع الفتاوى ٤/٤٥٠.

(٣٠) انظر طبقات الحنابلة ٢/٧٥، وشذرات الذهب ٤/١٨٦، والمدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد ٢/٦٩.

(٣١) المدخل ٢١٨، وانظر مقدمة تحقيق المستوعب ص٥٦، والمدخل المفصل ٢/٧١٧، والمنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة ٣٢٢.

٣ ـ العمدة والمقنع والكافي

ثلاثتها لأبي محمد موفق الدين عبد الله بن محمد بن أحمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٢٠هـ. من أشهر الكتب في مذهب الحنابلة، راعى ابن قدامة رحمه الله في تأليفها طبقات التلقي والطلب للمذهب، فالعمدة للمبتدئين على رواية واحدة، ثم المقنع، ثم الكافي للمتوسطين. وكتاب المقنع لابن قدامة هو عمدة الحنابلة من زمنه إلى يومنا وهو أشهر المتون بعد مختصر الخرقي، ولهذا أفاضوا في شرحه وتحشيته وبيان غريبه، لذلك جعلناه المعتمد في هذا البحث، ونقارن بقية الكتب على ما جاء في كتاب المقنع من أبواب[٣٢].

٤ ـ بلغة الساغب وبغية الراغب

تأليف فخر الدين أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن تيمية الحراني الحنبلي المتوفى سنة ٦٢٢هـ. وكتابه مشهور عند الحنابلة باسم البلغة وهو مختصر من كتابه ترغيب القاصد في تقريب المقاصد، وكتابه ترغيب القاصد مختصر من كتابه المطول تخليص المطلب في تلخيص المذهب، وقد سار على طريقه الغزالي الشافعي المتوفى سنة ٥٠٥هـ في كتبه الثلاثة البسيط والوسيط والوجيز.

وقد تميز في كتابه بكثرة الكتب والأبواب والفصول ومثال ذلك: ذكره كتاب للتيمم، وكتاب للحيض، خلافاً لسائر كتب الحنابلة كما سيأتي إيضاحه في البحث[٣٣].

٥ ـ المحرر في الفقــــه

تأليف مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية المتوفى سنة ٦٥٢هـ من الكتب المشهورة في مذهب الحنابلة المعتمدة في شروحهم، ويعتبر المحرر متناً شبيهاً بالمقنع للموفق ابن قدامة[٣٤].

---

(٣٢) انظر المدخل المفصل ٢/٧١٩، والمنهج الفقهي العام ٣٢٣.

(٣٣) انظر مقدمة بلغة الساغب ص ٧، وذيل طبقات الحنابلة ٢/١٥١، والمذهب الحنبلي ٢/٢٤٤.

(٣٤) انظر المذهب الحنبلي ٢/٢٦٢، والمنهج الفقهي ٣٣١، والمدخل المفصل ٢/٧٤١.

٦ ــ الفــــروع

تأليف شمس الدين أبو عبد الله القاضي محمد بن مفلح المقدسي المتوفى سنة ٧٦٣هـ، وكتابه الفروع حوى من الفروع الفقهية ما بهر العقول كثرة وتحريراً واستدلالاً وله عناية فائقة باختيارات شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية.

وكتاب الفروع معتمد لدى الحنابلة في تصحيح المذهب وترجيحه وتحقيق متنه، وله رحمه الله اهتمام بالتبويب وترجمة الأبواب، وفي كثير من المواضع رجحنا ما ذهب إليه من تبويب[٣٥].

٧ ــ الإقناع لطالب الانتفاع وزاد المستقنع في اختصار المقنع

ألفهما شرف الدين أبو النجا الحجاوي موسى بن أحمد بن موسى المقدسي المتوفى سنة ٩٦٨هـ، والحجاوي بفتح الحاء نسبة إلى حَجَّة من قرى نابلس، وكتابه الإقناع كثير الفوائد له منزلة عظيمة عند الحنابلة وعلى مسائله تدور الفتيا ومرجع القضاء، عكف عليه المتأخرون بالتحشية والاختصار، وقد حذا الحجاوي في كتابه الإقناع على منوال المستوعب للسامري وجعله مادة كتابه كما ذكرنا سابقاً.

أما كتابه زاد المستقنع في اختصار المقنع فهو المتن الذي أصبح أصلاً في دراسة المذهب، ومفتاحاً للطلب ومن أكثر الكتب شروحاً وتحشية[٣٦].

٨ ــ منتهى الإرادات في الجمع بين المقنع والتنقيح وزيادات.

تأليف أبي بكر تقي الدين محمد بن أحمد الفتوحي الشهير بابن النجار المتوفى سنة ٩٧٢هـ، والفتوحي نسبة إلى باب الفتوح بالقاهرة، وكتاب المنتهى اعتمده المتأخرون من علماء المذهب وهو كسابقه الإقناع عليه مدار الفتيا ومرجع القضاء[٣٧].

---

(٣٥) انظر المدخل المفصل ٧٥٤/٢، والمذهب الحنبلي ٣٧٢/٢.

(٣٦) المدخل المفصل ٧٦٤/٢، والمذهب الحنبلي ٤٨٠/٢.

(٣٧) المدخل المفصل ٧٧٨/٢.

فهذه الكتب هي المعتمدة في المقارنة في التبويب والتراجم في هذا البحث والله أعلم. وبذلك يشمل هذا البحث أصول مؤلفات فقهاء الحنابلة ومعظم ما سواها شرح أو اختصار لها.

المطلب الرابع: مناسبات أقسام فقه الحنابلة

رتب فقهاء الحنابلة مصنفاتهم الفقهية إلى خمسة أقسام لكل قسم مناسبته وفق التقديم أو التأخير، فبدؤوا بالعبادات ثم المعاملات ثم النكاح ثم الجنايات ثم القضاء، وبيان هذه الأقسام ومناسباتها على وجه الإجمال ما يلي:

القسم الأول

ابتدأ فقهاء الحنابلة وغيرهم من الفقهاء كتبهم بقسم العبادات، ومناسبة ذلك اهتماماً بالأمور الدينية وتقديمها على الأمور الدنيوية؛ ولأن العبادات يضطر إليها المكلفون ويحتاجون إليها لتحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى.

يقول الشيخ إبراهيم بن مفلح المؤرخ: (وبدأوا بربع العبادات اهتماماً بالأمور الدينية فقدموها على الدنيوية)[٣٨].

ويقول الشيخ منصور البهوتي: (وبدأ بربع العبادات اهتماماً بالأمور الدينية وتقديماً لها على الأمور الدنيوية)[٣٩].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (إن الفقهاء رحمهم الله بدأوا بما الناس إليه أحوج وأكثر اضطراراً إليه ومنفعة، قدموا العبادات على غيرها؛ لأن العبادات لازمة للمكلفين وهي المقصود وما سواها وسائل وتوابع)[٤٠].

---

(٣٨) المبدع ١/١٩، وانظر معونة أولي النهى ١/١٥٩، ومطالب أولي النهى ١/٢٥.

(٣٩) كشاف القناع ١/٢٣، وانظر شرح منتهى الإرادات ١/١٩.

(٤٠) مجموع الفوائد ١٥٨.

ومن أسباب تقديم قسم العبادات أن العبادات متوقفة على الأمر، والأصل فيها المنع والحظر [٤١].

القسم الثاني

بعد كتاب العبادات ذكر فقهاء الحنابلة كتاب المعاملات، ومناسبة ذلك: أن من أسباب المعاملات الأكل والشرب ونحوه، وهي من الأمور التي يحتاجها المكلف الكبير والصغير ومما يستعين بها على العبادات.

يقول الشيخ إبراهيم بن مفلح المؤرخ: (وقدموا ربع المعاملات على النكاح وما يتعلق به؛ لأن سبب المعاملات، وهو الأكل والشرب ونحوهما ضروري يستوي فيه الكبير والصغير، وشهوته مقدمة على شهوة النكاح)[٤٢].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم ثنوا بالمعاملات؛ لكثرة نفعها وتقدمها على المواريث والأنكحة والتبرعات، ثم الوصايا والمواريث وتوابعها؛ لأنها تتعقب الحياة وتتصل بها)[٤٣].

القسم الثالث: كتاب النكاح

بعد كتاب المعاملات ذكر فقهاء الحنابلة كتاب النكاح، ومناسبة ذلك: أن الإنسان إذا استطاع أن يوفر لنفسه حاجته من الطعام والشراب والملبس تطلع إلى النكاح، واستطاع ما يترتب على عقد النكاح من الأمور المالية.

يقول الشيخ إبراهيم بن مفلح: (وقدموا ربع المعاملات على النكاح وما يتعلق به؛ لأن سبب المعاملات، وهو الأكل والشرب ونحوهما ضروري يستوي فيه الكبير

---

(٤١) انظر تعليق د.عبد الله الطيار، ود.إبراهيم الغصن، ود.خالد المشيقح، ود. عبد الله الغصن. على الروض المربع طبعة دار الوطن ١٤٠/١.

(٤٢) المبدع ٢٩/١، وانظر معونة أولي النهى ١٥٩/١، وكشاف القناع ٢٣/١، وشرح منتهى الإرادات ١٩/١.

(٤٣) مجموع الفوائد ١٥٨.

والصغير، وشهوته مقدمة على شهوة النكاح، وقدموا النكاح على الجنايات والمخاصمات؛ لأن وقوع ذلك في الغالب إنما هو بعد الفراغ من شهوة البطن والفرج)[٤٤].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم الأنكحة وتوابعها؛ لأنها دون المعاملات في الكثرة والحاجة، ولكن حاجتها ضرورية ونفعها كبير)[٤٥].

وقال الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان: (مناسبته للقسم قبله: أن الإنسان إذا استطاع أن يوفر لنفسه حاجاته من الطعام والشراب والكساء الذي يضمن ديمومة الحياة، تطلع بما يقبض في يده من المال إلى أن يكون أسرة: عمادها زوجة صالحة تعفه وتحصنه من جهة، وتضمن ديمومة الجنس البشري من جهة أخرى)[٤٦].

القسم الرابع: كتاب الجنايات

ذكر فقهاء الحنابلة بعد أحكام النكاح كتاب الجنايات، ومناسبة ذلك: أن بعض الأحكام المتعلقة بالجنايات تقع غالباً بعد الفراغ من شهوة البطن والفرج.

يقول الشيخ إبراهيم بن مفلح المؤرخ: (وقدموا النكاح على الجنايات والمخاصمات؛ لأن وقوع ذلك في الغالب إنما هو بعد الفراغ من شهوة البطن والفرج، وهذه مناسبة حسنة)[٤٧].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ولما كانت الجنايات إنما تقع متفرعة عن معاملات أو أنكحة أو نحوها أخروها على هذه الأبواب)[٤٨].

---

(٤٤) المبدع ١/٢٩، وانظر شرح منتهى الإرادات ١/١٩، ومعونة أولي النهى ١/١٥٩، وكشاف القناع ١/٢٣.

(٤٥) مجموع الفوائد ص١٥٩.

(٤٦) ترتيب الموضوعات الفقهية ص٧٧.

(٤٧) المبدع ١/٢٩.

(٤٨) مجموع الفوائد ص١٥٩.

وقال الشيخ علي بن محمد الهندي: (ومن طبيعة البشر أنه إذا شبع ونكح أشر وبطر؛ فظلم واعتدى، فجاء ربع الجنايات)(٤٩).

القسم الخامس: كتاب القضاء والفتيا

بعد كتاب الجنايات يذكر فقهاء الحنابلة كتاب القضاء والفتيا، ومناسبة ذلك: أن الناس بحاجة إلى حكام يحكمون بينهم على وفق الشريعة، ويحتاجون إلى فتيا لأمور كثيرة تعترضهم في عباداتهم ومعاملاتهم؛ فناسب ختم كتب الفقه بهذا القسم.

يقول الشيخ عبدالرحمن السعدي: (وأخروا عن الجميع أبواب الأقضية والشهادات والإقرارات لأنها تقع فرعاً عن المعاملات وحقوق الزوجية، ويقع فيها من التخاصم والاشتباه شيء كثير، فيحتاج بعد وجوده إلى ما يبينه ويبين الحكم فيه)(٥٠).

ويقول الشيخ علي بن محمد الهندي: (وحيث إن هذه الأشياء كلها قد تؤدي إلى الخصام والمنازعات بين الأفراد والجماعات، ولابد للناس من حكام يحكمون بينهم على وفق الشريعة، ولئلا تبقى هذه البشرية فوضى جاء ربع القضاء، والدعاوي والبينات)(٥١).

وقال الدكتور عبد الوهاب أبو سليمان: (هذه نهاية الأبواب والموضوعات في الفقه الحنبلي حيث تنتهي بالمحاسبة الدنيوية، وهو انتهاء يشير في طياته أيضاً إلى أن آخر أعمال ابن آدم تنتهي إلى حساب ومناقشة على ما قدم في هذه الحياة، مما يستدعي تأهباً واستعداداً للمحاسبة في الدار الآخرة)(٥٢).

---

(٤٩) مقدمة في بيان المصطلحات الفقهية على المذهب الحنبلي ص١٣.

(٥٠) مجموع الفوائد ص١٥٩.

(٥١) مقدمة في بيان المصطلحات الفقهية على المذهب الحنبلي ص١٣.

(٥٢) ترتيب الموضوعات الفقهية ص٨٣.

المبحث الثاني: التبويب وفقه المناسبة في كتاب الطهارة

ابتدأ الإمام ابن قدامة كتابه «المقنع» بكتاب الطهارة[٥٣]، وهو منهج الحنابلة وغيرهم من فقهاء الإسلام من الحنفية والشافعية، والإمام مالك قدم المواقيت كما في الموطأ.

قال شيخ الإسلام: «أما العبادات فأعظمها الصلاة، والناس إما أن يبتدئوا مسائلها بالطهور لقوله صلى الله عليه وسلم: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»[٥٤] كما رتَّبه أكثرهم، وإما بالمواقيت التي تجب بها الصلاة كما فعله مالك وغيره»[٥٥].

وقال إبراهيم بن محمد بن مفلح: (بدأ المؤلف ـ ابن قدامة في المقنع ـ بذلك اقتداءً بالأئمة منهم الشافعي)[٥٦].

وقد ذكر الإمام الخرقي في مختصره[٥٧] كتاب الطهارة في أول كتابه وكذلك السامري في «المستوعب»[٥٨]، والفخر في «بلغة الساغب»[٥٩]، والمجد في «المحرر»[٦٠]،

---

(٥٣) ١ / ١٥.

(٥٤) أخرجه أبو داود في السنن حديث رقم (٦١) ١/٤٩، والترمذي في السنن حديث رقم (٣) ١/٨ وقال هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن. وابن ماجه في السنن حديث رقم (٢٧٥، ٢٧٦) ١/١٠١. والإمام أحمد في المسند حديث رقم (١٠٠٦) ٢/٢٩٢، وعبد الرزاق في المصنف حديث رقم (٢٥٣٩) ٢/٧٢، والدارقطني في السنن حديث رقم (١٤٢١) ٢/٢١٦، والدارمي في السنن حديث رقم (٦٩٣) ١/١٤٠، والبيهقي في السنن الكبرى ٢/١٥، والبزار في المسند حديث رقم (٦٣٣) ٢/٢٣٦، وأبو يعلى في المسند حديث رقم (٦١٦) ١/٤٥٦، والبغوي في شرح السنة حديث رقم (٥٥٨) ٣/١٧، والطحاوي في شرح معاني الآثار ١/٢٧٣، والحديث صحح إسناده ابن حجر في الفتح ٢/٣٢٢.

(٥٥) فتاوى شيخ الإسلام ٥ / ٢١.

(٥٦) المبدع في شرح المقنع ١/ ٢٩.

(٥٧) ص ١١ .

(٥٨) ١ / ٤٦

(٥٩) ص٣٣ .

(٦٠) ١ / ٢.

وابن مفلح في «الفروع»[٦١]، والحجاوي في «الإقناع»[٦٢] والفتوحي في منتهى الإرادات[٦٣].

والإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» وكتابه «العمدة» ذكر الأبواب المتعلقة بأحكام الطهارة ولم يترجم لهذه الأبواب بكتاب الطهارة.

ففي كتابه «الكافي» ذكر في أول الكتاب (باب حكم الماء الطاهر) [٦٤] ولم يترجم كتاب الطهارة، وبعد انتهاء أبواب الطهارة ذكر كتاب الصلاة.

وفي كتابه «العمدة» ذكر في أول الكتاب (باب أحكام المياه)[٦٥]، ولم يذكر ترجمة كتاب الطهارة، وبعد الانتهاء من أبواب الطهارة ذكر كتاب الصلاة.

ولعل الإمام ابن قدامة يرى أن أبواب الطهارة لما كان ذكرها في أول كتب الفقه، بسبب أنها مدخل إلى كتاب الصلاة، رأى أن يكون هذا المدخل أبوابًا، ولا يذكر في كتاب مستقل؛ فهذه الأبواب مقدمة لكتاب الصلاة، فلا يجعل لها كتابًا مستقلاً مثل: كتاب الزكاة والصيام والحج والله أعلم.

وابتدأ فقهاء الحنابلة وغيرهم من الفقهاء المصنفات الفقهية بكتاب الطهارة؛ لأنهم رتبوا الكتب الفقهية على حديث جبريل - عليه السلام -[٦٦] وحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما[٦٧] في بعض ألفاظه.

---

(٦١) ١ / ٥٥.

(٦٢) ١ / ٥.

(٦٣) ١ / ٥.

(٦٤) ١ / ٥.

(٦٥) ص٥.

(٦٦) أخرجه البخاري في الأيمان حديث رقم (٥٠) ١/١١٤، وأخرجه مسلم في صحيحه حديث رقم (١) ١/٣٦.

(٦٧) أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم (٨) ١/٤٩، ومسلم في صحيحه حديث رقم (١٩) ١/٤٥. وتقديم الصيام على الحج رواية مسلم.

فالصلاة بعد الشهادتين، وحكم الشهادتين مقرر في مصنفات مستقلة في علم التوحيد.

فبدؤوا بالصلاة وذكروا قبل الصلاة كتاب الطهارة؛ وذلك لعدة أمور:

أولاً: لأن الطهارة من شروط الصلاة، والشرط مقدم على المشروط وهذا سبب عام في تقديم الطهارة.

قال إبراهيم بن مفلح: (بدأ المؤلف - ابن قدامة في المقنع - بذلك اقتداءً بالأئمة، منهم الشافعي؛ لأن آكد أركان الدين بعد الشهادتين الصلاة، ولا بُدَّ لها من الطهارة، لأنها شرط؛ والشرط متقدم على المشروط)(٦٨).

ثانياً: سبب خاص كون الطهارة مفتاح للصلاة مما جعل لهذا الشرط أي: الطهارة ميزة تقدمه عن سائر شروط الصلاة، فعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم»(٦٩).

قال الشيخ عبد الرحمن بن قاسم عن هذا الحديث: (ذلك أن الحدث مانع منها، فهو كالقفل يوضع على المحدث، حتى إذا توضأ انحل القفل، والمفتاح شأنه التقديم على ما جعل مفتاحاً له، وما كان مفتاحاً لشيء وشرطاً له فهو مقدم عليه طبعاً فيقدم وضعاً)(٧٠).

ثالثاً: كثرة الفروع والمسائل الفقهية التي تندرج تحت الطهارة يقول الشيخ محمد ابن عثيمين: (قدمت الطهارة قبل الصلاة؛ لأنها شرط، وهي مفتاح الصلاة فقدموها

---

(٦٨) المبدع ١/ ٢٩ وانظر معونة أولى النهى ١/ ١٥٩، وكشاف القناع ١/ ٢٣.

(٦٩) تقدم تخريجه ص١٣- ١٤.

(٧٠) حاشية ابن قاسم ١/ ٥٥.

على الصلاة، وإلا لأدرجوها ضمن شروط الصلاة أي: في أثناء كتاب الصلاة، لكن لما رأوا أنها مفتاحها، وأن الكلام عليها كثير قدموها على كتاب الصلاة)[٧١] .

رابعاً: لأن الطهارة تخلية من الأذى، والتخلية قبل التحلية قال الشيخ محمد بن عثيمين: (وبدأ المؤلف بالطهارة لسببين الأول: أن الطهارة تخلية من الأذى، والثاني: أنّ الطهارة مفتاح الصلاة، والصلاة آكد أركان الإسلام بعد الشهادتين، ولذلك بدأ الفقهاء رحمهم الله بكتاب الطهارة)[٧٢] .

خامساً: لأن الطهارة أول شرائط الصلاة.

قال الشيخ محمد السامري: (فنبدأ بكتاب الطهارة؛ لأنها أول شرائط الصلاة)[٧٣].

ومقصود الفقهاء من كتاب الطهارة بيان ما تكون به الطهارة، والأصل أن الطهارة لا تحصل إلا بالماء المطلق فذكروا بابًا للمياه، وذكروا في هذا الباب أقسام الماء؛ ولأن الماء جوهر سيال لا يمكن حفظه إلا بإناء ذكروا أحكام الأواني؛ ليعرف ما يجوز استخدامه من الأواني، وبعد ذلك ذكروا أحكام الاستنجاء؛ لأنها مقدمة الطهارة، وذكروا الآداب المشروعة عند قضاء الحاجة، ثم ذكروا أحكام السواك؛ لأنه من باب التطهير، فالسواك تخلية من الأذى وفضلات الطعام، وهو من سنن الوضوء فناسب ذكر بقية السنن، ثم ذكروا بعد ذلك فروض الوضوء وصفته، ثم ذكروا حكم المسح على الخفين وسائر الحوائل ثم ذكروا ما ينقض الوضوء، ثم ذكروا أحكام الطهارة الكبرى وموجباتها، فذكروا موجبات الغسل وصفته والأغسال المستحبة، ثم ذكروا أحكام التيمم: فروضه

---

(٧١) الشرح المتع ٦/٢٩٧.

(٧٢) الشرح المتع ١/٢٧.

(٧٣) المستوعب ١/ ٤٥.

وسننه وأحكامه ؛ لأن المكلف قد لا يجد الماء أو لا يقدر على استعماله ، ثم ذكروا أحكام الطهارة من النجاسة ، ثم ذكروا أحكام الحيض والاستحاضة والنفاس.

المطلب الأول: (**بـــاب الميـــاه**)

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع»[٧٤] (باب المياه) بعد ترجمة كتاب الطهارة وكذلك السامري في «المستوعب»[٧٥] والمجد في «المحرر»[٧٦] والفتوحي في «المنتهى»[٧٧] وترجم ابن قدامة أحكام هذا الباب في كتابه «العمدة» (باب أحكام المياه)[٧٨] وترجم لهذا الباب الإمام الخرقي : (باب ما تكون به الطهارة من الماء)[٧٩] .

وهذا هو الاتجاه الأول وهو ذكر أحكام هذا الباب في باب واحد.

والاتجاه الثاني: تقسيم أحكام هذا الباب إلى أبواب كما في «الكافي» لابن قدامة فذكر (باب حكم الماء الطاهر)[٨٠] ثم ذكر (باب الماء النجس)[٨١]، ثم (باب الشك في الماء)[٨٢] .

وفي «البلغة» ذكر (الباب الأول في المياه) ثم ذكر (الباب الثاني[٨٣] في الشك في الماء)[٨٤].

---

(٧٤) ١ / ١٥ .
(٧٥) ١ / ٤٦ .
(٧٦) ١ / ٢.
(٧٧) ١ / ٥.
(٧٨) ص ٥ .
(٧٩) ص ١١.
(٨٠) ١ / ٥.
(٨١) ١ / ١٥.
(٨٢) ١ / ٢٣.
(٨٣) ص ٣٣ .
(٨٤) ص ٣٥.

والاتجاه الثالث: عدم ذكر باب المياه وذكر أحكام هذا الباب في فصول بعد كتاب الطهارة كما في «الفروع»، قال بعد كتاب الطهارة: (أقسام الماء ثلاثة: طهور[٨٥])، ثم ذكر بعد ذلك (الفصل الثاني طاهر)[٨٦] ثم ذكر (الفصل الثالث نجس)[٨٧].

والحجاوي في «الإقناع» عرف الطهارة بعد ذكر كتاب الطهارة، ثم قال: (أقسام الماء ثلاثة)[٨٨]، ثم ذكر بعد ذلك (الفصل الثاني طاهر)[٨٩]، ثم ذكر بعد ذلك (الفصل الثالث نجس)[٩٠]، ثم ذكر (فصل والكثير قلتان)[٩١]، ثم ذكر (فصل وإن شك في نجاسة ماء أو غيره)[٩٢].

والحجاوي في كتابه «زاد المستقنع» مختصر المقنع، حذف تبويب باب المياه وذكر مسائل الباب دون ترجمة.

والأولى ذكر أحكام هذا الباب في باب واحد كما في الاتجاه الأول، فمسائل هذا الباب تتعلق بأحكام الماء وأقسامه في الطهارة، فالأولى ذكرها في باب واحد.

والأولى في التبويب ما ذكره ابن قدامة في كتابه «العمدة» (باب أحكام المياه)[٩٣] إذ المقصود معرفة أحكام المياه من طهارة أو نجاسة أو الشك، وتبويب الإمام الخرقي في مختصره (باب ما تكون له الطهارة من الماء)[٩٤] زاد في توضيح مسائل هذا الباب والمقصود منه.

---

(٨٥) ١ / ٥٥.

(٨٦) ١ / ٧٠.

(٨٧) ١ / ٨٢.

(٨٨) ١ / ٥.

(٨٩) ١ / ٧.

(٩٠) ١ / ١١.

(٩١) ١ / ١٣.

(٩٢) ص ١ / ١٤.

(٩٣) ص ٥ .

(٩٤) ص١١.

ومناسبة هذا الباب لكتاب الطهارة؛ أن الطهارة تحتاج إلى شيء يتطهر به والأصل أن الطهارة لا تحصل إلا بالماء المطلق، فذكروا باب المياه وذكروا في هذا الباب أقسام الماء وتعريف كل نوع، وحكم الطهارة بكل قسم من أقسام الماء.

يقول الشيخ محمد بن عثيمين: (والطهارة تحتاج إلى شيء يتطهر به يزال به النجس ويرفع به الحدث وهو الماء، ولذلك بدأ المؤلف به)[٩٥].

وقال الشيخ السعدي: (ولما كانت الطهارة نوعين: أصلية، وهي الطهارة بالماء قدموها، وبدلية، وهي التيمم أخروها عنها، فكتاب الطهارة يبحث عما يتطهر به من المياه ومالا يتطهر)[٩٦].

وذكروا في هذا الباب مسألة إذا اشتبهت ثياب طاهرة بنجسة وحكم الصلاة فيها، وذكرهم هذه المسألة في هذا الباب من الاستطراد، ومناسبة ذكر هذه المسألة أنهم لما ذكروا اشتباه الماء الطاهر بالنجس، ذكروا مسألة اشتباه الثياب الطاهرة بالنجسة من باب وجود معنى مشترك؛ فالاشتراك في معنى الاشتباه بين المسألة السابقة والمسألة اللاحقة، مما جعلهم يذكرون هذه المسألة، وإن كانت متعلقة بباب اللباس أو باب ستر العورة في شروط الصلاة.

يقول الشيخ محمد بن عثيمين: (هذه المسألة لها تعلق في باب اللباس وفي باب ستر العورة في شروط الصلاة، ولها تعلق هنا ـ أي: في باب المياه ـ وتعلقها هنا من باب الاستطراد؛ لأن الثياب لا علاقة لها في الماء)[٩٧] ويقول الشيخ عبد الرحمن القاسم عن ذكر بعض المسائل

---

(٩٥) الشرح الممتع ٢٧/١.

(٩٦) مجموع الفوائد ١٥٩ .

(٩٧) الشرح الممتع ٦٥/١.

الفقهية التي لا تدخل في ترجمة الباب: (فإنهم ـ أي: الفقهاء ـ قد يذكرون في الباب أشياء لها تعلق بمقصود الباب وإن لم تكن مما ترجم له)[٩٨].

المطلب الثاني: بـــاب الآنــيـــة

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» (باب الآنية)[٩٩] بعد باب المياه، وكذلك في كتابه «العمدة»[١٠٠] وتابعه الفتوحي في «المنتهى» فذكر (باب الآنية)[١٠١] بعد باب المياه وفي كتابه «الكافي» ذكر (باب الآنية)[١٠٢]، بعد باب الشك في الماء؛ لأنه كما ذكرنا سابقاً قسَّم أحكام المياه إلى ثلاثة أبواب في كتابه «الكافي».

وذكر الإمام الخرقي في مختصره (باب الآنية)[١٠٣]، بعد باب ما تكون به الطهارة من الماء، وفي «بلغه الساغب» ترجم لهذا الباب بقوله: (الباب الثالث في الأواني)[١٠٤] بعد ذكره الباب الثاني الشك في الماء.

وفي «الفروع»[١٠٥] و«الإقناع»[١٠٦] ذكرا (باب الآنية) بعد كتاب الطهارة وبعد أن ذكرا فصولاً في أقسام المياه كما ذكرنا سابقاً.

وفي «المحرر» ذكر (باب الآنية)[١٠٧] بعد باب تطهير موارد الأنجاس؛ وذلك لتقديمه هذا الباب بعد باب المياه، وأكثر المصنفين من الحنابلة كابن قدامة وغيره ذكروا مسائل

---

(٩٨) حاشية الروض المربع ١/ ١٤٧.
(٩٩) ١/ ٢٢.
(١٠٠) ص ٥.
(١٠١) ١/ ٩.
(١٠٢) ١/ ٣٣.
(١٠٣) ص ١١.
(١٠٤) ١/ ٣٦.
(١٠٥) ١/ ١٠٣.
(١٠٦) ١/ ١٩.
(١٠٧) ١/ ٧.

النجاسة وتطهيرها في باب إزالة النجاسة في آخر كتاب الطهارة، والمجد في المحرر قدم هذا الباب.

وفي «المستوعب» ذكر بعض أحكام هذا الباب في (باب ذكر أحكام النجاسات)[١٠٨]. وهو الباب الثالث عشر في كتاب الطهارة في «المستوعب»، وذكر بعض الأحكام المتعلقة بهذا الباب في (باب الأطعمة)[١٠٩] في كتاب الجهاد، ولم يفرد لأحكام هذا الباب بابًا مستقلاً.

ومناسبة باب الآنية بعد باب المياه، أن الماء بطبعه جوهر سيال لا يمكن حفظه في الغالب إلا بإناء؛ ولذلك ذكروا أحكام الأواني بعد باب المياه؛ ليعرف ما يجوز استخدامه من الأواني ومالا يجوز.

قال الفتوحي: (ووجه مناسبة ذكر أحكام الآنية عقب باب المياه كون الماء لا يقوم إلا بآنية)[١١٠].

وقال إبراهيم بن مفلح: (لأنه لما ذكر الماء ذكر ظرفه)[١١١].

وقال البهوتي في شرح منتهى الإرادات: (ولما انتهى الكلام على الماء، وكان لا يقوم إلا بالآنية أعقبه بما يتعلق بها ويناسبها فقال: باب الآنية)[١١٢].

وقال البهوتي في كشاف القناع: (ولما كان الماء جوهراً سيالا، احتاج إلى بيان أحكام أوانيه عَقبه، فقال: باب الآنية)[١١٣].

---

(١٠٨) ١ / ١١٠.

(١٠٩) ٢ / ٥٠٢.

(١١٠) معونة أولى النهي ١ / ١٩٥.

(١١١) المبدع ١ / ٦٥.

(١١٢) ١ / ٥٠.

(١١٣) ١ / ٥٠.

وقال الشيخ عبد الرحمن القاسم في حاشيته على الروض بعد قول البهوتي لما ذكر الماء ذكر ظرفه: (كأنه جواب سؤال تقديره: ما وجه ذكرهم الآنية بعد الماء؟ فأجاب: لما ذكر الماء وكان سيالاً محتاجاً إلى ظرف لا يقوم إلا به ناسب ذكر ظرفه، جمعه: ظروف، وذكر ما يتعلق به ويناسبه)[١١٤].

وقال الشيخ محمد بن عثيمين: (وذكرها المؤلف وإن كان لها صلة في باب الأطعمة؛ لأن الأطعمة لا تؤكل إلا بأوان؛ لأن لها صلة في باب المياه، فإن الماء جوهر سيال لا يمكن حفظه إلا بإناء ولذلك ذكروا باب الآنية بعد باب المياه)[١١٥].

وقال الشيخ عبد الله البسام: (ومناسبة ذكره هنا أن الماء سيال ومحتاج إلى ظرف)[١١٦].

المطلب الثالث: بــاب الاستنجــاء

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» (باب الاستنجاء)[١١٧] بعد باب الآنية، وتابعه الفتوحي في «منتهى الإرادات» فذكر (باب الاستنجاء)[١١٨] بعد باب الآنية، وترجم ابن قدامة هذا الباب في كتابه «العمدة» (باب قضاء الحاجة)[١١٩] وذكره بعد باب الآنية.

وفي «المستوعب» ترجم لهذا الباب (باب الاستطابة)[١٢٠] وذكره بعد باب المياه ولم يذكر باب الآنية.

---

(١١٤) ١ / ١٠٠.

(١١٥) الشرح الممتع ٦٨/١.

(١١٦) الاختيارات الجلية ١ / ٣٢.

(١١٧) ١ / ٢٧.

(١١٨) ١ / ١٠.

(١١٩) ص ٦.

(١٢٠) ١ / ٥٧.

وفي «المحرر» ترجم لهذا الباب (باب الاستطابة والحدث)[١٢١] وذكره بعد باب الآنية وفي «الفروع» ترجم لهذا الباب (باب الاستطابة)[١٢٢] وذكره بعد باب الآنية.

وفي «الإقناع» ترجم لهذا الباب (باب الاستطابة وآداب التخلي)[١٢٣] وذكره بعد باب الآنية.

وفي البلغة ترجم لهذا الباب بقوله: (الباب الخامس في الاستنجاء)[١٢٤] وذكر هذا الباب بعد الباب الرابع إزالة النجاسات، ولم يؤخر الباب الرابع إزالة النجاسات كما فعل أكثر المصنفين.

أما الخرقي في مختصره، وابن قدامة في كتابه الكافي فأخروا هذا الباب:

فالخرقي في مختصره ذكر (باب الاستطابة والحدث)[١٢٥] بعد باب فرض الطهارة، وابن قدامة في كتابة «الكافي» ذكر (باب آداب التخلي)[١٢٦] بعد باب نواقض الطهارة الصغرى.

والأولى ذكر أحكام هذا الباب قبل الوضوء؛ لأنه مقدمة الطهارة وشرط من شروطها، ولابد من إزالة الخارج قبل الوضوء.

وتبويب الحجاوي لهذا الباب (باب الاستطابة وآداب التخلي)[١٢٧] هو **الأولى** فقد ذكر الفقهاء في هذا الباب آداب التخلي، وأطالوا فيها وذكر هذا في ترجمة الباب أولى بأن يقال: باب الاستطابة وآداب التخلي، أو باب الاستنجاء وآدابه، أو باب الاستنجاء وآداب قضاء الحاجة.

---

(١٢١) ١ / ٨.

(١٢٢) ١ / ١٢٥.

(١٢٣) ١ / ٢٣.

(١٢٤) ص ٣٧.

(١٢٥) ص ١٢.

(١٢٦) ١ / ١٠٧.

(١٢٧) الإقناع ١ / ٢٣.

ومناسبة هذا الباب أن الفقهاء رحمهم الله تعالى ذكروا أحكام المياه التي يتطهر بها، ثم ذكروا الآنية التي تستعمل، ثم ذكروا هذا الباب باب الاستنجاء؛ لأنه مقدمة الطهارة وشرط من شروطها، ولابد من إزالة الخارج قبل الوضوء والشروع في أحكامه وعند ذكرهم لأحكام الاستنجاء ناسب ذكر الآداب المشروعة عند قضاء الحاجة.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (فكتاب الطهارة يبحث عما يتطهر به من المياه ومالا يتطهر، وعما يستعمل من الآنية ومالا يستعمل، ثم باب الاستنجاء الذي هو مقدمة الطهارة وشرط من شروطها، ويفرعون أحكامه)[١٢٨].

المطلب الرابع: بـــاب السواك وسنة الوضوء

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» (باب السواك وسنة الوضوء)[١٢٩] بعد باب الاستنجاء.

وفي مختصر المقنع «زاد المستقنع» ترجم لهذا الباب (باب السواك وسنن الوضوء)[١٣٠] وذكر هذا الباب بعد باب الاستنجاء.

وفي مختصر الخرقي ترجم لهذا الباب (باب السواك وسنة الوضوء)[١٣١] وذكر هذا الباب بعد باب الآنية.

وفي «المستوعب» ترجم لهذا الباب (باب السواك)[١٣٢] وذكر هذا الباب بعد باب ما يحرم على المحدث حتى يتوضأ.

---

(١٢٨) مجموع الفوائد ١٥٩.
(١٢٩) ١ / ٣٢.
(١٣٠) ص ٦.
(١٣١) ص ١٢.
(١٣٢) ١ / ٦١.

وفي «بلغة الساغب» ترجم لهذا الباب (الباب السادس في السواك وغيره)[١٣٣] بعد الباب الخامس الاستنجاء.

وفي «المحرر» ترجم لهذا الباب (باب السواك وأعواده)[١٣٤] وذكره بعد باب الاستطابة والحدث.

وفي «الفروع» ترجم لهذا الباب (باب السواك وغيره)[١٣٥] وذكر هذا الباب بعد باب الاستطابة، وكذلك في «الإقناع» ترجم لهذا الباب (باب السواك وغيره)[١٣٦]، وذكر هذا الباب بعد باب الاستطابة وآداب التخلي.

وفي «المنتهى» ترجم لهذا الباب (باب التسوك)[١٣٧]، وذكر هذا الباب بعد باب الاستنجاء.

وابن قدامة في كتابه «الكافي» ترجم لهذا الباب (باب السواك وغيره)[١٣٨] وذكر هذا الباب بعد باب الآنية؛ لأنه كما سبق بيانه أَخَّر باب آداب التخلي.

وفي عمدة الفقه لم يترجم ابن قدامة لأحكام هذا الباب بباب مستقل، بل ذكر أحكام السواك وسنن الوضوء في باب الوضوء، وذكر (باب الوضوء)[١٣٩] بعد باب قضاء الحاجة.

ولعل التبويب الأَولى (هو باب السواك وغيره) كما بوب ابن قدامة في كتابه «الكافي»[١٤٠] وابن مفلح في «الفروع»[١٤١] والحجاوي في «الإقناع»[١٤٢] وقبلهم فخر الدين

---

(١٣٣) ص ٤١.

(١٣٤) ١ / ١٠.

(١٣٥) ١ / ١٤٥.

(١٣٦) ١ / ٣١.

(١٣٧) ١ / ١٢.

(١٣٨) ١ / ٤٥.

(١٣٩) ص ٦ .

(١٤٠) ١ / ٤٥.

في «بلغة الساغب»[١٤٣]؛ لأن الفقهاء ذكروا في هذا الباب أحكام السواك وسنن الوضوء وأحكام الختان، وقص الشارب، وإعفاء اللحية وذكروا هذه الأحكام وغيرها لدخولها في خصال الفطرة فلها تعلق بمقصود الباب، كما يصح أن يقال: (باب السواك وخصال الفطرة).

ومناسبة هذا الباب أن السِّواك من باب التطهير، فالسواك تخلية من الأذى وفضلات الطعام التي تبقى غالباً على الأسنان.

والاستنجاء من باب التخلية من الأذى، والتطهر من الخارج، فناسب ذكر هذا الباب بعد باب الاستنجاء.

ولما كان السواك من سنن الوضوء ناسب ذكر بقية السنن مع السواك، وناسب كذلك ذكر أحكام سنن الفطرة كالختان وغيره فالسواك من الفطرة.

وذكر أكثر الفقهاء هذا الباب قبل باب فروض الوضوء؛ لتقدم السواك على الوضوء.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم باب الاستنجاء الذي هو مقدمة الطهارة وشرط من شروطها، ويفرعون أحكامه، ثم السواك وسنن الفطرة؛ لتقدمه على الوضوء)[١٤٤].

وقال الشيخ محمد بن عثيمين: (وإنما قدم السواك على الوضوء وهو من سننه لوجهين الأول: أن السواك مسنون كل وقت، ويتأكد في مواضع أخرى غير الوضوء.

---

(١٤١) ١ / ١٤٥.

(١٤٢) ١ / ٣١.

(١٤٣) ص ٤١.

(١٤٤) مجموع الفوائد ١٦٠.

والثاني: أن السواك من باب التطهير فله صلة بباب الاستنجاء)[١٤٥].

المطلب الخامس: باب فروض الوضوء وصفته

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» (باب فروض الوضوء وصفته)[١٤٦] بعد باب السواك وسنة الوضوء.

وفي كتابه «الكافي» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب فرائض الوضوء وسننه)[١٤٧] وذكره بعد باب السواك وغيره.

وفي كتابه «العمدة» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب الوضوء)[١٤٨] وذكره بعد باب قضاء الحاجة، ولم يفرد السواك بتبويب.

وترجم الخرقي لهذا الباب بقوله: (باب فرض الطهارة)[١٤٩] بعد باب السواك وسنة الوضوء.

وفي «المستوعب» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب صفة الوضوء)[١٥٠] بعد باب السواك، وفي «بلغة الساغب» ترجم لهذا الباب بقوله: (الباب السابع صفة الوضوء)[١٥١] بعد باب السواك وغيره.

---

(١٤٥) الشرح الممتع ١/١٤٤.
(١٤٦) ١ / ٣٦.
(١٤٧) ١ / ٥١.
(١٤٨) ص ٦.
(١٤٩) ص ١٢.
(١٥٠) ١ / ٦٢.
(١٥١) ص ٤٢.

وترجم المجد في «المحرر» لهذا الباب بقوله: (باب صفة الوضوء)[١٥٢] بعد باب السواك وأعواده، وفي «الفروع»[١٥٣] و«الإقناع»[١٥٤] ترجما لهذا الباب (بباب الوضوء) بعد باب السواك وغيره.

وفي المنتهى ترجم لهذا الباب بقوله: (باب الوضوء)[١٥٥] بعد باب التسوك.

ولعل التبويب الأولى هو تبويب ابن قدامة في كتابه الكافي (باب فرائض الوضوء وسننه)[١٥٦]؛ لأن الفقهاء يذكرون في هذا الباب فروض الوضوء وسننه، ويذكرون مسائل كثيرة لا تدخل تحت صفة الوضوء ولا فروض الوضوء؛ فناسب الإشارة إلى هذه المسائل بقولنا: (باب فرائض الوضوء وسننه)، وقولنا: باب الوضوء فيه إجمال والله أعلم.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر السواك وسنن الوضوء ناسب ذكر فروض الوضوء وصفته، فالسواك يسبق الوضوء ويشرع قبل الوضوء، وبعد ذلك يشرع المكلف في الوضوء ولابد له من معرفة فروض الوضوء وسننه وما يشرع له الوضوء؛ ولذلك ذكروا هذا الباب بعد باب السواك.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم السواك وسنن الفطرة، لتقدمه على الوضوء، ثم الوضوء وشروطه وفروضه وصفاته وسننه)[١٥٧].

---

(١٥٢) ١ / ١١.

(١٥٣) ١ / ١٦٣.

(١٥٤) ١ / ٣٧.

(١٥٥) ١ / ١٤.

(١٥٦) ١ / ٥١.

(١٥٧) مجموع الفوائد ١٦٠.

وجاء في التعليق على الروض المربع: (ولما ذكر المصنف رحمه الله الماء وظرفه، تكلم على آداب التخلي والاستنجاء لتقدمها على الطهارة، ثم بعد ذلك سنن الفطرة والوضوء، ثم شرع في الكلام على الطهارة من وضوء وغيره، ويدأ بالوضوء لتكرره)[١٥٨].

المطلب السادس: بـــاب مسح الخفين

ذكر الإمام ابن قدامة في «المقنع» (باب مسح الخفين)[١٥٩] بعد باب فروض الوضوء وصفته.

وفي كتابه «العمدة» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب المسح على الخفين)[١٦٠] بعد باب الوضوء.

وفي كتابه «الكافي» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب المسح على الخفين)[١٦١] بعد باب فرائض الوضوء وسننه.

وفي «المستوعب» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب المسح على الخفين وغيرهما)[١٦٢] بعد باب صفة الوضوء.

وفي «بلغة الساغب» ترجم لهذا الباب بقوله: (الباب الثامن في المسح على الخفين)[١٦٣] بعد الباب السابع في صفة الوضوء.

وترجم المجد في المحرر لهذا الباب بقوله: (باب المسح على الخفين وغيرهما)[١٦٤] بعد باب صفة الوضوء.

---

(١٥٨) الروض المربع ١/ ٢٥١ تحقيق د. عبد الله الطيار و د. إبراهيم الغصن و د. خالد المشيقح و د.عبد الله الغصن.

(١٥٩) ١ / ٤٣.

(١٦٠) ص ٧.

(١٦١) ١ / ٧٥.

(١٦٢) ١ / ٧٠.

(١٦٣) ص ٤٤.

(١٦٤) ١ / ١٢.

وفي الفروع ترجم لهذا الباب بقوله: (باب مسح الحائل)[١٦٥] بعد باب الوضوء وفي الإقناع ترجم لهذا الباب بقوله: (باب مسح الخفين وسائر الحوائل)[١٦٦]. بعد باب صفة الوضوء.

وفي المنتهى ترجم لهذا الباب بقوله: (باب مسح الخفين وغيرهما)[١٦٧] بعد باب الوضوء.

أما الإمام الخرقي فخالف الجميع، وأخر هذا الباب إلى آخر كتاب الطهارة وذكره قبل باب الحيض وباب الحيض هو آخر أبواب كتاب الطهارة في مختصر الخرقي. فقال (باب المسح على الخفين)[١٦٨].

وترجمة هذا الباب بـ: (باب المسح على الخفين وغيرهما) كما في «المستوعب»[١٦٩] و«المحرر»[١٧٠] أو (باب مسح الخفين وغيرهما) كما في المنتهى[١٧١]، أو (باب مسح الخفين وسائر الحوائل) كما في «الإقناع»[١٧٢] أو (باب مسح الحائل) كما في «الفروع»[١٧٣] هو الأولى؛ لأن الفقهاء يذكرون أحكام المسح على الخفين، وحكم المسح على العمامة والجبيرة، والإشارة إلى هذه المسائل في التبويب أولى من قولنا باب مسح الخفين والله أعلم.

---

(١٦٥) ١ / ١٩٤.

(١٦٦) ١ / ٥١.

(١٦٧) ١ / ١٧.

(١٦٨) ص ١٥

(١٦٩) ١ / ٧٠.

(١٧٠) ١ / ١٢.

(١٧١) ١ / ١٧.

(١٧٢) ١ / ٥١.

(١٧٣) ١ / ١٩٤.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر فروض الوضوء وصفته، وذكر المسح على الخفين؛ لأنه يتعلق بعضو من أعضاء الوضوء، وذكر حكم المسح على العمامة في هذا الباب؛ لأن الرأس عضو من أعضاء الوضوء، وذكر حكم الجبيرة إذا كانت على أحد أعضاء الوضوء.

فأعضاء الوضوء لها حالة يباشرها الماء وحالة يمسح ما عليها من الحوائل، فناسب ذكر هذا الباب بعد باب الوضوء؛ لأنه بدل عن غسل أو مسح ما تحته.

أما الإمام الخرقي فلعل مناسبة تأخيره لأحكام هذا الباب إلى آخر كتاب الطهارة أنه رأى أن الأصل مباشرة الأعضاء للماء، والعارض هو المسح لوجود حائل فأخره لهذا السبب.

قال الفتوحي: (هذا باب يذكر فيه مسائل من أحكام المسح على الحائل، ووجه مناسبته للباب الذي قبله كونه بدلاً عن غسل أو مسح ما تحته في الطهارة من الحدث)[١٧٤].

قال البهوتي: (أعقبه الوضوء لأنه بدل عن غسل أو مسح ما تحته)[١٧٥].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم الوضوء وشروطه وفروضه وصفاته وسننه، وألحقوه بباب المسح على الخفين؛ لأنه في الحقيقة متمم للوضوء، فإن أعضاء الوضوء لها حالة يباشرها الماء وحالة يمسح ما عليها من الحوائل فاحتيج إلى إلحاقه)[١٧٦].

وقال الشيخ محمد بن عثيمين: (أتى به المؤلف بعد صفة الوضوء؛ لأنه حكم يتعلق بأحد أعضاء الوضوء)[١٧٧].

---

(١٧٤) معونة أولي النهي ١ / ٣٠٥.

(١٧٥) كشاف القناع ١ / ١١٠.

(١٧٦) مجموع الفوائد ١٦٠.

(١٧٧) الشرح الممتع ١/٢٢٢.

المطلب السابع: بـــاب نواقض الوضوء

أورد الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» (باب نواقض الوضوء)[(١٧٨)] بعد باب مسح الخفين، وفي كتابه «العمدة» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب نواقض الوضوء)[(١٧٩)] بعد باب المسح على الخفين.

وفي كتابه «الكافي» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب نواقض الطهارة الصغرى)[(١٨٠)] بعد باب المسح على الخفين.

وذكر الخرقي في مختصره هذا الباب بقوله: (باب ما ينقض الطهارة)[(١٨١)] بعد باب الاستطابة والحدث؛ وذلك لتأخيره باب المسح على الخفين كما مر معنا سابقاً.

وفي «المستوعب» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب نواقض الطهارة)[(١٨٢)] بعد باب المسح على الخفين وغيرهما.

وفي «بلغة الساغب» ذكر هذا الباب بقوله: (الباب التاسع في نواقض الوضوء)[(١٨٣)] بعد الباب الثامن في المسح على الخفين.

وترجم المجد في المحرر هذا الباب بقوله: (باب نواقض الوضوء)[(١٨٤)] بعد باب المسح على الخفين وغيرهما.

وفي الفروع ترجم لهذا الباب بقوله: (باب نواقض الطهارة الصغرى)[(١٨٥)] بعد مسح الحائل.

---

(١٧٨) ١ / ٥٠.

(١٧٩) ص ٨ .

(١٨٠) ١ / ٨٩.

(١٨١) ص ١٣.

(١٨٢) ١ / ٧٧.

(١٨٣) ص ٤٧.

(١٨٤) ١ / ١٣.

(١٨٥) ١ / ٢١٩.

وفي الإقناع ترجم لهذا الباب بقوله: (باب نواقض الوضوء)[١٨٦] بعد باب مسح الخفين وسائل الحوائل.

وفي المنتهى ترجم لهذا الباب بقوله: (نواقض الوضوء)[١٨٧] بعد باب مسح الخفين وغيرهما.

وتبويب ابن قدامة في كتابه «الكافي» بقوله: (باب نواقض الطهارة الصغرى)[١٨٨] وابن مفلح في «الفروع»[١٨٩] هو الأولى؛ لأن موجبات الطهارة الكبرى - الغسل - ذكرها الفقهاء في باب الغسل والمقصود في هذا الباب موجبات الطهارة الصغرى، فناسب الإشارة إلى ذلك في ترجمة الباب.

ومناسبة هذا الباب أنهم لما ذكروا السواك وسنن الوضوء، وذكروا بعد ذلك فروض الوضوء وصفته وحكم المسح على الخفين بعد ذلك في حال وجود حائل على عضو من أعضاء الوضوء، ذكروا بعد ذلك ما ينقض هذا الوضوء؛ لأن المكلف إذا علم فروض الوضوء وصفته، لابد له من فقه النواقض وحتى يعيد الوضوء إذا وقع منه ناقض من النواقض، فلما ذكروا الوضوء وصفته وسننه، ناسب بعد ذلك بيان نواقضه ومفسداته.

قال الشيخ السعدي: (ثم الوضوء وشروطه وفروضه وصفاته وسننه وألحقوه بباب المسح على الخفين؛ لأنه في الحقيقة متمم للوضوء، فإن أعضاء الوضوء لها حالة يباشرها الماء وحالة يمسح ما عليها من الحوائل فاحتيج إلى إلحاقه، ثم ما ينقض الطهارة وما يرجع إليه الشك والاشتباه ثم ما يمتنع على المحدث من العبادات)[١٩٠].

(١٨٦) ١ / ٥٧.
(١٨٧) ١ / ١٩.
(١٨٨) ١ / ٨٩.
(١٨٩) ١ / ٢١٩.
(١٩٠) مجموع الفوائد ١٦٠.

المطلب الثامن: بـــاب الغسل

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» (باب الغسل)[١٩١] بعد باب نواقض الوضوء؛ وفي كتابه «العمدة» ذكر هذا الباب بقوله: (باب الغسل من الجنابة)[١٩٢] بعد باب نواقض الوضوء.

وفي كتابه «الكافي» قسّم مباحث هذا الباب إلى بابين فقال: (باب ما يوجب الغسل)[١٩٣]، ثم ذكر (باب الغسل من الجنابة)[١٩٤]، وذكر باب ما يوجب الغسل بعد باب آداب التخلي.

ولعل الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» سار على طريقة الإمام الخرقي في مختصره فقد قسّم مباحث هذا الباب إلى بابين فقال: (باب ما يوجب الغسل)[١٩٥] ثم ذكر (باب الغسل من الجنابة)[١٩٦]، وذكرهما بعد باب ما ينقض الطهارة.

وفي «المستوعب» قسم مباحث هذا الباب إلى أربعة أبواب فقال: (باب موجبات الغسل)[١٩٧]، ثم (باب صفة الغسل)[١٩٨]، ثم (باب دخول الحمام وآدابه وغير ذلك من التزين)[١٩٩]، ثم (باب الأغسال المستحبة)[٢٠٠]، وذكر هذه الأبواب بعد باب نواقض الطهارة.

---

(١٩١) ١ / ٥٦.

(١٩٢) ص ٨ .

(١٩٣) ١ / ١٢١ .

(١٩٤) ١ / ١٣١.

(١٩٥) ص ١٣ .

(١٩٦) ص ١٣.

(١٩٧) ١ / ٨٣.

(١٩٨) ١ / ٨٩.

(١٩٩) ١ / ٩٢.

(٢٠٠) ١ / ١٠٠.

وفي «البلغة» ترجم لهذا الباب بقوله: (الباب العاشر في الغسل)[٢٠١] بعد الباب التاسع في نواقض الوضوء.

وفي «المحرر» للمجد قسّم مباحث هذا الباب إلى ثلاثة أبواب فقال: (باب موجبات الغسل)[٢٠٢]، ثم (باب الأغسال المستحبة)[٢٠٣]، ثم (باب صفة الغسل)[٢٠٤] وذكر هذه الأبواب بعد باب نواقض الوضوء.

وفي «الفروع» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب الغسل)[٢٠٥] بعد باب نواقض الطهارة الصغرى.

وفي «الإقناع» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب ما يوجب الغسل، وما يسن له وصفته)[٢٠٦] بعد باب نواقض الوضوء.

وفي «المنتهى» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب الغسل)[٢٠٧] بعد باب نواقض الوضوء.

والتبويب الأولى هو تبويب الحجاوي في كتابه «الإقناع» فقد ترجم لهذا الباب بقوله: (باب ما يوجب الغسل وما يسن له وصفته)[٢٠٨].

فهذا التبويب شامل لأكثر مسائل الباب، وهو أولى من تقسيم هذا الباب إلى بابين أو أربعة أبواب، وأولى كذلك من الاقتصار على باب الغسل، فتقسيم هذا الباب يفرق مسائل الغسل والأولى أن تكون في باب واحد، وكلما كان التبويب يدل على أهم مسائل

---

(٢٠١) ص ٤٨.
(٢٠٢) ١ / ١٧.
(٢٠٣) ١ / ٢٠.
(٢٠٤) ١ / ٢٠.
(٢٠٥) ١ / ٢٥٣.
(٢٠٦) ١ / ٦٥.
(٢٠٧) ١ / ٢١.
(٢٠٨) ١ / ٦٥.

الباب كان أولى وأيسر في الرجوع عند البحث، ولعل من ترجم لهذا الباب بباب الغسل أراد الاختصار وهذا ما ذهب إليه الأكثر والله أعلم.

ومناسبة إيراد هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من أحكام الطهارة من الحدث الأصغر في الأبواب السابقة، ناسب أن يوضح ويبين أحكام الطهارة الكبرى وموجباتها.

يقول الشيخ صالح الفوزان: (لما فرغ المؤلف رحمه الله من أحكام الطهارة من الحدث الأصغر انتقل إلى بيان أحكام الطهارة من الحدث الأكبر)[٢٠٩].

المطلب التاسع: بـــاب التيمم

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» (باب التيمم)[٢١٠] بعد باب الغسل، وفي كتابه العمدة ذكر (باب التيمم)[٢١١] بعد باب الغسل من الجنابة، وكذلك في «كتابه» الكافي ذكر (باب التيمم)[٢١٢] بعد باب الغسل من الجنابة، وفي مختصر الخرقي ذكر (باب التيمم)[٢١٣] بعد باب الغسل من الجنابة.

وفي «المستوعب» ذكر (باب التيمم)[٢١٤] بعد باب الأغسال المستحبة.

وفي «المحرر» ذكر (باب التيمم)[٢١٥] بعد باب صفة الغسل.

وفي «الفروع» ذكر (باب التيمم)[٢١٦] بعد باب الغسل .

---

(٢٠٩) الشرح المختصر على متن زاد المستقنع ١ / ١٨٥.

(٢١٠) ١ / ٦٦.

(٢١١) ص ٩.

(٢١٢) ١ / ١٣٩.

(٢١٣) ص ١٤

(٢١٤) ١ / ١٠٠.

(٢١٥) ١ / ٢١.

(٢١٦) ١ / ٢٧٣.

وفي «الإقناع» ذكر (باب التيمم)[٢١٧] بعد باب ما يوجب الغسل وما يسن له وصفته.

وفي منتهى الإيرادات ذكر (باب التيمم)[٢١٨] بعد باب الغسل.

فجميعهم اتفق على ترجمة هذا الباب (بباب التيمم) وخالفهم فخر الدين محمد بن تيمية في كتابه «بلغة الساغب» وجعل التيمم كتاباً وقسمه إلى بابين.

فقال (كتاب التيمم)[٢١٩]، (الباب الأول في جوازه)[٢٢٠] ثم ذكر (الباب الثاني في فروض التيمم وسننه وأحكامه)[٢٢١].

ولعل الإمام فخر الدين لما رأى المادة التي تستخدم في التيمم مخالفة لما سبق من الأبواب، وكذلك الصفة جعله يفصل هذه المسائل بكتاب، **والأولى** هو جعل مسائل التيمم في باب مستقل تحت كتاب الطهارة، كما سار عليه الفقهاء في مصنفاتهم، **ومناسبة هذا الباب** أن المؤلف لما ذكر في الأبواب السابقة أحكام الطهارة بالماء من الحدثين، والمكلف قد لا يجد الماء أو لا يقدر على استعماله، انتقل إلى الطهارة بالبدل وهو التراب، فالتيمم بالتراب بدل الماء وخلف عنه، والخلف يتبع الأصل.

قال الشيخ عبد الرحمن القاسم: (لما ذكر الطهارة بالماء، وكان الإنسان قد لا يجد الماء، أو لا يقدر على استعماله أعقبه بالتيمم؛ لأنه بدل منه وخلف عنه، والخلف يتبع الأصل)[٢٢٢].

---

(٢١٧) ١ / ٧٧.

(٢١٨) ١ / ٢٥.

(٢١٩) ص ٥٠.

(٢٢٠) ص ٥٠.

(٢٢١) ص ٥٢.

(٢٢٢) حاشية الروض ١ / ٢٩٩.

وقال الشيخ صالح الفوزان: (لما انتهى من بيان أحكام الطهارة بالماء من الحدثين انتقل إلى الطهارة بالبديل عن الماء، وهو التراب)[٢٢٣].

المطلب العاشر: باب إزالة النجاسة

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» (باب إزالة النجاسة)[٢٢٤] بعد باب التيمم.

وهذا الباب اختلف الفقهاء في ترتيبه في أبواب كتاب الطهارة، وفي ذكره بباب مستقل.

الطريقة الأولى: تأخير هذا الباب وذكره آخر كتاب الطهارة قبل باب الحيض وهي طريقة الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع».

وفي «المستوعب» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب ذكر أحكام النجاسات)[٢٢٥] بعد باب التيمم، وفي الفروع ترجم لهذا الباب بقوله: (باب ذكر النجاسة وإزالتها)[٢٢٦] بعد باب التيمم.

والحجاوي في كتابه «الإقناع» ترجم لهذا الباب بقوله (باب إزالة النجاسة الحكمية)[٢٢٧] بعد باب التيمم.

والفتوحي في كتابه «منتهى الإرادات» وترجم لهذا الباب بقوله: (باب إزالة النجاسة الحكمية)[٢٢٨] بعد باب التيمم.

---

(٢٢٣) الشرح المختصر على متن زاد المستقنع ١ / ٢٠٣.

(٢٢٤) ١ / ٧٩.

(٢٢٥) ١ / ١١٠.

(٢٢٦) ١ / ٨٩.

(٢٢٧) ١ / ٨٩.

(٢٢٨) ١ / ٣.

الطريقة الثانية: تقديم هذا الباب وذكره في أول كتاب الطهارة وهي طريقة المحرر والبلغة.

فالمجد في المحرر ترجم لهذا الباب بقوله: (باب تطهير الأنجاس)[٢٢٩] وذكره بعد باب المياه وهو أول باب في كتاب الطهارة في المحرر.

وفي «بلغة الساغب» ترجم لهذا الباب بقوله: (الباب الرابع في إزالة النجاسات)[٢٣٠] بعد الباب الثالث في الأواني.

الطريقة الثالثة: تأخير هذا الباب وذكره في آخر كتاب الطهارة، وذهب إلى ذلك ابن قدامة في كتابه «الكافي» فقد ترجم لهذا الباب بقوله: (باب أحكام النجاسات)[٢٣١] بعد باب النفاس.

الطريقة الرابعة: عدم إفراد مسائل هذا الباب بتبويب مستقل وذكرها تحت باب المياه، وذهب إلى ذلك الإمام الخرقي في مختصره، فذكر مسائل هذا الباب في (باب ما تكون به الطهارة من الماء)[٢٣٢]، وهو أول باب من كتاب الطهارة في مختصر الخرقي.

وذهب إلى هذه الطريقة الإمام ابن قدامة في كتابه «العمدة»، فذكر مسائل هذا الباب في (باب أحكام المياه)[٢٣٣] وهو أول باب من كتاب الطهارة في العمدة.

والأولى هو إفراد مسائل هذا الباب بتبويب مستقل كما فعل أكثر الفقهاء، فلهذا الباب ضوابط فقهية وفروع ومسائل تجعل الأولى إفراده بباب.

---

(٢٢٩) ١ / ٤.

(٢٣٠) ص ٣٧.

(٢٣١) ١ / ١٨٣.

(٢٣٢) ص ١١.

(٢٣٣) ص ٥.

وذكر هذا الباب في آخر كتاب الطهارة كما فعل ابن قدامة في كتابه «الكافي» أولى، فباب الحيض والنفاس من موجبات الغسل، فيقدم باب الحيض والغسل، ثم يذكر هذا الباب.

وإن كان تأخير باب الحيض والنفاس لتعلقها بالنساء خاصة وهو اتجاه أكثر الفقهاء.

وتبويب ابن مفلح في «الفروع» أولى بقوله: (باب ذكر النجاسة وإزالتها)[٢٣٤] فالفقهاء يذكرون أنواع النجاسات وكيفية إزالتها في هذا الباب، والإشارة إلى هذا في التبويب أولى والله أعلم.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من بيان أحكام الطهارة من الحدث انتقل إلى أحكام الطهارة من النجاسة.

قال الشيخ محمد بن عثيمين: (لما أنهى المؤلف رحمه الله تعالى الكلام على طهارة الحدث بدأ بطهارة النجس)[٢٣٥].

وقال الشيخ صالح الفوزان: (لما فرغ من بيان أحكام الطهارة من الحدث انتقل إلى بيان الطهارة من النجاسة)[٢٣٦].

أما مناسبة تقديم باب إزالة النجاسة على باب الحيض والنفاس مع أنهما من موجبات الغسل، والأولى تقديمه على باب إزالة النجاسة.

يجيب الشيخ عبد الرحمن القاسم عن ذلك بقوله: (وقدموا باب إزالة النجاسة على باب الحيض والنفاس مع أنهما من موجبات الغسل فلهما تعلق بما قبل من طهارة الحدث، وهم لا يقطعون النظير عن نظيره إلا لنكتة؛ لأن إزالة النجاسة واجبة على

---

(٢٣٤) ١ / ٣١٤.

(٢٣٥) الشرح الممتع ١/٤١٤.

(٢٣٦) الشرح المختصر ١ / ٢٢٣.

الذكر والأنثى، والطهارة من الحيض والنفاس خاصة بالأنثى، وما كان مشتركاً بينهما فالاعتناء به أشد مما هو مختص بالأنثى)[٢٣٧].

المطلب الحادي عشر: باب الحيض

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» (باب الحيض)[٢٣٨] بعد باب إزالة النجاسة، وباب الحيض هو آخر أبواب كتاب الطهارة عند الحنابلة لكنهم اختلفوا في تقسيم هذا الباب إلى عدة طرق:

الطريقة الأولى: وهي ذكر باب للحيض ويذكر في هذا الباب الاستحاضة والنفاس.

وذهب إلى هذه الطريقة الإمام الخرقي في مختصره فذكر (باب الحيض)[٢٣٩] بعد باب المسح على الخفين؛ وذلك لتأخيره لهذا الباب كما سبق بيانه.

وكذلك ابن قدامة في كتابة «المقنع» ذكر (باب الحيض)[٢٤٠] بعد باب إزالة النجاسة.

وابن مفلح في «الفروع» ذكر (باب الحيض)[٢٤١] بعد باب ذكر النجاسة وإزالتها، والحجاوي في «الإقناع» ترجم لهذا الباب بقوله: (باب الحيض والاستحاضة والنفاس)[٢٤٢] بعد باب إزالة النجاسة الحكمية.

والفتوحي في المنتهى ذكر (باب الحيض)[٢٤٣] بعد باب إزالة النجاسة الحكمية.

---

(٢٣٧) حاشية الروض ١ / ٣٣٧ .

(٢٣٨) ١ / ٨٥.

(٢٣٩) ص ١٥.

(٢٤٠) ١ / ٨٥.

(٢٤١) ١ / ٣٥٢.

(٢٤٢) ١ / ٩٩.

(٢٤٣) ١ / ٣٣.

الطريقة الثانية: تقسيم باب الحيض إلى بابين باب للحيض وباب للنفاس.

وممن ذهب إلى ذلك ابن قدامة في كتابه الكافي فذكر (باب الحيض)[٢٤٤] ، ثم ذكر (باب النفاس)[٢٤٥]، وكذلك في كتابه «العمدة» ذكر (باب الحيض)[٢٤٦]، ثم ذكر (باب النفاس)[٢٤٧].

الطريقة الثالثة: تقسيم مسائل باب الحيض إلى ثلاثة أبواب، وذهب إلى ذلك المجد في «المحرر»، فذكر (باب الحيض)[٢٤٨]، ثم (باب حكم المستحاضة)[٢٤٩]، ثم (باب النفاس)[٢٥٠].

الطريقة الرابعة: إفراد مسائل باب الحيض بكتاب، وذهب إلى ذلك السامري في «المستوعب» فذكر كتاب الحيض ثم ذكر باب النفاس.

وذهب إلى هذه الطريقة فخر الدين محمد بن تيمية في كتابه «بلغة الساغب»، فذكر (كتاب الحيض)[٢٥١] ثم ذكر (الباب الأول في الحيض والاستحاضة)[٢٥٢] (والباب الثاني في النفاس)[٢٥٣].

والطريقة الأولى: هي الأولى، فمسائل الحيض والاستحاضة والنفاس الأولى ذكرها تحت باب واحد في كتاب الطهارة، وما ترجم الحجاوي في كتابه «الإقناع» هو

---

(٢٤٤) ١ / ١٥٧.

(٢٤٥) ١ / ١٨١.

(٢٤٦) ص ٩ .

(٢٤٧) ص ١٠.

(٢٤٨) ١ / ٢٤.

(٢٤٩) ١ / ٢٦.

(٢٥٠) ١ / ٢٧/١.

(٢٥١) ص ٥٥.

(٢٥٢) ص ٥٥.

(٢٥٣) ص ٥٨.

الأولى، فقد ذكر هذا الباب بقوله: (باب الحيض والاستحاضة والنفاس)[٢٥٤]، فالإشارة إلى الاستحاضة والنفاس في التبويب أولى.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف ذكر في كتاب الطهارة كيفية رفع الأحداث والمادة التي ترفع بها، وكيفية إزالة النجاسات وأنواعها فناسب ذكر قسم من أقسام النجاسات، وموجب من موجبات الغسل وهو الحيض والاستحاضة والنفاس، وإفرادها بباب مستقل وجعلها في آخر كتاب الطهارة؛ لأن هذه الطهارة خاصة بالأنثى.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (لما كان الحيض والنفاس والاستحاضة قسماً من أقسام النجاسات، ولكن لها خواص وأحكام تخصها أفردوها بباب ذكروا فيه كل أحكامها وختموا بذلك الطهارة)[٢٥٥].

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد × وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.. أما بعد:

فمن خلال بحث التبويب وفقه المناسبة في كتاب الطهارة في مؤلفات الحنابلة، توصلت إلى نتائج من أبرزها ما يلي:

أولاً: اعتناء الفقهاء بتبويب المسائل الفقهية وإلحاق كل مسألة بنظائرها إذا اتحدت عللها وأسبابها، بحسب ما يحتاج إليه المسلمون في حياتهم.

ثانياً: من مقاصد الفقهاء بالتبويب جمع المسائل والفروع المتشابهة، وإيضاح الضوابط والقواعد الفقهية، وتسهيل المراجعة وحفظ واستظهار المسائل.

---

(٢٥٤) ١ / ٩٩.

(٢٥٥) مجموع الفوائد ١٦٠.

ثالثاً: فقه المناسبة عند الفقهاء هو العلاقة التي تربط أجناس المسائل الفقهية وأنواعها وأفرادها.

رابعاً: الفقهاء يختلفون في فقه المناسبة، فيقدم بعضهم بعض الأبواب الفقهية ويؤخرها بعضهم لعلة يراها.

خامساً: يذكر بعض الفقهاء بعض المسائل في غير محلها الذي يتبادر إلى الذهن لعلة يراها.

سادساً: قد يذكر أكثر من مناسبة لإيراد الكتاب أو الباب أو الفرع أو المسألة وبعضها يكون أظهر من بعض، ويغلب على الظن أن هذه المناسبة مقصودة للفقهاء أو بعضها.

سابعاً: رتب فقهاء الحنابلة مصنفاتهم الفقهية إلى خمسة أقسام، فبدؤوا بقسم العبادات اهتماماً بالأمور الدينية، ثم قسم المعاملات؛ لأن من أسباب المعاملات الأكل والشرب التي يحتاجها المكلف، ثم كتاب النكاح؛ لأن الإنسان في الغالب إذا استطاع أن يوفر لنفسه الطعام والشراب تطلع إلى النكاح، ثم قسم الجنايات؛ وذلك لأن بعض الأحكام المتعلقة بالجنايات تقع غالباً بعد الفراغ من شهوة البطن والفرج، ثم كتاب القضاء والفتيا؛ لأنها تقع فرعاً عن المعاملات وحقوق الزوجية، ويقع فيها من التخاصم ما يحتاج إلى ما يبينه ويبين الحكم فيه.

ثامناً: ابتدأ فقهاء الحنابلة وغيرهم من الفقهاء بكتاب الطهارة؛ لأنها من شروط الصلاة، والشرط مقدم على المشروط، ولأنها مفتاح للصلاة، ولكثرة فروع ومسائل الطهارة؛ ولأنها تخلية من الأذى، والتخلية قبل التحلية.

تاسعاً: اعتناء الحنابلة بفقه المناسبة في ترتيب أبواب كتاب الطهارة، وإن لم يشيروا إلى ذلك، ومن خلال الاستقراء يتضح ذلك جلياً.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

المراجـــــــع

[١] آل بسام، عبد الله بن عبد الرحمن. *الاختيارات الجلية في المسائل الخلافية*. ط٢. مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، د. ت.

[٢] الحجاوي، شرف الدين موسى أبو النجا. *الإقناع لطالب الانتفاع*. تحقيق: د. عبد الله التركي. ط١. القاهرة: دار هجر، ١٤١٨هـ.

[٣] المرداوي، علاء الدين علي. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد*. تحقيق: د. عبد الله التركي. ط١. القاهرة: دار هجر، ١٤١٦هـ.

[٤] القونوي، قاسم بن عبد الله. *أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء*. تحقيق: د. أحمد الكبيسي. ط٢. جدة: دار الوفاء للنشر والتوزيع، ١٤٠٧هـ.

[٥] الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. *البرهان في علوم القرآن*. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط٢. القاهرة: عيسى البابي الحلبي وشركاه، د. ت.

[٦] فخر الدين، محمد بن الخضر بن تيمية. *بلغة الساغب وبغية الراغب*. تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد. ط١. الرياض: دار العاصمة، ١٤١٧هـ.

[٧] الزبيدي، محمد الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. تحقيق: علي شيدي. بيروت: دار الفكر، ١٤١٤هـ.

[٨] ابن جماعة، بدر الدين محمد بن جماعة. *تراجم البخاري*. ط١. القاهرة: هجر للطباعة والنشر، ١٤١٢هـ.

[٩] أبو سليمان، عبد الوهاب بن إبراهيم. *ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباتها في المذاهب الأربعة*. ط١. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ١٤٠٨هـ.

[١٠] النووي، أبو زكريا، يحيى بن شرف. *تهذيب الأسماء واللغات*. لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.

[١١] الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. *تحقيق: عبد السلام هارون*. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٣٨٤هـ.

[١٢] الصنعاني، محمد بن إسماعيل. *توضيح الأفكار*. ط١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٣٦٦هـ.

[١٣] القاسم، عبد الرحمن بن محمد. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع. ط٣. بيروت، ١٤٠٥هـ.

[١٤] الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر. *خبايا الزوايا. تحقيق: عبد القادر العاني*. ط١. الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، ١٤٠٢هـ.

[١٥] ابن رجب، عبد الرحمن بن رجب. *الذيل على طبقات الحنابلة*. لبنان: دار المعرفة، د. ت.

[١٦] الدهلوي، أحمد بن عبد الرحيم. *رسالة شرح تراجم أبواب صحيح البخاري*. ط٤. الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، ١٤٠٢هـ.

[١٧] البهوتي، منصور بن يونس. *الروض المربع شرح زاد المستقنع*. تحقيق: د. عبد الله الطيار، ود. إبراهيم الغصن، ود. خالد المشيقح، ود. عبد الله الغصن. ط١. الرياض: دار الوطن، ١٤١٧هـ.

[١٨] الحجاوي، موسى أبو النجا. *زاد المستقنع في اختصار المقنع*. ط٣. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.

[١٩] ابن ماجه، محمدبن يزيد. *سنن ابن ماجه. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي*. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د. ت.

[٢٠] السجستاني، سليمان بن الأشعث. *سنن أبي داود. تعليق: عزت الدعاس*. ط١. حمص: نشر محمد السيد، ١٣٨٨هـ.

[٢١] الترمذي، محمد بن سورة. *سنن الترمذي. تحقيق: أحمد شاكر*. ط٢. القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٨هـ.

[٢٢] الدارقطني، علي بن عمر. *سنن الدراقطني. تحقيق: شعيب الأرنؤوط*. ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٢هـ.

[٢٣] الدارمي، عبد الله الدارمي. *سنن الدارمي*. القاهرة: دار المحاسن، ١٣٨٦هـ.

[٢٤] البيهقي، أحمد البيهقي. *السنن الكبرى*. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

[٢٥] ابن العماد، عبد الحي بن أحمد. *شذرات الذهب في إخبار من ذهب*. تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط ومحمود الأرناؤوط. ط١. بيروت: دار ابن كثير، ١٤١٣هـ.

[٢٦] الزركشي، محمد بن عبد الله. *شرح الزركشي على مختصر الخرقي. تحقيق: د. عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين*. ط١. الرياض: مكتبة العبيكان، ١٤١٢هـ.

[٢٧] البغوي، الحسين بن مسعود. *شرح السنة. تحقيق: محمد زهير الشاويش*. ط٢. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٣هـ.

[٢٨] العيني. محمود بن أحمد. *شرح الكنز*. القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٢٠هـ.

[٢٩] الفوزان، صالح بن فوزان. *الشرح المختصر على متن زاد المستقنع*. ط١. الرياض: دار العاصمة، ١٤٢٤هـ.

[٣٠] الطحاوي، أحمد بن سلامة. *شرح معاني الآثار*. تحقيق: محمد سيد جاد الحق. القاهرة: مطبعة الأنوار المحمدية، د. ت.

[٣١] العثيمين، محمد بن صالح. *الشرح الممتع على زاد المستقنع*. ط١. الدمام: دار ابن الجوزي، ١٤٢٤هـ.

[٣٢] البهوتي، منصور بن يونس. *شرح منتهى الإرادات*. تحقيق: د. عبدالله التركي. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ.

[٣٣] البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. *طبع مع فتح الباري لشرح صحيح البخاري*. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

[٣٤] القشيري، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت.

[٣٥] أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء. *طبقات الحنابلة*. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

[٣٦] ابن قدامة، عبد الله بن قدامة. *عمدة الفقه*. الرياض: مكتبة التوفيق، ١٣٨٥هـ.

[٣٧] العسقلاني، أحمد بن حجر. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. تحقيق: عبد العزيز بن باز، ومحمد فؤاد عبد الباقي، ومحب الدين الخطيب. بيروت: دار المعرفة، د. ت.

[٣٨] ابن مفلح، محمد بن مفلح. *الفروع*. تحقيق: د. عبد الله التركي. ط١، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٤هـ.

[٣٩] ابن جزي، محمد بن أحمد. *قوانين الأحكام الشرعية*. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٩م.

[٤٠] ابن قدامة، عبد الله بن قدامة. *الكافي*. تحقيق: د. عبد الله التركي. ط١. القاهرة: دار هجر، ١٤١٨هـ.

[٤١] القرطبي، محمد بن رشد. *كتاب الجامع من المقدمات*. تحقيق: د. المختار بن الطاهر. ط١، الأردن: دار الفرقان، ١٤٠٥هـ.

[٤٢] التهانوي، محمد بن علي. *كتاب اصطلاحات الفنون*. تحقيق: د. لطفي عبد البديع، ود. عبد المنعم حسنين. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د. ت.

[٤٣] البهوتي، منصور بن يونس. *كشاف القناع على متن الإقناع*. بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٣هـ.

[٤٤] ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، د. ت.

[٤٥] ابن مفلح المؤرخ، محمد بن مفلح. *المبدع في شرح المقنع*. بيروت: المكتب الإسلامي، د. ت.

[٤٦] ابن المنير، أحمد بن محمد. *المتواري على تراجم أبواب البخاري*. تحقيق: صلاح الدين مقبول. ط١، الكويت: مكتبة المعلا، ١٤٠٧هـ.

[٤٧] ابن فارس، أحمد بن فارس. *مجمل اللغة*. تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. ط٢. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ.

[٤٨] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. *مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية*. جمع وترتيب: عبد الرحمن القاسم، ومحمد القاسم. ط١. الرياض: مطابع الحكومة، ١٣٨٦هـ.

[٤٩] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. *مجموع الفوائد واقتناص الأوابد*. تحقيق: سعد بن فواز الصميل. ط١. الرياض: دار الوطن، ١٤٢٢هـ.

[٥٠] المجد بن تيمية، عبد السلام بن تيمية. *المحرر في الفقه*. تحقيق: محمد الفقي. بيروت: دار الكتاب العربي، د. ت.

[٥١] الصاحب، إسماعيل بن عباد. *المحيط في اللغة* تحقيق: محمد حسن آل ياسين. ط١، بيروت: عالم الكتب، ١٤١٤هـ.

[٥٢] الخرقي، عمر بن الحسين. *مختصر الخرقي*. ط٣. بيروت: مؤسسة الخافقين، ١٤٠٢هـ.

[٥٣] ابن بدران، عبد القادر بن أحمد. *المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل*. القاهرة: دار الطباعة المنيرية، د. ت.

[٥٤] أبو زيد، بكر بن عبد الله. *المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد*. ط١، الرياض: دار العاصمة، ١٤١٧هـ.

[٥٥] التركي، عبد الله بن عبد المحسن. *المذهب الحنبلي دراسة في تاريخه وسماته وأشهر أعلامه ومؤلفاته*. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢٣هـ.

[٥٦] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع*. تحقيق: د. عبد المحسن العسكر. ط١. الرياض: مكتبة دار المنهاج، ١٤٢٦هـ.

[٥٧] السامري، محمد بن عبد الله. *المستوعب*. تحقيق: د. عبد الملك بن عبد الله بن دهيش. ط٢. مكة المكرمة. مكتبة الأسدي، ١٤٢٤هـ، وهي الطبعة المعتمدة في البحث. وطبعة بتحقيق: مساعد الفالح. ط١. الرياض: مكتبة المعارف، ١٤١٣هـ.

[٥٨] ابن حنبل، أحمد بن حنبل. *مسند الإمام أحمد*. تحقيق بإشراف: شعيب الأرنؤوط. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ.

[٥٩] البزار، أحمد بن عمرو. *مسند البزار البحر الزخار*. تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله. ط١. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ١٤٠٩هـ.

[٦٠] الموصلي، أحمد بن علي. *مسند أبي يعلى الموصلي*. تحقيق: حسين سليم أسد. ط١. دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٤هـ.

[٦١] الفيومي، أحمد بن محمد. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية، ١٣٢٤هـ.

[٦٢] الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. *المصنف*. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي. ط١. بيروت: المجلس العلمي، ١٣٩٠هـ.

[٦٣] الرحيباني، مصطفى السيوطي. *مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى*. ط١. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٨٠هـ.

[٦٤] البعلي، عبد الله بن محمد. *المطلع على أبواب المقنع*. ط١. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٨٥هـ.

[٦٥] السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. *معترك الأقران في إعجاز القرآن*. تحقيق: علي محمد البخاوي. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٩م.

[٦٦] ابن فارس، أحمد بن فارس. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام هارون. ط٢. القاهرة، مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٠هـ.

[٦٧] الفتوحي، محمد بن أحمد. *معونة أولي النهى شرح المنتهى*. تحقيق: د. عبد الملك بن دهيش. ط١. بيروت: دار خضر، ١٤١٦هـ.

[٦٨] ابن قدامة، عبد الله بن قدامة. *المغني*. تحقيق: د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو. ط١. القاهرة: دار هجر، ١٤١٠هـ.

[٦٩] الراغب، الحسين بن محمد الأصفهاني. *مفردات ألفاظ القرآن*. تحقيق: صفوان عدنان داوودي. ط٢. دمشق: دار القلم، ١٤١٨هـ.

[٧٠] ابن النقيب، محمد بن سليمان. *مقدمة تفسير ابن النقيب*. تحقيق: د. زكريا سعيد علي. ط١. القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٤١٥هـ.

[٧١] الهندي، علي بن محمد. *مقدمة في بيان المصطلحات الفقهية على المذهب الحنبلي*. مكة المكرمة: مطابع قريش، ١٣٨٨هـ.

[٧٢] ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. *المقنع*. ط٣. الرياض: المؤسسة السعيدية، د.ت.

[٧٣] ابن البنا، أحمد بن عبد الله. *المقنع في شرح مختصر الخرقي*. تحقيق: د. عبد العزيز البعيمي. ط٢. الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٥هـ.

[٧٤] الفتوحي، محمد بن أحمد. *منتهى الإرادات*. تحقيق: د. عبد الله التركي. ط١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ.

[٧٥] الشطي، حسن بن عمر. *منحة مولى الفتح في تجريد زوائد الغاية والشرح*. مطبوع مع مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى. ط١. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٨٠هـ.

[٧٦] ابن دهيش، عبد الملك بن عبد الله. *المنهج الفقهي العام لعلماء الحنابلة*. ط١. بيروت: دار خضر، ١٤٢١هـ.

[٧٧] البقاعي، برهان الدين البقاعي. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. القاهرة: دار الكتاب الإسلامي، ١٤١٣هـ.

[٧٨] ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق: محمود الطناحي، وطاهر الزاوي. ط١. القاهرة: المكتبة الإسلامية، ١٣٨٣هـ.

Indexes of Faikah of Matters in Tahara (Cultic Purity) Book of Hanbaila's Writings

Abdul-Aziz Saud Dowaihly
Assistant Professor, Department of Islamic Culture,
College of Education,
King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia

Abstract. This research distinguishes the Fakaihs' approach, especially Hanabila in indexing religious matters and branches in their books. It shows reasons behind the method of approaching these religious chapters as well as how such chapters were translated through a comparison with such translation among Hanabila's Fakaihs . The research is limited to the Tahara Book as it is the one which was started with in writing religious books of Hanabila and others. The indexing approach based on religious occasions in the Tahara Book explains clearly efforts made by the Fakaihs and their own approaches in indexing their religious writings.

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ١٧٣- ٢٢٤ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

المال الحرام

تملكه، وإنفاقه، والتحلل منه

عبدالعزيز بن عمر الخطيب

أستاذ مشارك، قسم الفقه، كلية الشريعة وأصول الدين،

جامعة الملك خالد، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٣/١٩هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/٨/١٩هـ)

ملخص البحث. يعد الكسب الحرام عملاً خطيراً، لا ينبغي أن يقدم عليه المسلم، لما يترتب عليه من مخالفة للشارع الحكيم، تبعده عن الله، وتوقعه في الإثم. وتهدف هذه الدراسة إلى بيان حكم: تملكه، وإنفاقه، والتحلل منه، من خلال النقاط الآتية:

١- أن المال الحرام: كل ما يكسبه الشخص من الأعيان والمنافع بطريق غير مشروع. وقد قضى الشرع بأنه لا يدخل تحت ملكية من هو تحت يده، سواء كان ذلك بطريق الإرث أو العقود الفاسدة، وإن تم ذلك برضا المتعاقدين، لأن رضاهما لا يحل الحرام.

٢- أنه يجب على من تحت يده مال حرام أن يتحلل منه ويتخلص من تبعته. وسبيل ذلك: أن يعيده إلى صاحبه إن كان معروفاً، وإلا أنفقه في وجوه البر والإحسان – في غير المساجد تعظيماً لشأنها – كالجمعيات الخيرية، أو يتصدق به على الفقراء والمساكين.

٣- أن التوبة وحدها لا تكفي من دون رده إلى صاحبه إن كان معروفاً، أو التصدق به.

٤- أن الأولى لمن حصلت في يده فوائد بنكية أن لا يدعها للبنك لما في ذلك من الإعانة على التعامل بالربا، وبخاصة إذا حصلت له من بنك في دولة كافرة، فإنه إن تركها فيه كان ذلك عوناً لهم على الربا، وتقوية لهم على المسلمين في نهاية الأمر.

مقدمـــــــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد العالمين، وخيرة الله من الخلق أجمعين. وبعد.

فإنه لما كان المال عصب الحياة، ووسيلة بناء الحضارات، وازدهار الأمم، تطلعت إليه النفوس البشرية، وحاول كل إنسان أن يجمع منه الكثير الكثير، وتلك المحاولة لجمع الكثير هي انعكاس طبيعي للفطرة التي فطر الله الإنسان عليها. قال تعالى: ﴿ وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا ﴾ [١] والتي وصفها النبي ﷺ بقوله: ((لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب)) [٢].

هذا ولا يزال الإنسان حريصاً على جمع المال حتى يموت ويفارقه، ويمتلئ جوفه من تراب قبره. ولا عيب عليه في ذلك ولا عقاب، ولكن العيب والذم والإثم على من يسعى في تحصيله بأي طريق كان دون ضابط من دين أو خلق.

ثم إنه لما ضعف الرادع في النفوس واختلط المال الحلال بالحرام، عن قصد أحياناً؛ وعن جهل أحياناً أخرى - وهما أمران أحلاهما مرّ - وجب على أهل العلم ورواد الإصلاح أن يمسكوا بالسفينة قبل أن تغرق، فإن أكل المال الحرام والتغذي عليه حجاب بين الخلق وإجابة الدعاء بالفرج والنصر والتمكين في الأرض.

ولعل هذه الدراسة تؤدي بعض الدور في إنقاذ السفينة، وذلك بتحذير الذين يقدمون على المال الحرام من سوء العاقبة، وتفتح لهم أبواب التحلل منه لمن تاب وأناب؛ ويتوب الله على من تاب، كما تقدم في الحديث عن النبي ﷺ.

وصلى الله على محمد وآله وصحبه ومن تبع هداه...

---

(١) سورة الفجر آية: ٢٠.

(٢) رواه مسلم في الزكاة (باب: لو أن لابن آدم واديين برقم ٢٤١٢).

منهج البحث

سأتبع في هذا البحث المنهج الاستقرائي، المصحوب بالوصف والاستدلال والتعليل والمقارنة، وتتبع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ذات الصلة، مع عرض أقوال الفقهاء السابقين، والباحثين المعاصرين، وتوثيقها، والترجيح بينها بحسب الدليل الأقوى.

إجراءات البحث

١- تخريج الآيات: بعزوها إلى سورها، وبيان أرقامها فيها.

٢- تخريج الأحاديث النبوية، وأخذها من مصادرها الحديثية، فإن كان الحديث مخرجاً في الصحيحين أو أحدهما اقتصرت على ذلك، وربما أكملت تخريجه من المصادر الأخرى باختصار يناسب الموضوع.

٣- استقاء آراء الفقهاء من مصادر الفقه المعتمدة في كل مذهب، وأخذ القول المعتمد في المذهب.

٤- إن كان ثمة حاجة إلى ذكر قول مرجوح في مذهب ذكرته، وبينت وجهة نظره، والفائدة منه.

٥- ذكر وجه الاستدلال من النص القرآني، أو الحديث النبوي عند الحاجة إلى ذلك.

٦- ربما ذكرت وجهة نظري بعد ذكر أقوال الفقهاء وأدلتهم، ورجحت أحدها بحسب ما يبدو لي من قوة الرأي وواقعيته.

والله الموفق..

التمهيد: تعريف المال الحرام وبيان أقسامه وفيه مطلبـــان

المطلب الأول: تعـــريف المـــال الحـــرام

ليس هناك من تعريف خاص للمال الحرام عند الفقهاء، ولذلك سوف نلجأ إلى تعريف كل كلمة على حده، ثم نحاول الوصول إلى تعريف جامع لهما.

المال لغة، هو: في الأصل ما يملك من الذهب والفضة، ثم أطلق على كل ما يقتنى ويملك من الأعيان، سواء كان ذهباً أو فضة، أو حيواناً، أو جماداً، أو أي شيء ينتفع به الإنسان(٣).

وأما في اصطلاح الفقهاء: فقد عرفه الحنفية، بأنه: ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة(٤). فالمنافع عندهم لا تعتبر مالاً، لأنها لا يمكن ادخارها، فمن غصب داراً وسكنها سنين لا يضمن أجرتها، لأن المنفعة عندهم ليست بمال حتى تضمن. وفي هذا نظر، فإن الأشياء إنما تُقوّم ويُنفَق في سبيلها المال، ويسعى كل الناس في تحصيلها لمنفعتها، فكيف لا تعتبر مالاً ؟.

ومن ناحية ثانية: فإن الطباع تختلف في ميولها من شخص إلى آخر، ومن وقت إلى آخر، فلا تصلح إذاً أن تكون معياراً لاعتبار المال، يضاف إلى ذلك أن كثيراً من الأشياء لا يمكن ادخارها كالثمار والخضروات، وهي أموال قطعاً، لا يستطيع أحد أن لا يعتبرها مالاً، فإن من سرق منها بمقدار النصاب من حرزها يقطع. فالتعريف إذاً غير سديد، كما نبه إليه بعض الفقهاء المحدثين(٥).

---

(٣) لسان العرب، والقاموس المحيط. مادة: (مول).

(٤) البحر الرائق ٤٣٠/٥. حاشية رد المختار لابن عابدين ٥٠٦/٤.

(٥) المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقاء ١١٤/٣، الملكية ونظرية العقد للشيخ محمد أبو زهرة ص٤٧.

ويستفاد من النظر في مذاهب الأئمة الآخرين أن تعريفهم للمال أعم وأشمل، فهو في نظرهم يعم الأعيان والمنافع[٦]. وعباراتهم في ذلك متقاربة، لأن مرادهم واحد. وفي ضوء هذا فالمال عندهم: ما يجوز تملكه شرعاً من الأعيان والمنافع[٧].

والحرام في اللغة: نقيض الحلال[٨]، وأصله المنع، ومنه حديث: ((مفتاح الصلاة الطُّهور، وتحريمها التكبير، وتحليلها التسليم. ... الحديث))[٩].

فكأن المصلي بالتكبير والدخول في الصلاة صار ممنوعاً من الكلام والأفعال الخارجة عن وصف الصلاة، فقيل للتكبير: تحريم لمنعه المصلي من ذلك.

والحرام في الاصطلاح: ما يُذم فاعله شرعاً، ولو قولاً أو فعلاً قلبياً[١٠]. وعرفه الشيخ محمد الخضري بتعريف جامع فقال: هو وصف شرعي يلحق القول أو الفعل الذي نهى الشرع عنه نهياً جازماً، بواسطة النصوص الصريحة في القرآن أو السنة الصحيحة، ولم توجد قرينة تصرفه من التحريم إلى الكراهة[١١].

والتحريم كما يجري على القول والفعل، يجري على الأعيان والمنافع، كما ذكرنا عن جمهور الفقهاء.

فالمال الحرام إذاً: ما كان مكتسباً، من الأعيان والمنافع بطريق غير مشروع. فالمسروق والمغصوب والرشوة والربا، والمكتسب بالغِش والتزوير والقمار والاتجار بالخمر

---

(٦) أحكام القرآن لابن العربي ٦٠٧/٢، المنثور في القواعد للزركشي الشافعي ٢٣٢/٣، شرح منتهى الإرادات ١٢١/٣.

(٧) انظر: حاشية العدوى ٣٨٢/٢، الروض المربع بحاشية العاصمي النجدي ٣٢٦/٤، حاشية القليوبي وعميرة على شرح المنهاج ١٥٢/٢.

(٨) لسان العرب، ومختار الصحاح. مادة: (حرم).

(٩) رواه أحمد ١٢٣/١، وأبو داود في الصلاة (٦١٨)، والترمذي في أبواب الصلاة، (٢٣٨) وقال: حديث حسن.

(١٠) المحيط للزركشي الشافعي (٢٥٥/١)، شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي ٣٨٦/١.

(١١) أصول الفقه للشيخ الفقيه محمد الخضري، ص ٥٥.

والمخدرات، والمكتسب بعقد باطل كبيع الحصاة والغرر والنجش، وإنكار الوديعة والمرهون، وأجرة

السحر والزنا والنياحة. وغير ذلك من الأعيان، وكسكنى دار مقابل شهادة زور وإصلاح سيارة بإصلاح ثلاجة ونحو ذلك، وكلها أموال حرام، ولئن حاول البعض حصرها تحت أسباب معينة فإن ذلك غير ممكن وغير سليم، وكلها داخلة في عموم الباطل المنهي عن أكله في الآية[١٢]. ولا بأس أن يكون ذلك التقسيم والحصر لمجرد الدراسة والبحث في أسباب معينة للكسب، والحق أنها لا تنحصر، ولهذا قال النبي ﷺ: ((الربا بضع وسبعون باباً، والشرك مثل ذلك))[١٣]. فالمراد بالربا المنهي عنه كل كسب حرام.

قال القرطبي _ رحمه الله _:

إن الشرع قد تصرف في هذا الإطلاق فقصره على بعض موارده ؛ فمرة أطلقه على كسب الحرام، كما قال تعالى في اليهود: ﴿ وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰاْ وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ ﴾ [١٤] ولم يرد به الربا الشرعي الذي حكم بتحريمه علينا، وإنما أراد المال الحرام' كما قال تعالى: ﴿ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ ﴾ [١٥] يعني به المال الحرام من الرشا، وما استحلوه من أموال الأميين حيث قالوا: ﴿ لَيْسَ عَلَيْنَا فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ سَبِيلٌ ﴾ [١٦] وعلى هذا فيدخل فيه النهي عن كل مال حرام بأي وجه اكتُسِب[١٧].

---

(١٢) الزواجر عن اقتراف الكبائر لأحمد بن حجر الهيثمي ١/ ٢٣٠.

(١٣) رواه ابن ماجه في التجارات (٢٢٧٤) مختصراً بإسناد صحيح. وقال المنذري في الترغيب والترهيب ٢/ ٢٤٩. رواه البزار ٣٤٩/٢ : رواه البزار ورواته رواة الصحيح.

(١٤) سورة النساء، آية: ٤٢.

(١٥) سورة المائدة آية: ٤٢.

(١٦) سورة آل عمران، آية: ٧٥.

(١٧) الجامع لأحكام القرآن للإمام القرطبي ٣/ ٢٣٥، وينظر أيضاً: أحكام القرآن لابن العربي ١/ ٢٤٣- ٢٤٤.

المطلب الثاني: أقســـام المـــال الحـــرام

يقسم العلماء المال الحرام إلى قسمين:

الأول: الحرام لذاته.

وهو ما كان حراماً في أصله لوصف قائم في ذاته وكنهه، كالخمر والخنزير والميتة والقمار والغِش، فالخمر حرمت لوصف الإسكار المزيل للعقل، والخنزير والميتة حرما لخبثهما وللضرر المحقق الحاصل منهما، والغش حرم للضغائن والأحقاد التي يولدها في النفوس، ولأنه أكل لأموال الغير بغير حق.

وقد حرمت هذه الأشياء بنصوص ثابتة من القرآن والسنة.

١- قال تعالى في شأن الخمر والميسر: ﴿ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾[١٨].

٢- **وقال في شـــأن الخنزير والميتة:** ﴿ حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ وَلَحۡمُ ٱلۡخِنزِيرِ ﴾ [١٩] وقال ﷺ في شأن الغش: ((من حمل علينا السلاح فليس منا، ومن غشنا فليس منا)) [٢٠] ويقاس عليها كل ما تحققت فيه علة التحريم، فيحرم لهذا الوصف، فالطعام مثلاً إذا فسد وصار مضراً حرم أكله _ كالميتة _ لهذا الوصف الذي قام في ذاته[٢١].

فهذه الأموال _ إطلاق اسم المال عليها مجاز _ لا يجوز للمسلم أن يتملكها، وعليه أن يتحلل منها بأية وسيلة إذا صارت تحت يده، بل من أتلفها له (أي للمسلم) ليس عليه ضمان مثلها أو قيمتها.

---

(١٨) سورة المائدة، آية: ٩٠.

(١٩) سورة المائدة، آية: ٣.

(٢٠) رواه مسلم في الإيمان (باب: قول النبي ﷺ: من حمل علينا السلاح برقم ٢٧٩).

(٢١) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ٢/١٠٥.

الثاني: الحرام لسببه.

وهو ما كان مشروعاً في أصله، ولكن حرم بسبب طرأ عليه، كالمال المسروق والمغصوب، فإنه حلال في أصله لكل من يتملكه بحق، ولكنه انقلب إلى مال حرام لمن صار تحت يده بسبب السرقة أو الغصب وهو وصف طارئ، وكذلك الثمن المأخوذ في بيع باطل أو فاسد، فإن تملك الثمن في أصله مشروع لمن بذل المبيع مقابل الثمن، ولكنه انقلب إلى مال حرام بسبب طارئ هو عدم مراعاة حكم الشرع في إجراء العقد.. وهكذا، ولذلك سماه بعض العلماء بالحرام لكسبه[٢٢]، تنبيهاً على أنه حلال في الأصل ولكنه صار حراماً بسبب الكسب غير المشروع، وقد سماه الغزالي: بالحرام لخلل في جهة إثبات اليد عليه[٢٣]، وهو أعم مما ذكرناه عن بعضهم، فإنه يدخل فيه المال الموروث _ وهو ليس من كسب الوارث، بل هو تملك جبري _ إذا كان المورِّث قد كسبه من حرام، لأن انتقال المال الحرام من المورث إلى الوارث بطريق الإرث لا يطيّبه، كما هو مذهب جمهور الفقهاء، وسيأتي بيان ذلك مفصلاً في مطلب خاص إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول: طرق تملك المال الحـــرام وأحكامه

تمهيـــد

لما كان المال الذي يحوزه المسلم لا يدخل في ملكيته، ولا يحق له التصرف فيه إلا إذا كان سبب الحيازة مشروعاً، فقد أذن الشرع للمسلم أن يكسب المال بكل وسيلة ممكنة بشرط أن تخلو من الحرام وشبهته، ومن هذه الوسائل التي ذكرها العلماء الأمور التالية:

---

(٢٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٢٠/٢٩.

(٢٣) احياء علوم الدين ١٠٥/٢.

١- إحراز المباحات: حيث لا مالك لها، كالصيد واستخراج المعادن من الأرض، والاحتطاب.

٢- الإرث والوصية: حيث يخلف الوارثُ والموصى له الميتَ في ماله، فيملكه، ولذلك يسميه البعض بـ (الخَلَفيّة).

٣- العقود الناقلة للملكية من شخص لآخر، كالبيع والهبة وبدل الخلع.

٤- التولد من المملوك: حيث إن القواعد الشرعية قررت أن: ما يتولد أو ينشأ من المملوك مملوك، فمالك الأصل هو أولى بفرعه من سواه، سواء ما يحصل بسبب مالك الأصل،أو بطبعه دون عمل من مالك الأصل. فثمرة الشجر، وولد الحيوان،وصوف الغنم ولبنها، كلها مملوكة لمالك الأصل.

وبناء عليه يعد ولد الدابة المغصوبة وثمر الكرم المغصوب ملكاً للمالك المغصوب منه، لا للغاصب[٢٤] .

وقد كان في جاهلية العرب، ولدى الأمم الأخرى أسباب للملكية رفضها التشريع الإسلامي ؛ فبعضها شنعه واعتبره من أشد الجرائم، وبعضها أباه واعتبره من المحارم.

فالأول: كالغزو الداخلي بين القبائل عند العرب وغيرهم، وكاسترقاق المدين إذا عجز عن الأداء عند الرومان وفي جاهلية العرب.

والثاني: كالتقادم المكسب الذي كان في أواخر التشريع الروماني، وورثته القوانين الأوروبية، ولا يزال فيها.

فالفقه الإسلامي قبل قاعدة التقادم، ولكن لا على أنه سبب مكسب للملكية، بل على أنه مانع من سماع الدعوى بالحق الذي مر عليه الزمن المعين _ وهو

---

(٢٤) الملكية ونظرية العقد لمحمد أبي زهرة ص ١١٠ وما بعدها، المدخل الفقهي العام للشيخ مصطفى الزرقاء ١/٢٤٢ وما بعدها.

خمسة عشر عاماً _ تدبيراً تنظيمياً للقضاء واجتناباً لعراقيل الإثبات ومشكلاته بعد التقادم[٢٥].

وهكذا فإن كل تملك بأحد هذه الأسباب الأربعة مشروع، ويبيح للمالك التصرف في المال المكتسب، بشرط أن لا يكون مصحوباً بالحرام الذي نهى الشرع عنه، فإن كان حراماً لم يدخل في ملكيته، وبالتالي لا يصح له التصرف فيه _ بل عليه التحلل منه _ وسوف أعرض بشيء من التفصيل والبيان لهذا المال الحرام الذي يخرج عن هذه الوسائل الأربعة المشروعة، والذي لا يملكه من يصير تحت يده، وذلك في أربعة مطالب.

المطلب الأول: تملك المال الحرام بالعقود المحرمة

العقود: جمع عقد، وهو ارتباط إيجاب بقبول على وجه مشروع يثبت أثره في محله[٢٦]. وبعض العقود جائزة ومشروعة لاستيفائها الأركان والشروط، وبعضها غير جائزة ولا مشروعة لما لحقها من خلل في الأركان أو الشروط كأن يكون محل العقد غير قابل للتملك كالخمر والخنزير، هذا وقد يحصل الشخص على المال الحرام برضا مالكه، وذلك بالتعاقد معه على غير ما شرع الله وارتضاه لعباده المؤمنين مما يحقق مصلحة الخلق، ومن صور ذلك:

١- **تعاطي العقود الفاسدة:** وضع الشرع شروطاً وقواعد وضوابط للعقود، وأمر المؤمنين التقيد بها في بيوعاتهم ؛ حفاظاً على مصالحهم، ودفعاً للنزاعات بينهم.

أ) فاشترط في المبيع : أن يكون معلوماً، منتفعاً به، مباحاً، مملوكاً للبائع. .. إلخ.

ب) واشترط في الثمن : أن يكون معلوماً أيضاً قدراً وصفةً. ..إلخ.

---

(٢٥) المدخل الفقهي العام ١/ ٢٤٢.

(٢٦) مجلة الأحكام العدلية، المادة رقم : (١٠٣).

ج) واشترط في كل من المتعاقدين: التكليف ، والاختيار.

فإذا روعيت هذه الشروط عند إجراء العقد صح العقد وترتب عليه أثره ، بأن تنتقل ملكية المبيع للمشتري ، وملكية الثمن للبائع ، ولو اختل شرط من هذه الشروط كان العقد باطلاً ، وعليه يكون البائع قد أخذ الثمن حراماً ولم يدخل في ملكيته ، وكذلك حال المشتري.

على أن هناك خلافاً بين الجمهور والحنفية في الفرق بين العقد الباطل والفاسد[٢٧] ولكن الجميع متفقون على عدم اعتبار العقد الباطل ، وأنه حرام ، وأنه لا يترتب عليه نقل الملكية ، فالواجب إعادة كل مال إلى مالكه ، ولا اعتبار لرضا المتعاقدين عند مخالفة النصوص الشرعية ، وإنما يشترط الرضا ويعتبر في حدود ما شرع الله وبين.

وجدير بنا هنا أن نصنف العقود إلى ثلاثة أصناف :

عقود متفق على صحتها: كبيع عين حاضرة مرئية للمتعاقدين بثمن معلوم ، فما يكسبه المسلم بسبب ذلك حلال قطعاً.

عقود متفق على بطلانها: كبيع المجهول والغرر والحصاة وبيع الخمور والخنزير والعقد المشتمل على الربا والزنا ، فما يكسبه المسلم بسبب ذلك حرام قطعاً ، ولا يدخل في ملكية الآخذ ، ويجب على الآخذ التحلل منه إذا حصل في يده خروجاً من الإثم والمعصية. وهي وإن كانت برضا المعطي المالك فإن رضاه لا يجعل المال حلالاً طالما أن العقد خالف النظام الشرعي في التعاقد.

عقود اختلف الفقهاء في صحتها ، ومن ذلك :

---

(٢٧) يرى الحنفية أن العق الباطل ما لم يشرع بأصله ولا بوصفه كبيع الخنزير ونحوه من النحاسات ، أما العقد الفاسد فما شرع بأصله لا بوصفه كجهالة ثمن المبيع. وأما الجمهور فلا يفرقون بين الأمرين.

- **قديماً**: بيع المعاطاة، وهو جائز عند الجمهور باطل في الأصح عند الشافعية، وبيع العين الغائبة التي لم توصف، وهو باطل عند الجمهور جائز عند الحنفية وله الخيار إذا رأى[(٢٨)] .

- **وحديثاً**: بيع المرابحة المعمول به في بعض المؤسسات المالية، حيث أجازه بعض الفقهاء المعاصرين ومنعه بعضهم، والتأمين التجاري (السوكرة) الذي أجازه بعض المعاصرين ومنعه الأكثرون[(٢٩)] .

وإنما يعود سبب الخلاف إلى عدم قطعية النصوص في الدلالة أو الثبوت، أو إلى اختلاف أنظار الفقهاء ومناهجهم في الاستدلال، أو إلى احتمالات اللغة، أو غير ذلك[(٣٠)] .

وبناءً على ذلك هل يكون المال المكتسب بواحد من هذه العقود المختلف فيها حلالاً هنيئاً مريئاً للمتعاقدين باعتبار رأي المبيحين، أم حراماً يجب التحلل منه اعتباراً برأي المانعين؟

الواقع أن المسلم الذي يتعامل بمثل هذه العقود أحد أشخاص ثلاثة:

الأول: عالم عرف الأدلة واللغة ومسالك الاجتهاد، فيعمل باجتهاده، فلو كان يرى جواز العقد كان الكسب المترتب عليه حلالاً طيباً لا شيء فيه، حتى وإن تغير اجتهاده بعد فترة فإنه يعمل باجتهاده الأخير، ولا يجب عليه التحلل من الكسب السابق، فإن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد[(٣١)] ، لأن الثاني ليس بأولى من الأول حيث إن كل

---

(٢٨) الاختيار ٢/٤ و ١٥/٢، حاشية العدوى ١٢٧/٣، بداية المجتهد ٢١٠/٣، الإفصاح لابن هبيرة ٢٧٠/١، رحمة الأمة في اختلاف الأئمة لأبي عبدالرحمن الدمشقي ص ١٢٧- ١٣٠.

(٢٩) ينظر: حاشية ابن عابدين ١٧٠/٤ وما بعدها، الحلال والحرام للقرضاوي ص ٢٣٨ وما بعدها، قضايا فقهية معاصرة لمحمد تقي العثمان ص ٢٢٠.

(٣٠) الإنصاف في أسباب الاختلا ف لولي الله الدهلوي ص ٣٤ وما بعدها، أسباب اختلاف الفقهاء علي الخفيف ص ١٠١ و ١٤٢.

(٣١) المنثور في القواعد للزركشي ٩٣/١، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٢٩.

واحد قد استوفى شروطه في وقته، ولهذا قال سيدنا عمر ﷺ في المسألة المشتركة عند ما تغير اجتهاده فيها: ((تلك على ما قضينا يومئذ وهذه على ما قضينا اليوم))[٣٢].

الثاني: أن يكون مقلداً _ كأغلب طلبة العلم _ فهو على مذهب من يقلده، فإن كان العقد صحيحاً في ذلك المذهب فما يكسبه به حلال طيب لا شيء فيه، لأن صاحب المذهب لم يبنِ مذهبه إلا على تأويل صحيح باعتقاده.

الثالث: أن يكون عامياً يتبع في كل مسألة رأي من يسأله. فهذا عليه أن يتحرى أهل العلم والتقوى ويسألهم، فإن أفتوه بالجواز وصحة العقد كان الكسب حلالاً طيباً، وإن أفتوه بالتحريم كان الكسب حراماً عليه أن يتحلل منه. والعهدة في ذلك على العالم المفتي[٣٣].

٢- **عقد الربا:** وهو حرام باتفاق العلماء، ومن كبائر الذنوب التي توعد الله فاعلها بالحرب، فقال عز شأنه: ﴿ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ ﴾[٣٤] ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾[٣٥].

وفي الحديث عن جابر ﷺ قال: ((لعن رسول الله ﷺ آكل الربا، وموكله، وكاتبه، وشاهديه، وقال: هم سواء))[٣٦].

---

(٣٢) رواه البيهقي ٢٥٥/٦، والدارقطني ٨٨/٤، وعبدالرزاق في المصنف، ٢٤٩/١٠ برقم (١٩٠٠٥).

(٣٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ٢٣٤/٤. الميسر في أصول الفقه للدكتور إبراهيم محمد سلقيني ص٣٩٩.

(٣٤) سورة البقرة، آية: ٢٧٥.

(٣٥) سورة البقرة، أية ٢٧٨ و ٢٧٩.

(٣٦) رواه مسلم في المساقاة (باب: لعن آكل الربا برقم ٤٠٦٩).

وعن عمر ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: ((الورِق بالذهب رباً إلا هاءَ وهاءَ، والبُر بالبُر رباً إلا هاءَ وهاءَ، والشعير بالشعير رباً إلا هاءَ وهاءَ، والتمر بالتمر رباً هاءَ وهاءَ))[٣٧] .

ولسنا هنا بصدد بيان الأحكام الربوية التفصيلية، وإنما يكفي أن نعلم من خلال ما ذكرنا من آي القرآن، والسنة، وإجماع العلماء أن المال الذي يحصله المرابي حرام _ علم بذلك أو جهل _ وعليه أن يتحلل منه ويتخلص من إثمه.

ويدخل فيه ما يحصله الشخص من فوائد ربوية على ماله سواء بسبب إقراضها لأشخاص أو إيداعها في البنوك الربوية. كل ذلك حرام باتفاق أهل العلم، ولا تدخل هذه الفوائد في ملكيته، وإنما الواجب عليه أن يتحلل منها بما يحقق المصلحة ويبرئ الذمة كما سنوضح ذلك إن شاء الله تعالى.

المطلب الثاني: تملك المال بالرشـــوة، والمـــيسر

أولاً الرشـــوة

الرشوة في اللغة: بتثليث الراء، الجَعْل الذي يعطى لقضاء مصلحة، وجمعها: رِشا، ورُشا[٣٨] .

وقال الشريف الجرجاني: هي ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل.[٣٩] وحول هذا المعنى تدور عبارات الفقهاء.[٤٠]

---

(٣٧) رواه البخاري في البيوع (باب: ما يذكر في بيع الطعام والحكرة برقم ٢٠٢٧) ومسلم في المساقاة (باب: الربا برقم ٤٠٣٥).

(٣٨) لسان العرب، والمعجم الوسيط. مادة: (رشا).

(٣٩) التعريفات للجرجاني ص ١١١.

(٤٠) ينظر: نهاية المحتاج للرملي ٢٥٥/٨، كشاف القناع ٤٠١/٦، درر الحكام ٥٩٠/٤.

والرشوة حرام بالإجماع و هي من كبائر الذنوب[٤١]، يحرم طلبها، وإعطاؤها، والوساطة فيها بين الراشي والمرتشي، وذلك للأدلة التالية :

١ـ قال تعالى في وصف اليهود : ﴿ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ ﴾[٤٢] أي : يسمع بعضهم لبعض قول الأباطيل في محمد ﷺ وفي حدود الله كحد الزنا، حيث كان يقول كبراؤهم : إن محمداً ليس بنبي، وإن حد الزاني المحصن في التوراة الجلد والتحميم، ويأخذون على ذلك الرشا. قال قتادة : كان ذلك في حكام اليهود بين أيديكم، كانوا يسمعون الكذب ويقبلون الرشا، وعن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : السحت : الرشا[٤٣] وهو مروي عن غيره كذلك. وجه الاستدلال أن الله عز وجل وصفهم بذلك في معرض الذم لهم على ما هم فيه من التكذيب للحق وأكل الأموال بالباطل محذراً للمؤمنين أن يكونوا كذلك.

٢ـ وقد جاء الحديث النبوي مؤكداً تحريم الرشوة، لمالها من آثار سيئة على الدين والخلق والمجتمع، في تغيير الحقائق وتلبيس الباطل لباس الحق والصواب. قال عبد الله بن عمرو ﷺ : ((لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشي))[٤٤]. ولهذا انعقد الإجماع - كما سبق آنفاً - على تحريمها لعظيم مفسدتها.

والمال الذي يأخذه الشخص رشوة حرام- كما تقرر - ولا يدخل في ملكية الآخذ، وعليه أن يتحلل منه بإعادته إلى صاحبه إن كان معروفاً، أو التصدق به والتوبة مما فعل، فتبرأ ذمته عندئذ إن شاء الله تعالى.

---

(٤١) المغني ٥٩/١٤، نهاية المحتاج ٢٥٥/٨، نيل الأوطار ٢٦٨/٨.

(٤٢) سورة المائدة، أية : ٤٢.

(٤٣) جامع البيان (تفسير الطبري) ٣٠٩/٤ وما بعدها.

(٤٤) رواه أبو داود في الأقضية (٣٥٨٠) وابن ماجه في الأحكام (٢٣١٣) والترمذي في الأحكام (١٣٣٧) وقال : حديث حسن صحيح.

قال العلامة علي حيدر :

لا يملك المرتشي الرشوة ولو قام المرتشي بالأمر الذي ندبه إليه الراشي تماماً، فلذلك إذا كان مال الرشوة موجوداً فيرد عيناً، وإذا كان مستهلكاً فيرد بدلاً، وإذا كان الراشي توفي فيرد إلى ورثته بالحكم بالرد على هذا الوجه لتخليص المرتشي من حكم الضمان الدنيوي، أما الخلاص من الحكم الأخروي وهو الإثم واستحقاق النار فلا يحصل إلا بالتوبة والاستغفار.كذلك إذا توفي المرتشي فلا يملك وارثه الرشوة، ويلزمه إعادتها إلى الراشي، حتى إنه إذا توفي الرجل الذي كسبه حرام يجب على ورثته أن يتحروا أصحاب ذلك المال الحرام فيردوه إليهم، وإذا لم يجدوهم فعليهم أن يتصدقوا بذلك المال(٤٥).

ثانياً: المَيْسِر (القِمار)

الميسر في اللغة: هو القمار بأي نوع كان، وهو كل لعب فيه مراهنة ومخاطرة. وأصله _ كما قال الجصاص _ من تيسير أمر الجزور بالاجتماع على القمار فيه، وهو السهام التي يجيلونها، فمن خرج سهمه استحق منه ما توجبه علامة السهم، فربما أخفق بعضهم لا يحظى بشيء وهو من خرج له سهم الغفل، وينجح البعض فيحظى بالسهم الوافر ؛ وحقيقته: تمليك المال على المخاطرة(٤٦).

وقريب من هذا المعنى اللغوي المعنى الشرعي، حيث يذكر الفقهاء أن صورة القمار المحرمة هي التي يتردد فيها اللاعب بين أن يغنم أو يغرم(٤٧).

---

(٤٥) درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر ٥٩٢/٤، وينظر أيضاً: نهاية المحتاج ٥٥٨/٨، الفتاوى الهندية ٢١٠/٣، الدر المختار ٣٢٤/٦.

(٤٦) القاموس المحيط، المعجم الوسيط، مادة: (يَسَر).

(٤٧) شرح المحلي على المنهاج ٢٦٦/٤، المغني لابن قدامة ١٥٤/١٤.

ومع أن لفظة القمار لم ترد في القرآن الكريم وإنما عبر القرآن عنها بالميسر، فإن الفقهاء أدرجوا في الميسر المحرم كل ضروب القمار مهما اختلفت أسماؤه وصوره وحكموا بتحريمها، طالما قامت على تمليك المال بالمخاطرة، وهي التي قد تحدث وقد لا تحدث.

قال ابن حجر الهيثمي المكي: الميسر هو: القمار بأي نوع كان [٤٨].

والقمار كله حرام باتفاق الفقهاء[٤٩]، وهو مسقط للشهادة كذلك باتفاقهم، لما فيه من قتل للمواهب الإنسانية واعتماد على الحظ، وضياع للوقت فيما حرم الله عز شأنه، وزرع لبذور البغضاء والحقد والشقاق بين الناس، وعلاوةً على ذلك فهو سبيل لأكل أموال الناس بالباطل والزور. ومن هنا جاء النهي عنه مقروناً بأشياء ينفر منها حِسّ الإنسان ويجفل منها كيانه، لأنها رجس من عمل الشيطان، ولأنها كلها حزمة واحدة هي من معالم الجاهلية ومفاخرها، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ۝ ﴾ [٥٠].

وفي الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: ((من لعب بالنردشير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه)) [٥١] وهذا أيضاً اقتران وتشبيه يجعل المسلم بعيداً عن هذه العادة الذميمة. ولشناعة المقامرة وبشاعتها وخطرها على الدين والخلق أمر الإسلام طالبها _ ولو لم

---

(٤٨) الزواجر عن اقتراف الكبائر لابن حجر الهيثمي ١٩٨/٢، وينظر أيضاً: أحكام القرآن للجصاص ٥٨٢/٢.

(٤٩) الدر المختار ٤٨٢/٥- ٤٨٣، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي ٦٢/٦، البيان للعمراني ٢٨٨/١٣، كشاف القناع ٥٣٥/٦.

(٥٠) سورة المائدة، آية: ٩٠- ٩١.

(٥١) رواه مسلم في الشعر (باب: تحريم اللعب بالتردشير برقم ٥٨٥٦)، وأبو داود في الأدب (٤٩٣٩) وابن ماجه في الأدب (٣٧٦٣).

يفعل _ بالصدقة تكفيراً لخطيئته في كلامه بهذه المعصية، فعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: ((من حلف، فقال في حلفه: واللاتِ والعزّى فليقل: لا إله إلا الله، ومن قال لصاحبه: تعالَ أقامرْك فليتصدق))[٥٢] . فإذا اقتضى مطلق القول طلب الكفارة والصدقة المنبئة عن عِظم ما وجبت له أو سنت، فما ظنك بالفعل والمباشرة[٥٣] .

وما يكسبه المقامر بالقمار هو كسب خبيث حرام بلا ريب، والواجب في الكسب الخبيث الحرام تفريغ الذمة من تبعته، وذلك برده إلى صاحبه إن كان معلوماً، أو صرفه في المصالح أو التصدق به على الفقراء إن كان مجهولاً [٥٤]، مع التوبة والاستغفار، ولا يكون التحلل منه إلا بذلك.

المطلب الثالث: تملك المال الحرام بالاختلاس أو القهر ونحوه

من المقرر شرعاً أنه لا يجوز أخذ مال الغير إلا عن رضاه وطيب نفسه، وفي حدود ما أذن الشرع به لقوله تعالى: ﴿ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ [٥٥]، والحديث: ((لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفس منه)) وبناء على هذا يكون المال المأخوذ خلسة أو قهراً بغير رضا صاحبه حراماً لا يدخل في ملكية الآخذ، وعليه أن يتخلص منه بإعادته إلى صاحبه إن عرفه، أو يتصدق به إن جهله.

ومن صور وضع اليد على مال الغير بغير رضاه ما يلي:

---

(٥٢) رواه البخاري في التفسير (باب: أفرأيتم اللات والعزى برقم ٤٥٧٩) ومسلم في الإيمان (باب: من حلف باللات برقم ٤٢٣٦).

(٥٣) الزواجر لابن حجر ١٩٨/٢، وينظر قريباً من هذا المعنى: شرح مسلم للنووي ١٠٦/١١.

(٥٤) الفتاوى الهندية ٢١٠/٣، الجامع لأحكام القرآن ٣،٢٣٧، المجموع ٣٥١/٩.

(٥٥) سورة النساء، آية: ٢٩.

١- السرقة: وهي أخذ المكلف نصاباً محرزاً مملوكاً للغير على وجه الخفية[٥٦] ومثل ذلك استعارة المتاع ثم جحده وإنكاره. وهي من كبائر الذنوب التي رتب الشرع على مرتكبها حد القطع، زجراً له ولأمثاله، لئلا تمتد أيديهم إلى أموال الناس وممتلكاتهم. قال تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[٥٧]. وفي الحديث عن أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: ((لعن الله السارق، يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده))[٥٨] ولولا أنها كبيرة وأمرها عظيم ما رتب الشرع على فعلها قطع اليد، نشراً للأمن والأمان في المجتمع المسلم. وهي لا تفيد السارق ملكيته للمال المسروق، وإنما هو مال حرام يجب عليه رده إلى صاحبه، فإن مات فإلى ورثته، وهذا شرط لازم لقبول التوبة.

٢- الغِش: في اللغة _ بكسر الغين _ نقيض النصح، يقال: غش صاحبه: إذا زين له غير المصلحة وأظهر له غير ما أضمر[٥٩]. ولا يخرج استعمال الفقهاء عن هذا المعنى، فإخفاء العيب في السلعة المبيعة غش، والإخبار بغير السعر الحقيقي في بيع التولية أو الوضيعة أو المرابحة غِش، ووصف السلعة بغير صفتها الحقيقية للمشتري غش، لأنه تغرير بالمشتري وخديعة له، وإعطاء العملة المغشوشة غش، وبيع السلع التقليدية على أنها ماركات أصلية غش، وإعطاء شيك غير قابل للصرف غش. وهكذا كل تغرير في عقد يعد غِشّاً محرماً.

---

(٥٦) البحر الرائق لابن نجيم ٨٤/٥، بداية المجتهد لابن رشد ٢٨٧/٤، المهذب للشيرازي ٢٧٧/٢. شرح منتهى الإرادات للبهوتي ٢٣١/٦.

(٥٧) سورة المائدة آية: ٣٨.

(٥٨) رواه مسلم في الحدود (باب: حد السرقة برقم ٤٣٨٤)، والنسائي ٥٦/٨ برقم (٤٨٧٣)، وابن ماجه في الحدود برقم (٢٥٨٣).

(٥٩) لسان العرب، والمصباح المنير، مادة: (غش).

وقد اتفقت كلمة الفقهاء على أن الغش حرام، وأكل لأموال الناس بالباطل، سواء كان بالقول أو بالفعل، وسواء كان في كتمان العيب في المعقود عليه أو الثمن، أو الكذب والخديعة، وسواء أكان في المعاملات أم في غيرها من المشورة والنصيحة.

وما يحصل بسبب الغِش من مال بيد الغاش مضمون عليه لا يدخل في ملكه، وعليه رده إلى صاحبه تبرئة لذمته. وعلى الحاكم زجره وتأديبه بما يراه كافياً في حقه، وعظة وعبرة لغيره.

٣- الغصب: هو الاستيلاء على مال الغير قهراً بغير حق[٦٠] ، وحكمه أنه حرام؛ ، لأنه أكل لأموال الناس بغير حق، وسبب من أسباب الظلم في المجتمع. وقد ثبت تحريمه بالكتاب والسنة والإجماع:

ـ فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ ﴾ . ولا شك أن الغصب أكل للمال بالباطل.

ـ ومن السنة، قوله ﷺ: ((لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس)).[٦١]

_ وقد أجمع العلماء على تحريمه[٦٢]

فلو غصب شخص مالاً لآخر لم يدخل في ملكه، وهو حرام عليه، ويجب عليه أنه يعيده إلى صاحبه إن عرفه، أو يتصدق به إن جهله، وذلك لعموم قوله ﷺ: ((على اليد ما أخذت حتى تؤديه)).[٦٣] ولا فرق بين أن يكون ما غصبه من الأموال

---

(٦٠) البجيرمي على الخطيب ١٣٧/٣، كفاية الأخبار ٢٩٥/١، التعريفات الفقهية، ص١٥٨.

(٦١) رواه البيهقي ١٠٠/٦، والدارقطني ٢٦/٣ واللفظ له وقد ورد الحديث من طرق متعددة لا تخلو من ضعيف أو مجهول، ولكن يقوي بعضها بعضاً، انظر: نيل الأوطار ٣١٨/٦.

(٦٢) الإشراف على مذاهب أهل العلم للمنذري ٣٢٠/٣، الإفصاح لابن هبيرة ٢٢/٢.

(٦٣) رواه أحمد ٨/٥، وأبو داود في البيوع (٣٥٦١) والترمذي في أبواب البيوع (١٢٦٦) وابن ماجه في الصدقات (٢٤٠٠) وصححه الحاكم ٤٧/٢، لكن في سماع الحسن من سمرة خلاف.

العامة _كخزينة الدولة وإداراتها _ أو من أموال أشخاص معينين، ولا فرق بين أن يكون منقولاً أو عقاراً، كل ذلك حرام لا يدخل في ملكية الغاصب، وعليه أن يتحلل منه وجوباً، للأدلة التي سبق ذكرها.

المطلب الرابع: تملك المـــال الحـــرام بالإرث

الإرث شرعاً هو: خلافة الوارث للمورث في ملكية أمواله، وهو سبب من أسباب التملك الجبري، لا يفتقر إلى توافق بين الوارث والموروث وإنما يحصل التملك به بفرض من الشارع الحكيم، وقد تكفل القرآن الكريم ببيان مستحقيه من الذكور والإناث، وبيان مستحقاتهم، حتى لا يبغي أحد على أحد. وعليه، فللمال الموروث أحوال:

١- أن يكون المال الموروث حلالاً: فيأخذه الوارث حلالاً طيباً مباركاً فيه، بعد سداد ما على المورث من حقوق لله تعالى أو للعباد.

٢- أن يكون الوارث لا يدري من أين اكتسبه مورثه، أمن حلال أم من حرام ؟ ولم يكن ثمة علامة أو إشارة إلى طريق اكتسابه، فهو حلال للوارث مملوك له باتفاق العلماء(٦٤).

ولا يكلف الوارث بالبحث والتنقيب، فإن الأصل في مكاسب المسلم الحلال، قال ﷺ: ((إذا دخل أحدكم على أخيه المسلم، فأطعمه طعاماً فليأكل من طعامه، ولا يسأله عنه، فإن سقاه شراباً من شرابه فليشرب من شرابه، ولا يسأله عنه))(٦٥).

وجه الاستدلال: أن ما يُمَلّكه المسلم لأخيه المسلم على سبيل الإطعام أو الإسقاء يكون حلالاً له ولا يكلف بالسؤال عن سبب كسبه، فكذلك الإرث.

---

(٦٤) رد المختار ٩٩/٥، المقدمات الممهدات ٢٦٣/٢، المجموع للنووي ٣٥١/٩، الإنصاف ٣٢٣/٨، إحياء علوم الدين ١٤٣/٢.

(٦٥) رواه أحمد في المسند ٣٩٩/٢، وصححه الحاكم ١٢٦/٤. قال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد ٤٥/٥: فيه مسلم بن خالد الزنجي، ضعفه الجمهور، وقد وثق، وبقية رجاله رجال الصحيح.

ج_ أن يكون مشكوكاً فيه: فهو حلال للوارث أيضاً، إذ لا ينبى على الشك حكم، وإنما تبنى الأحكام على اليقين، فإن تورع عنه، فأخذه، وأنفقه فهو حسن، فقد جاء في الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: ((لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين، حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس))[٦٦]. ولكن لا ينبغي أن يصل ذلك إلى درجة التنطع والورع البارد، فقد حكي عن بعضهم أنه اشترى شيئاً من رجل، فسمع أنه اشتراه يوم الجمعة، فرده عليه خيفة أن يكون ذلك مما اشتراه وقت النداء للجمعة، فإن هذا غلو في الدين لا معنى له، وقد ((هلك المتنطعون))[٦٧].

د- أن يكون المال الموروث حراماً معروفاً بعينه للوارث: فهذا يجب على الوارث أن يرده إلى صاحبه قطعاً، وهو حرام عليه، فإن كان صاحبه ميتاً رده إلى ورثته، لأنه حقيقة ليس مملوكاً للمورث حتى تنتقل ملكيته إلى وارثه[٦٨].

هـ - أن يكون المال الموروث حراماً معروفاً، لا بعينه: كأن كان الشخص يتاجر بالمسكرات أو المخدرات، أو يتعامل بالربا، أو كان المال أجرة بغاء، أو حفلات ماجنة، أو أجرة صكوك مزورة، أو رشوة، أو ربح ميسر أو غِش، أو غير ذلك، فهل يطيب بالإرث، ويكون حلالا للوارث، وعلى المورث إثم كسبه من الحرام؟ أم لا.

للعلماء في ذلك قولان:

الأول: مذهب بعض الحنفية، وسحنون من المالكية، وبعض الحنابلة، وبعض التابعين كالحسن البصري وغيره. أنه يطيب بالإرث، ويحل للوارث أن ينتفع به، والإثم على المورث بسبب كسبه وتحصيله من طريق غير مشروع[٦٩].

---

(٦٦) رواه الترمذي في أبواب صفة القيامة (٢٤٥٣) وقال: حسن غريب. وابن ماجة في الزهد (٤٢١٥).

(٦٧) رواه مسلم في العلم (باب: هلك المتنطعون برقم ٦٧٢٥) وأبو داود في السنة (٤٦٠٨).

(٦٨) المراجع السابقة في الفقرة (أ).

(٦٩) غمز عيون البصائر شرح الحموي على الأشباه والنظائر لابن نجيم الحنفي ٢٣٤/٣، الذخيرة للقرافي المالكي ٣١٨/١٣، =

ويمكن أن يستدل لهؤلاء بما يأتي:

١-عموم الآيات في القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾ (٧٠) وقوله: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ ﴾. (٧١)

وقوله: ﴿ وَمَن يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُۥ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ ﴾ (٧٢).

وجه الاستدلال: أنه لا تتحمل نفس وزر ما كسبت نفس أخرى، سواء مما يتعلق في أمر الدنيا أو الآخرة، وأن تلك النفس الآثمة هي المرتهنة المحاسبة على عملها.

قال ابن العربي: هذا حكم من الله تعالى نافذ، في الدنيا والآخرة، وهو أن لا يؤخذ أحد بجُرم أحد(٧٣).

٢- روي أن رجلاً ممن ولي عمل السلطان مات، فقال صحابي: الآن طاب ماله، أي لوارثه(٧٤).

٣- أن رجلاً قال لابن مسعود: إن لي جاراً يأكل الربا، وإنه لا يزال يدعوني، فقال: مهنؤه(٧٥) لك، وإثمه عليه(٧٦).

٤- أن الوزر لا يكون إلا على مقترف الإثم ومكتسب الحرام، والوارث لا علاقة له بالمورث الذي اكتسب المال من طريق حرام فيطيب له المال، لأنه لا تزر وازرة وزر أخرى.

= الآداب الشرعية لابن مفلح الحنبلي ١/٤٧٠.

(٧٠) سورة الأنعام، آية: ١٦٤.

(٧١) سورة المدثر، آية: ٣٨.

(٧٢) سورة النساء آية: ١١١.

(٧٣) أحكام القرآن لابن العربي ٢/٧٧٤.

(٧٤) ذكره في الإحياء ٢/١٤٣، وضعفه، ولم يعلق عليه الحافظ العراقي بشيء، وبيان الكلام عليه قريباً.

(٧٥) المها: ما يأتي بلا مشقة، المصباح المنير، مادة: (هنو).

(٧٦) رواه عبدالرزاق في المصنف ٨/١٥٠ برقم (١٤٦٧٥) ورجال إسناده كلهم ثقات.

الثاني: مذهب جمهور الفقهاء في المذاهب الأربعة[٧٧].

أن الإرث لا يُطَيِّب المال إذا كان المورث قد جناه من حرام، فإن الحرام يتعدى إلى الوارث أيضاً كما يتعدى العمل الصالح بنفعه إلى الوارث، قال تعالى: ﴿ وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا ﴾ [٧٨] فقد حُفظ لهما مالهما بصلاح أبيهما، فكما أن الصلاح يتعدى بنفعه من المورث إلى الوارث، كذلك الحرام يبقى حراماً ولو صار تحت يد الوارث[٧٩]. والواجب على الوارث أن يرده إلى صاحبه إن عرفه، فإن لم يعرفه تصدق به على الفقراء والمساكين. ورجح المرداوي الحنبلي الكراهة وقال: تقوى الكراهة وتضعف بحسب قلة الحرام وكثرته.

ويستدل لهم على ذلك بما يأتي:

١- ما رواه أنس بن مالك ﷺ أن أبا طلحة الأنصاري سأل النبي ﷺ عن أيتام ورثوا خمراً؟ فقال: أهْرِقْها، قال: أفلا أجعلها خلاًّ؟ قال: لا [٨٠].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ حرم تملك الخمر بالإرث لتحريم عينها، فيقاس عليها تملك المال الحرام بالإرث، بجامع نهي الشارع عن حيازة كل منهما بسبب وجود صفة الحرام المتأصلة فيهما[٨١].

٢- يستدل من المعقول أنه يجب التحلل من المال الحرام والتخلص منه، وعلة ذلك أنه غير مملوك للمورث أصلاً فكيف يورثه، ويطيب بذلك للوارث. ومن هنا قال العلماء: من كان في يده مال حرام محض فلا حج عليه، ولا تلزمه كفارة مالية، لأنه

---

(٧٧) رد المختار على الدر المختار (٥/٩٩)، المقدمات الممهدات لابن رشد (٢/٤٦٢)، البيان للعمراني ٥/١١٨، المجموع للنووي ٩/٣٥١، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٢٩/٣٠٧، الإنصاف للمرداوي ٨/٣٢٢- ٣٢٣.

(٧٨) سورة الكهف آية ٨٢.

(٧٩) أحكام القرآن للقرطبي ١١/٢٧.

(٨٠) رواه أبو داود في الأشربة (٣٦٧٥)، وأحمد في المسند ٣/١١٩، قال الشوكاني في نيل الأوطار ٨/١٨٨: رجال إسناده ثقات.

(٨١) ينظر: عون المعبود ٣/٣٦٧، نيل الأوطار ٨/١٨٨.

مفلس، ولا تجب عليه الزكاة، إذ واجب الزكاة إخراج ربع العشر مثلاً، وهذا يجب عليه إخراج الكل، إما رداً على المالك إن عرفه، وإما صرفاً إلى الفقراء والمساكين إن لم يعرف المالك(٨٢).

والراجح ـ والله أعلم ـ ما ذهب إليه الجمهور؛ لأن عموم الآيات التي استدل بها للفريق الأول مخصص بما ذكرنا في أدلة الفريق الثاني، والخاص مقدم على العام عند التعارض وعدم إمكان الجمع، فكيف إذا أمكن الجمع بأن تحمل الآيات على غير ما يتعلق بحقوق الناس.

وأما حديث ((الآن طاب ماله)) فضعيف كما سبق ذكره، فلا يصلح للاستدلال ومعارضة ما هو أقوى منه .

وأما حديث ابن مسعود فيجاب عنه بأنه رأي صحابي غير ملزم، لأن مبناه الاجتهاد.

المبحث الثاني: إنفاق المال الحرام.
وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: إنفاقه على نفسه وعياله.

سبق أن ذكرنا أن ما يدخل من مال حرام تحت يد الشخص لا يملكه، ولا يجوز أن يتصرف به تصرف الملاّك، فلم يبق أمامه إلا أن يتخلص منه بطريقة مقبولة شرعاً، فيتصدق به أو ينفقه في المصالح العامة، كما سنوضحه في مبحث التحلل، ولكن هل يجوز أن ينفق منه على نفسه أو عياله ؟.

---

(٨٢) إحياء علوم الدين للإمام الغزالي ١٤٧/٢، المنثور في القواعد للزركشي ٤٥/١.

الحق أنه لا ينبغي أن يقال: بالجواز أو عدمه على إطلاقه، وإنما يكون ذلك بحسب حالتي مكتسب المال الحرام، كما يلي:

أولهما: أن يكون غنياً، بحيث يكون عنده من المال ما يكفيه وعياله، ويغنيه عن التغذي بهذا المال الحرام. فهذا لا يجوز له قطعاً أن ينفق منه على نفسه أو عياله، لأنه غني بما عنده، ولأن هذا المال الحرام ليس ملكه.

ثانيهما: أن يكون فقيراً، فقد ذكر جمهور العلماء: أنه يجوز له أن يأكل منه _ بسبب الفقر والحاجة إلى الصدقة - للضرورة، وبمقدار الضرورة فقط، لأن المحظور لا يجوز إلا عند الضرورة أو الحاجة، وإذا جاز، جاز بمقدارها فقط، إذ الضرورات تبيح المحظورات[٨٣]، والضرورة تقدر بقدرها[٨٤]. وكذا يجوز أن يتصدق منه على أهله، لأن الفقر لا ينتفي عنهم بكونهم من أهله وعياله.

قال الغزالي _ رحمه الله _: إن له أن يتصدق على نفسه وعياله إن كان فقيراً، أما عياله وأهله فلا يخفى، لأن الفقر لا ينتفي عنهم بكونهم من عياله، بل هم أولى من يتصدق عليهم، وأما هو فله أن يأخذ منه قدر حاجته، لأنه أيضاً فقير، ولو تصدق به على فقير جاز، وكذا إذا كان هو الفقير[٨٥].

وأكّد هذا الجواز الإمام النووي في المجموع، فقال: وهذا الذي ذكره الغزالي في هذا الفرع ذكره آخرون من الأصحاب، وهو كما قالوه[٨٦].

وقال ابن مودود الموصلي الحنفي: الملك الخبيث سبيله التصدق به، ولو صرفه

---

(٨٣) المنثور في القواعد للزركشي ٦٨/٢ و ٧٠، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٠٧.

(٨٤) المصدر السابق نفسه.

(٨٥) إحياء علوم الدين للغزالي ١٤٥/٢.

(٨٦) المجموع للنووي ٣٥١/٩.

في حاجة نفسه جاز، ثم إن كان غنياً تصدق بمثله، وإن كان فقيراً لا يتصدق[٨٧].

وقال ابن رجب الحنبلي:

الأموال التي تجب الصدقة فيها شرعاً للجهل بأربابها كالغصوب والودائع، لا يجوز لمن هي في يده الأخذ منها على المنصوص، وخرّج القاضي جواز الأكل منها إذا كان فقيراً على الروايتين في شراء الوصي من نفسه، كذا نقله عنه ابن عقيل في فنونه، وأفتى به الشيخ تقي الدين في الغاصب الفقير إذا تاب[٨٨].

قلت: ولكن ينبغي أن يقيد هذا الجواز بالقيود التالية:

١- أن يكون فقيراً، فيأكل منه باسم الصدقة على نفسه منه من رب المال، للضرورة، وبقدرها.

٢-أن يكون الأكل الذي أبيح مقيداً بقصد التوبة والتحلل من هذا المال، فكما يجوز له أن يتصدق به على الفقراء تحللاً منه، يجوز أن يتصدق به على نفسه وعياله، أما بغير هذا القصد فلا يجوز.

٣- أن تكون التوبة والتحلل بالصدقة منه على نفسه بعد وقوعه في يده، وإلا نكون قد أجزنا للفقير أن يحصل المال الحرام ابتداءً - بالسرقة أو الغش أو غير ذلك - لينفق على نفسه باسم التصدق عن صاحبه.

٤- أن يكون المالك الأصلي للمال مجهولاً، فإن كان هو أو وارثه معروفاً لم يجز له أن يتصدق به على نفسه ولا على غيره، لأن الواجب عندئذ رده إلى مالكه.

وعلى أي حال، فأرى - والله أعلم - أن الأفضل والأسلم لهذا الفقير أن يتصدق بمثل ما أكل إذا اغتنى تبرئة للذمة، ولكن لا يجب.

---

(٨٧) الاختيار لتعليل المختار ٦١/٣، وينظر أيضاً: تكملة فتح القدير ٢٥٧/٨.

(٨٨) القواعد في الفقه الإسلامي، لابن رجب الحنبلي ص ١٢٩- ١٣٠، وينظر أيضاً: زاد المعاد ٧٧٩/٥.

المطلب الثـاني: إنفاقـه في أداء الحـج

الحج فريضة على المسلم يؤديه ببدنه وماله، ولهذا اشترط لوجوبه الاستطاعة البدنية، والمالية، ومن هنا استحب الفقهاء أن يكون المال من كسب حلال، فإنه أرجى للقبول عند الله عز وجل. ولكنهم اختلفوا في صحته إذا كانت نفقته من كسب حرام على قولين:

القول الأول: مذهب الحنفية والمالكية والشافعية: أن الحج بالمال الحرام - وإن كان خبيثاً - صحيح تسقط به الفريضة، كالصلاة في الأرض المغصوبة أو الثوب المغصوب، وكالصيام مع النميمة أو شهادة الزور(٨٩). واستدلوا على ذلك بما يلي:

١- أن الحج أفعال مخصوصة من أركان وواجبات، والمال الحرام أمر خارج عنه، وإنما ينفقه في تحصيلها، فهو وسيلة للوصول إلى مكة لأداء هذه الأفعال، خارج عن ماهية الحج وحقيقته ولا تلازم بينهما، فلا يؤثر فيه فساداً طالما سلمت أركانه وواجباته، ولكن لا ثواب له فيه(٩٠).

٢- قياساً على الصلاة في الأرض المغصوبة، فإنها صحيحة، لأن الإقامة والمكث فيها فترة الصلاة أمر خارج عن حقيقتها فهو الحرام؛ لأنه شغل للمكان المغصوب بغير حق، فكذلك المال الحرام الذي ينفقه الحاج أمر خارج عن ماهية الحج وحقيقته، فلا يؤثر في صحته.

قال القرافي: الذي يصلي في ثوب مغصوب، أو يتوضأ بماء مغصوب، أو يحج بمال حرام، كل هذه المسائل عندنا سواء في الصحة - خلافاً لأحمد-والعلة ما تقدم أن حقيقة المأمور به من الحج والسترة وصورة التطهر، قد وجدت من حيث المصلحة، لا من

---

(٨٩) فتح القدير ٣١٩/٢، البحر الرائق ٥٤١/٢، الدخيرة للقرافي ١٧٨/٣، إحياء علوم الدين ١٤٧/٢.

(٩٠) المجموع ٦٢/٧، رد المحتار على الدر المختار ٤٥٦/٢.

حيث الإذنُ الشرعي، وإذا حصلت حقيقة المأمور به كان النهي مجاوراً، وهي الجناية على الغير. ... ثم يقول: فإن النفقة لا تعلق لها بالحج، لأنها ليست ركناً ولا صرفت في ركن، بل نفقة الطريق لحفظ حياة المسافر[٩١] .

القول الثاني: مذهب الحنابلة في الأصح عندهم، أن الحج بالمال الحرام باطل، وبالتالي لا تسقط به الفريضة[٩٢] .

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١- ما روي عن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: ((من أمّ هذا البيت من الكسب الحرام شَخَصَ في غير طاعة الله، فإذا أهل ووضع رجله في الغرز أو الركاب، وانبعثت به راحلته قال: لبيك اللهم لبيك، ناداه منادٍ من السماء: لا لبيك، ولا سعديك، كسبك حرام، وزادك حرام، وراحلتك حرام، فارجع مأزوراً غير مأجور، وأبشر بما يسوؤك. وإذا خرج الرجل حاجاً بمال حلال، ووضع رجله في الركاب، وانبعثت به راحلته، قال: لبيك اللهم لبيك، ناداه مناد من السماء: لبيك وسعديك، قد أجبتك، راحلتك حلال، وثيابك حلال، وزادك حلال، فارجع مأجوراً غير مأزور، وأبشر بما يسرك))[٩٣].

٢-أن المال شرط لوجوب الحج، فيكون شرطاً لصحته، فإذا كان حراماً _ وهو غير مملوك لمن تحت يده - لم يصح الحج[٩٤].

٣- أن المسلم منهي عن الحج بالمال الحرام، والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، كالصلاة في الأرض المغصوبة، والوضوء بالمال المغصوب، كل ذلك لا يصح، لأن الصلاة والوضوء

---

(٩١) الفروق للقرافي ٢/٨٥- ٨٦.

(٩٢) كشاف القناع للبهوتي ٤/١٣٨، الإنصاف للمرداوي ٦/١٩٤.

(٩٣) رواه البزار، وفيه سليمان بن داود اليمامي، وهو ضعيف. (مجمع الزوائد للهيثمي ٣/٢١٠).

(٩٤) القواعد في الفقه الإسلامي لابن رجب الحنبلي ص ١٣.

والحج عبادات أتي بها على الوجه المنهي عنه، فلم تصح، كصلاة الحائض وصومها، وذلك لأن النهي يقتضي تحريم الفعل واجتنابه والتأثيم بفعله، فكيف يكون مطيعاً بما هو عاصٍ به، ممتثلاً بما هو محرم عليه، متقرباً بما يبعد به عن الله[٩٥].

والراجح من هذين القولين هو قول الجمهور، وهو أن الحج بالمال الحرام يصح وتبرأ ذمة المكلف، لكن الفاعل آثم، لأن النفقة ليست شرطاً من شروط صحة الحج باتفاق الفقهاء، وذلك للأمور التالية:

١- أن حديث أبي هريرة ضعيف، لا يعول عليه، فقد ضعفه الهيثمي بسبب سليمان بن داود. وقال الألباني عنه: ضعيف جداً، رواه البزار في مسنده من طريق سليمان بن داود، وقال: الضعف بَيّن على أحاديث سليمان بن داود، ولا يتابعه عليها أحد[٩٦].

٢- أنه لا يلزم من كون المال شرطاً للوجوب أن يكون شرطاً للصحة، بل ليس هو شرطاً للوجوب على الإطلاق، فإن القريب الذي لا يجد مشقة في الوصول إلى مكة، وكذا أهل مكة يجب عليهم أن يحجوا ولو لم يجدوا المال وتسقط عنهم الفريضة لو حجوا باتفاق[٩٧].

٣- أن النهي عن الشيء لا يقتضي فساده إلا إذا كان منصباً على حقيقة الشيء وماهيته، فإن كان منصباً على أمر خارج عن حقيقته لا ينبغي أن يكون فاسداً، كالبيع مع الغش فإنه منهي عنه، ولم يقل أحد بفساده.

المطلب الثالث: إنفاقه في تشييد المساجد

هل تعتبر المساجد من المصالح العامة التي يجوز للتائب أن يصرف المال الحرام في بنائها أو ترميمها أو فرشها؟ أم أنها تنزه عن ذلك لشرفها ؛ لأن المال الحرام مال خبيث لا ينبغي أن يعمر به بيوت قد أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه بالغدو والآصال؟

---

(٩٥) المغني لابن قدامة ٤٧٧/٢.

(٩٦) انظر: مجمع الزوائد للهيثمي ٢١٠/٣ وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للشيخ ناصر الدين الألباني ٢١١/٣.

(٩٧) انظر: فتح القدير ٣٢٨/٢، الشرح الكبير بحاشية الدسوقي ٢٠٥/٢، كفاية الأخيار ٢١٩/١، الكافي ٣٨٠/١.

الذي يظهر - والله أعلم- أن هذه المسألة تتنازعها أصول واعتبارات ينبني الحكم عليها، وهي:

١- اعتبار المال الحرام الذي جهل مالكه ملكاً للمصالح العامة حصراً _ كالفيء _ ينفق فيها دون غيرها، استناداً إلى حديث: ((أطعموها الأسارى))(٩٨).

٢- اعتبار المال الحرام الذي جهل مالكه ملكاً حلالاً للفقراء يصرف عليهم، استناداً إلى حديث ((هذا سحت، تصدقْ به))(٩٩).

٣- اعتبار هذا المال ملكاً شائعاً في المصالح العامة والفقراء دون تمييز.

٤- اعتباره كسباً خبيثاً لا ينبغي أن تبنى به المساجد وتشيَّد.

وانطلاقاً من هذه الأصول والاعتبارات تعددت أقوال الفقهاء في المسألة. أوجزها في قولين:

القول الأول: مذهب الشافعية، وابن رشد من المالكية: أن التحلل من المال الحرام بصرفه في بناء مسجد أو ترميمه جائز إذا كان مالكه الأصلي مجهولاً. فقد ذكر النووي: أنه إن كان المال الحرام لمالك لا يعرفه، ويئس من معرفته، فينبغي أن يصرفه في مصالح المسلمين العامة كالقناطر(١٠٠)والربط(١٠١) والمساجد ونحو ذلك مما يشترك المسلمون فيه، وإلا فيتصدق به على الفقراء(١٠٢).

---

(٩٨) رواه أحمد ٥/٢٩٤، قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء ٢/١٤٤: إسناده جيد.

(٩٩) قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء: حديث مخاطرة أبي بكر المشركين بإذنه صلى الله عليه وسلم لما نزل قوله تعالى: (ألم. غلبت الروم) وفيه فقال صلى الله عليه وسلم: (هذا سحت، فتصدق به) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من حديث ابن عباس وليس فيه أن ذلك كان بإذنه، والحديث عند الترمذي وحسنه، والحاكم وصححه دون قوله (هذا سحت). قلت: قد ذكر قوله (هذا سحت...) في رواية ابن أبي هاشم كما ذكرها، ابن كثير في تفسيره ٣/٤٣٣.

(١٠٠) القناطر: الجسور، مفرده قنطرة، وهو جسر فوق النهر يعبر عليه. انظر: المعجم الوسيط، مادة: (قنطر).

(١٠١) الربط: جمع رباط، وهو مبنى بوقف على الفقراء والمجاهدين.

(١٠٢) المجموع للنووي ٩/٣٥١، وينظر أيضا: البيان والتحصيل لابن رشد المالكي ١٨/٥٦٥، الذخيرة ١٣/٣٢١.

وهذا تخريج على الأصل الثالث - كما نرى - وهو أن المال الحرام إذا لم يعلم مالكه ليرد إليه، يكون ملكاً للفقراء والمساكين والمصالح العامة دون تمييز.

ويمكن أن يستدل لهؤلاء بما يلي:

١- أن المال الضائع - ومثله الحرام الذي لا يعرف مالكه - تعود ملكيته إلى بيت المال، فإذا دخل بيت المال صرف في المصالح العامة- ومنها المساجد - وعلى الفقراء والمساكين مراعياً في ذلك الحاجة والمصلحة.

٢- أن المال الحرام إذا دفع إلى الفقير لم يكن حراماً عليه باتفاق أهل العلم، بل يكون حلالاً محضاً - كما سبق بيانه - فيقاس عليه وضعه في المسجد، بجامع الاستحقاق.

٣- أن الحرام صفة تلحق ذمة المكتسب بالحرام، لا عين المال، فهو الآثم، وهو الذي يعذب على كسب الحرام، فيكون وضعه في أي جهة من جهات الخير - ومنها المساجد - جائزاً ومبرئاً للذمة إذا صدق الفاعل في توبته[١٠٣].

الثاني: مذهب الحنفية، والحنابلة[١٠٤]، والمشهور عند المالكية، أنه لا يجوز جعل المال الحرام في المسجد بناءً أو ترميماً.[١٠٥] ويعتبر هذا منهم أخذاً بالاعتبار الرابع، وذلك لما يلي:

١- لأنه مال خبيث ينبغي أن تنزه عنه بيوت الله المعظمة.

٢- لأن المال الحرام المجهول صاحبه حق الفقراء والمساكين، فهم مصرفه، وهو لهم حلال، فلا يصرف في غيرهم.

---

(١٠٣) انظر نحو هذا: ص ١٨٦ و ١٩٧.

(١٠٤) لم أعثر على قول صريح للحنابلة في هذه المسألة، ولكن ذلك يفهم من قولهم: إن الصلاة محرمة وغير صحيحة في الأرض المغصوبة والثوب المغصوب، حيث إن المسجد إذا بنى بالمال الحرام صار كالأرض المغصوبة.

(١٠٥) رد المختار لابن عابدين ٢/٢٩٢، الذخيرة للقرافي ١٣/٣٢٠.

والراجح - والله أعلم - ما ذهب إليه المانعون. أنه لا يجوز وضع المال الحرام في بناء المساجد أو ترميمها، لأنها بيوت الله قد عظمها وشرفها بإضافتها إلى نفسه عز شأنه، فقال: ﴿ إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ ﴾ (١٠٦) وقال: ﴿ وَأَنَّ ٱلْمَسَٰجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُواْ مَعَ ٱللَّهِ أَحَدًا ﴾ (١٠٧) وهو سبحانه طيب لا يقبل إلا طيباً، والخبيث مردود على صاحبه.

ويجاب عما ذكره أصحاب القول الأول، من أن الحرام وصف يلحق ذمة الشخص ولا يتعلق بذات المال، بأن الله عز وجل حرم على المشركين دخول المسجد الحرام لوصف الكفر فيهم مع أن ذوات أجسامهم طاهرة، بقوله: ﴿ إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ ﴾ (١٠٨).

قال الإمام الجصاص - رحمه الله -: إطلاق اسم النجس على المشرك من جهة أن الشرك الذي يعتقده يجب اجتنابه كما يجب اجتناب النجاسات والأقذار؛ فلذلك سماهم نَجَساً، والنجاسة في الشرع تنصرف على وجهين: أحدهما نجاسة الأعيان، والآخر نجاسة الذنوب(١٠٩).

فهذا المال الموصوف بالخبث، لخبث كسبه لا يدخل المسجد ولا يصرف في عمارته، والله يغنيه بالمال الحلال من أهل الصدق والكسب الطيب عن الحرام وأهله.

---

(١٠٦) سورة التوبة، آية: ١٨.

(١٠٧) سورة الجن، آية: ١٨.

(١٠٨) سورة التوبة، آية: ٢٨.

(١٠٩) أحكام القرآن للجصاص ١١٤/٣.

المبحث الثـــالث: التحلل من المال الحرام وطرقه
وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: حكـــم التحلل من المال الحـــرام

سبق أن ذكرنا أن المال الحرام لا يدخل في ملك من هو تحت يده، ولو تصرف به كان تصرفه في غير ملكه، لأنه يحرم عليه الانتفاع به بأي وجه من الوجوه، فلا يجوز أداؤه في صدقة واجبة، أو كفارة، أو نذر، ولو فعل لم يجزئه في إسقاط ما وجب عليه، ولا كذلك في وفاء دين. ولكن يجب عليه أن يتحلل منه ويتخلص من إثمه برده إلى مالكه إن علمه، أو بالتصدق به إن جهله، وأن يتوب إلى الله عز وجل من فعله.

وهذا التحلل برده أو التصدق به واجب باتفاق الفقهاء تخلصاً من الإثم وتبرئة للذمة في الدنيا والآخرة، وهذه بعض أقوال العلماء:

١- **نص الحنفية**: على أنه لو مات رجل وكسبه من الحرام، ينبغي للورثة أن يتعرفوا، فإن عرفوا أربابها ردوها عليهم، وإن لم يعرفوا تصدقوا به[١١٠].

٢- **نص المالكية**: على أن رد المظالم على أهلها واجب مستقل ليس شرطاً في صحة التوبة[١١١].

٣- **نص الشافعية**: على أن من كان معه مال حرام وأراد التوبة والبراءة منه، فإن كان له مالك معين وجب صرفه إليه أو إلى وكيله، فإن كان ميتاً وجب دفعه إلى ورثته، وإن كان لمالك لا يعرفه فينبغي أن يصرفه في مصالح المسلمين العامة، وإلا فيتصدق به على الفقراء[١١٢].

---

(١١٠) الفتاوى الهندية ٢١٠/٣، وينظر أيضاً: رد المختار ٩٩/٥.

(١١١) الشرح الصغير بحاشية بلغة المسالك ٤١٧/٤. وينظر أيضاً: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٣٧/٣.

(١١٢) المجموع للنووي ٣٥١/٩، وينظر أيضاً: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٢٣٧/٣.

٤- **نص الحنابلة:** على أن من قبض ما ليس له قبضه شرعاً ثم أراد التخلص منه، أن يرده على صاحبه، فإن تعذر رده عليه قضى به ديناً يعلمه عليه، فإن تعذر ذلك رده على ورثته، فإن تعذر ذلك تصدق به عنه(١١٣).

والخلاصة: أن المال الحرام لا يعتبر ملكاً لمن هو تحت يده، وعليه أن يتخلص منه لعظيم خطره، قال تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ ﴾(١١٤)، فالتحلل من المال الحرام واجب شرعي لعظيم خطره، ومن هذه الأخطار الأمور التالية:

أ) المال الحرام حجاب بين العبد وقبول الدعاء - وما أحوج المسلم إلى ذلك _ فقد جاء في الحديث عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: ((أيها الناس إن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، وإن الله أمر المؤمنين بما أمر به المرسلين، فقال عز وجل: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرُّسُلُ كُلُواْ مِنَ ٱلطَّيِّبَـٰتِ وَٱعْمَلُواْ صَـٰلِحًا ۖ إِنِّى بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴾ وقال: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُلُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا رَزَقْنَـٰكُمْ ﴾. ثم ذكر الرجل يطيل السفر، أشعث أغبر، يمد يديه إلى السماء، يا ربِّ يا ربِّ، ومطعمه حرام، ومشربه حرام، وملبسه حرام، وغُذِّي بالحرام، فأنى يستجاب لذلك ؟))(١١٥).

---

(١١٣) زاد المعاد في هدي العباد لابن قيم الجوزية ٧٧٨/٥ وما بعدها، وينظر أيضاً: الآداب الشرعية لابن مفلح ٤٦٨/١ وما بعدها.

(١١٤) سورة البقرة، آية: ٢٧٨- ٢٧٩.

(١١٥) رواه مسلم في الزكاة (باب: قبول الصدقة من الكسب الطيب برقم ٢٣٤٣) والترمذي في أبواب التفسير (٢٩٩٢). والآية الأولى من سورة المؤمنون رقم ٥١. والآية الثانية من سورة البقرة رقم ٧٣.

ب) المال الحرام سبب ترد به الصلاة _ فضلاً عن بقية الطاعات _ فقد قال ابن عباس رضي الله عنهما: (لا يقبل الله صلاة امرئ في جوفه حرام)[١١٦].

جـ) المال الحرام سبب لعذاب الآخرة. قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَـٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ۖ وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾[١١٧].

د) من أضرار المال الحرام: المحق ونزع البركة في الدنيا. قال تعالى: ﴿ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَـٰتِ ﴾[١١٨].

قال ابن كثير: يخبر تعالى أنه يمحق الربا، أي يذهبه، إما أن يذهبه بالكلية من يد صاحبه، أو يحرمه بركة ماله، فلا ينتفع به، بل يعدمه به في الدنيا، ويعاقبه عليه يوم القيامة[١١٩].

ومصداق هذا ما رواه ابن مسعود عن النبي ﷺ قال: ((ما أحد أكثر من الربا إلا كان عاقبة أمره إلى قلة))[١٢٠] وهذا من باب المعاملة بنقيض المقصود، فإن آكل الحرام ما يقصد بذلك إلا تكثير ماله وزيادته جشعاً وطمعاً، فعامله الله عز وجل بنقيض قصده، فكان أمره إلى القلة والمحق.

وطالما أن المال الحرام لا يملكه من هو تحت يده، فالواجب عليه التخلص منه والتوبة إلى الله، فما هي السبل المشروعة لهذا التحلل ؟ ذلك ما سنبحثه في المطلب الثاني.

---

(١١٦) ذكره الغزالي في الإحياء ١٠٣/٢، ولم يعقب عليه الحافظ العراقي بشيء.

(١١٧) سورة النساء، آية: ١٠.

(١١٨) سورة البقرة، آية: ٢٧٦.

(١١٩) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٣٣٦/١.

(١٢٠) رواه ابن ماجه في التجارات بإسناده صحيح برقم (٢٢٧٩)، ورواه الحاكم أيضاً

المطلب الثـــاني: طرق التحلل أو التخلص من المال الحـــرام

بعد أن عرفنا أن التخلص من المال الحرام واجب على المسلم، فما هي الوسائل والسبل الناجعة في التحلل منه ؟ يمكننا أن نجمل ذلك بالوسائل الآتية بحسب مصدر المال الحرام، هل هو شخص معين معروف أو مجهول ؟.

أولاً: رد المال الحرام إلى صاحبه المعروف بعينه

إذا كان صاحب المال المأخوذ منه - حراماً - معروفاً بعينه. فالأمر فيه واضح، فإنه في هذه الحال يجب رده إليه باتفاق الفقهاء، كما سبق النقل عنهم قريباً، فالمال المسروق أو المغصوب من شخص بعينه أو المأخوذ منه بطريق الغش أو الربا أو غير ذلك يرد إليه، لأنه مالكه، وقد قال ﷺ: ((على اليد ما أخذت حتى تؤديه))[١٢١] .

فلو كان المال قد تلف وهو مثلي رد مثله، لأن المثل يقوم مقام الأصل عدلاً وقسطاً، فإن لم يوجد المثل - أو كان المال قيمياً - رد إليه قيمته:

١- وتقوّم القيمة المردودة يوم الرد، أو الخصومة والقضاء على قول أبي حنيفة، لأن الانتقال من المثل إلى القيمة يثبت بحكم الحاكم، فتعتبر قيمته يوم الخصومة والقضاء.

٢- وقال المالكية وأبو يوسف القاضي: تقوّم يوم الغصب أو السرقة، لأنه وقت انعقاد سبب الضمان ووجوب الرد، فاعتبر وقته يوم ذاك.

٣- وقال الحنابلة ومحمد من الحنفية: تقوّم يوم الانقطاع، لأن الواجب في الرد هو المثل في الذمة، وإنما ينتقل إلى القيمة بالانقطاع، فتعتبر قيمته يوم ذاك.

٤- وقال الشافعية: تقوّم بأعلى القيم من يوم الغصب إلى يوم الانقطاع.

---

(١٢١) رواه أحمد ٥/٨، وأبو داود في البيوع، ١٢٦٦ ، وقال: حسن صحيح، وابن ماجه في الصدقات (٢٤٠٠) وقد سبق تخريجه ص ١٩٢.

والذي أراه - والله أعلم - أن مذهب المالكية وأبي يوسف أقرب الأقوال لما نحن بصدد البحث فيه، لأنه جاء تائباً راغباً في التخلص من الحرام الذي في يده، تبرئة لذمته، فلا نشدد عليه، ومن ناحية أخرى فإن المغصوب أو المسروق دخل في ضمانه من حين الأخذ، فينبغي أن يعول عليه في التقدير.

فإن كان المأخوذ منه المال الحرام ميتاً أعطي هذا المال الحرام إلى ورثته، فإن أيس من وجوده أو وجود ورثته فليتصدق بهذا المال عنه، وتبرأ ذمته إن شاء الله[١٢٢].

ثانياً: رد المال الحرام إلى صاحبه المجهول: إذا كان صاحب المال مجهولاً، فلذلك حالان:

١- أن يكون مجهولاً حقيقة، بأن لا تعرف حياته من موته، أو لا يعرف مكان إقامته، ومثل ذلك وارثه.

٢- أن يكون مجهولاً حكماً. بأن يكون صاحبه أشخاصاً كثيرين كالمال المجني بطريق الغش في المعاملة، أو الربا المأخوذ من البنوك.

فما هو حكم التحلل من هذا المال؟ وكيف يكون التحلل منه، مع كون مالكه الأصلي مجهولاً لا يمكن رده إليه.

للعلماء في ذلك قولان:

القول الأول: مذهب جمهور الفقهاء - بمن فيهم الأئمة الأربعة - أن مصير هذا المال أن يصرف في مصالح المسلمين العامة كبناء المستشفيات والمدارس والأربطة وسفلتة الطرق أو يعطى للفقراء والمساكين، وهذا مصير كل مال حرام يجهل مالكه، لأنه لا يجوز

---

(١٢٢) الهداية شرح البداية، للمرغيناني الحنفي وبهامشها نصب الراية للزيلعي ٤/٤٠٦، قوانين الأحكام الشرعية لابن جزي المالكي ص٣٥٨، روضة الطالبين للنووي ٥/٢٠، كشاف القناع ٤/١٣١.

أن يبقى في يد آخذه بالحرام، إذ اليد أثر للملك ولم يجعل الشرع السبيل الحرام سبباً للتملك، فلم يبق له إلا أن يصرف في المصالح العامة أو إلى الفقراء والمساكين(١٢٣).

واستدلوا على ذلك بما يأتي(١٢٤) :

١- لما نزل قوله تعالى: ﴿ الٓمٓ ۝ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝ فِيٓ أَدۡنَى ٱلۡأَرۡضِ وَهُم مِّنۢ بَعۡدِ غَلَبِهِمۡ سَيَغۡلِبُونَ ۝ ﴾(١٢٥) كذب المشركون وقالوا للصحابة: ألا ترون ما يقول صاحبكم، يزعم أن الروم ستغلب، فخاطرهم - أي: راهنهم - أبو بكر ﷺ بإذن رسول الله، فلما حقق الله صدقه وجاء أبو بكر بما قامرهم به، قال عليه الصلاة والسلام: ((هذا سحت، فتصدقْ به)) وفرح المؤمنون بنصر الله، وكان قد نزل تحريم القمار بعد إذن رسول الله ﷺ له في المخاطرة مع الكفار(١٢٦).

وجه الاستدلال: أن القمار مال حرام لم يأذن النبي ﷺ لأبي بكر أن يتملكه، وبين له مصرفه، وهو التصدق به في وجوه البر والإحسان.

٢- أن ابن مسعود ﷺ اشترى جارية، فذهب صاحبها - أي: ولم يأخذ الثمن- فتصدق بثمنها، وقال: اللهم عن صاحبها، فإن كره فلي وعلي الغُرم(١٢٧).

---

(١٢٣) الدر المختار ٢٨٣/٤، الذخيرة للقرافي ٣٢٠/١٣، إحياء علوم الدين للغزالي الشافعي ١٤٤/٢، القواعد في الفقه الإسلامي لابن رجب الحنبلي من ٢٢٤ وما بعدها، السياسة الشرعية لابن تيمية ص ٤٠.

(١٢٤) إحياء ضوء الغزال ١٤٤/٢.

(١٢٥) سورة الروم، آية: ١- ٣.

(١٢٦) قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الأحياء: حديث مخاطرة أبي بكر للمشركين بإذنه صلى الله عليه وسلم لما نزل قوله تعالى: (ألم غلبت الروم) وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (هذا سحت، فتصدق به) أخرجه البيهقي في دلائل النبوة من حديث ابن عباس وليس فيه أن ذلك كان بإذنه، والحديث عند الترمذي في أبواب تفسير القرآن ١٩١٣ وحسنه، والحاكم في المستدرك ٤١٠/٢ وصححه دون قوله (هذا سحت)، قلت: قد ذكر قوله (هذا سحت...) في رواية ابن أبي هاشم كما ذكرها ابن كثير في تفسيره ٤٣٣/٣، وقد سبق تخريجه من ٢٠.

(١٢٧) رواه البيهقي في السنن ١٨٨/٦. والشافعي في الأم ٧٢/٤. قال ابن التركماني في الجوهر النقي على سنن البيهقي ١٨٨/٦: في سنده مجهول، ثم ساق آثاراً صحيحة عن ابن عباس وابن عمر وأم سلمة تقويه وتعضده.

وجه الاستدلال: أن ابن مسعود لما عجز عن معرفة صاحبه ليؤدي له حقه، وهو ليس بملكه، تصدق به بنية الأجر لصاحبه، فدل ذلك على جواز التصدق بما لا حق للإنسان في تملكه، وأن ذلك هو سبيله.

٣- أن هذا المال الحرام طالما أنه غير مملوك لآخذه، فإما أن يتلف وإما أن يتصدق به، وليس ثمة سبيل آخر، وإتلاف المال وإضاعته ولو لم يكن له مالك معين لا يجوز شرعاً، ولذلك أمر الشرع بالتقاط الشاة الضائعة لأنها إما للملتقط أو للذئب أو للهلاك، كما جاءت بذلك السنة عن رسول الله ﷺ فلم يبق من سبيل إلا أنه يصرف في مصالح المسلمين أو يتصدق به فينتفع به الفقراء والمساكين.

القول الثاني: أن التحلل من المال الحرام الذي لا يعرف له مالك يكون بإتلافه بالحرق أو رميه في البحر أو الصحراء أو الخراب من البيوت، ولا يجوز الانتفاع به في مصالح المسلمين أو التصدق به على الفقراء والمساكين، وممن قال بهذا الفضيل بن عياض حيث نقل الغزالي عنه أنه وقع في يده درهمان، فلما علم أنهما على غير وجههما رماهما بين الحجارة وقال: لا أتصدق إلا بالطيب، ولا أرضى لغيري ما لا أرضاه لنفسي. وقد سمى ابن تيمية أمثال هؤلاء بالغالطين من المتورعة، حيث وُجِد منهم حُسنُ القصد وصدق الورع، لا صواب العمل[١٢٨].

وحجة هؤلاء ما يلي:

١- أن المال الحرام ليس مملوكاً لمن تحت يده حتى يكون له حق التصرف فيه بصرفه في مصالح المسلمين، أو التصدق به على الفقراء والمساكين.

---

(١٢٨) الأحياء للغزالي ١٤٤/٢، مجموع الفتاوى لابن تيمية ٥٩٦/٢٨.

٢- أن التصدق إنما يكون بالطيب، لا بالخبيث، لأن الله طيب لا يقبل إلا طيباً، والله عز وجل يقول: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَـٰتِ مَا كَسَبْتُمْ ﴾ ... الآية [١٢٩]

والراجح في المسألة - والله أعلم - هو قول الجمهور، لما ذكروا من الأدلة، ولأن عاقلاً لا يشك بأن التحلل من المال الحرام والتخلص من إثمه بإعطائه إلى من ينتفع به من الفقراء والمساكين أو صرفه في جهة المصالح العامة أسلم من إتلافه، ولهذا لما دعي النبي ﷺ وبعض أصحابه إلى شاة أخذت بغير إذن أهلها، ولم يستطع لَوْكَها واستساغتَها تركها وقال: ((أطعموها الأسارى)) [١٣٠] ولم يأمر بإتلافها وإراقتها، وقد صح عنه ﷺ أنه قال: ((إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال)) [١٣١] .

ولا نعني بهذا أنها كالصدقة التي يتصدق بها من ماله الحلال التي يثاب عليها وتنمى له حتى تكون مثل الجبل، وإنما جل ما في الأمر أن ذلك سبيل مقبول شرعاً لحط الوزر عن كاهله والتخلص من إثم إمساكه مالاً ليس ملكاً له.

ويرى المالكية - من بين الجمهور - في المشهور عندهم أن يعطى المال الحرام إلى بيت المال ليصرف في المصالح العامة كبناء المستشفيات والمدارس وسفلتة الطرق وغير ذلك، فيستفيد منه الغني والفقير، والمسلم والكافر وغيرهم، ولا يختص به الفقراء والمساكين دون من سواهم[١٣٢].

أقول: ولكن أين بيت المال الذي سيحفظ فيه هذا المال الذي جهل مالكه، ليصرف في مصالح المسلمين؟ وأين الحاكم الأمين على ذلك ؟ ولذا ينبغي على الشخص

---

(١٢٩) سورة البقرة، آية: ٢٦٧.

(١٣٠) رواه أحمد ٥/٢٩٤، قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث ٢/١٤٤: إسناده جيد.

(١٣١) رواه البخاري في الزكاة (باب: قول الله تعالى: (لا يسألون الناس إلحافاً) برقم ١٤٠٧هـ).

(١٣٢) الدعوة للإمام القرافي ١٣/٣٢٠، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/٢٣٧.

نفسه أن يتصرف بنفسه، بحيث لو استطاع أن يصرف هذا المال الحرام في مصالح المسلمين فعل إبراءً لذمته وتخليصاً لنفسه من الإثم، وإن لم يستطع وزعه على الفقراء والمحتاجين بنية الأجر والثواب لمالكه الأصلي.

وهذا ما أشار إليه النووي - رحمه الله - بقوله: المختار أنه إن علم أن السلطان يصرفه في مصرف باطل أو ظن ذلك ظناً ظاهراً، لزمه هو أن يصرفه في مصالح المسلمين مثل القناطر وغيرها، فإن عجز عن ذلك أو شق عليه لخوف أو غيره تصدق به على الأحوج فالأحوج، وأهم المحتاجين ضعاف أجناد المسلمين، وإن لم يظن صرف السلطان إياه في باطل فليعطه إياه أو إلى نائبه إن أمكنه ذلك من غير ضرر، لأن السلطان أعرف بالمصالح العامة وأقدر عليها[١٣٣].

المطلب الثالث: التحلل من الفوائد البنكية

قد يضطر الشخص لإيداع ماله في بنك ربوي لكونه يسكن في بلد غير إسلامي، أو يودع بعض ماله لضرورة التعاقدات التجارية، وهذه الأموال تترتب عليها فوائد ربوية محرمة، فما هو الحل الشرعي لأجل التحلل منها والتخلص من إثمها ؟.

إنه بالفكر والتأمل ليس أمامنا سوى احتمالات محددة يمكن من خلالها أن يتحلل هذا المسلم التائب أو المضطر إلى وضعها في البنك من إثمها، وهذه الاحتمالات هي على النحو التالي:

١- أن يتركها في البنك ويرفض استلامها خشية الإثم والمعصية. وهذا غير مقبول، لأن البنك إن كان في بلد إسلامي فإبقاء الفوائد الربوية فيه إعانة له على الاستمرار في المعصية، وتشجيع له على المضي قدماً في نظامه الربوي، وإن كان البنك في

---

(١٣٣) المجموع للنووي ٣٥١/٩- ٣٥٢، وينظر أيضاً: البحر الرائق لابن نجيم الحنفي ٢٥٨/٥.

دولة كافرة فالأمر فيه أشد وأنكى، لما في إبقائها في البنك من تقوية لهؤلاء الكفرة وتمكين لهم من رقاب المسلمين.

ولا شك أن الأولى أخذها والتحلل منها بصرفها في مشاريع خيرية في بلاد المسلمين أو التصدق بها على فقراء المسلمين ومحتاجيهم. وهذا عين الصواب.

ومع هذا فإننا نؤكد على أي مسلم يجد مندوحة تمكنه من سحب أمواله من هذه البنوك أن يفعل ذلك، ولا يتردد، لئلا يقع في معصية الربا ثم يبحث بعد ذلك عن الخلاص، وبخاصة إذا كانت في بنوك أجنبية، فإن الجناية تكون فيها مركبة من معصيتين:

أولهما: وضع المسلمين أموالهم في أيدي أعدائهم ليتقووا بها عليهم، أو يجمدوها متى أرادوا تحت أي غطاء أو مسميات.

ثانيهما: توظيف هذه الأموال في فوائد ربوية محرمة(١٣٤).

٢- أن يسحب الفوائد الربوية من البنك ويجعل ما في يده من مال حرام في خزانة الدولة، تنفق في مصالح المجتمع. وهذا الحل غير عملي، لأن خزانة الدولة لا تأخذ تبرعات من الأفراد !!

٣- أن يدفعه ضرائب للدولة فلا يجوز، لأدائه إلى أكل المال الحرام المنهي عنه.

٤- أن ينفقه على نفسه وأهله، وقد تقدم أنه لا يجوز له أن يستهلك المال الحرام في حق نفسه وأهله إلا عند الضرورة، وبقدر الضرورة أيضاً.

٥- أن يدفع هذا المال إلى جهة إسلامية خيرية موثوقة تعنى بإقامة المستشفيات أو مدارس للأيتام أو حفر للآبار وإقامة شبكة صحية للمياه، أو بناء دور للعجزة واللقطاء، أو غير ذلك من مشاريع الخير والنفع للأمة.

(١٣٤) قضايا فقهية معاصرة للدكتور سعيد رمضان الالوطي ص ٦٨، بحوث في قضايا فقهية معاصرة لمحمد تقي العثمان ص ٢٢٢.

٦- أن يدفع إلى الفقراء والمحتاجين مباشرة عوناً لهم وسداً لحاجتهم، سواء على شكل نقود أو لباس أو مواد غذائية أو غير ذلك.

فهذه احتمالات ستة، يمكن من خلالها التحلل من هذه الفوائد الربوية، أما الأول والثاني فقد ذكرنا أنهما غير مقبولين شرعاً وواقعاً، فيبقى الخامس والسادس محل النظر والبحث.

والذي أراه - والله أعلم - أن كلا الاحتمالين - أي: الخامس والسادس - قابل للعطاء، وصالح لأن يكون مصرفاً للمال الحرام إذا أراد محصّله التحلل منه والتوبة إلى الله عز وجل، فيدفع قسطاً منه إلى الفقراء والمحتاجين كما فعل عبد الله بن مسعود في ثمن الجارية، ويدفع قسطاً آخر إلى مؤسسات خيرية خصصت عملها لإقامة مشروعات خيرية تخدم المجتمع وتفيده.

والمسلم الحصيف الصادق في توبته هو صاحب المهمة والمسؤولية في هذا الأمر أولاً وآخراً، وعليه أن يجتهد في تبرئة ذمته. وهذا هو ما رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - تعالى، إذ يقول ما نصه: (فهذه الأموال التي تعذر ردها إلى أهلها لعدم العلم بهم مثلاً هي ما يصرف في مصالح المسلمين عند أكثر العلماء، وكذلك من كان عنده مال لا يعرف صاحبه كالغاصب التائب والخائن التائب والمرابي ونحوهم مما صار بيده مال لا يملكه ولا يعرف صاحبه فإنه يصرفه إلى ذوي الحاجات، ومصالح المسلمين)[١٣٥].

والفوائد البنكية لا يعرف صاحبها قطعاً، فينبغي صرفها في هذا المجال.

وإنني لا أرى مبرراً لتخصيص مصرف المال الحرام الذي جهل صاحبه - كالفوائد الربوية - في الفقراء والمساكين دون المصالح العامة، كما يرى بعض الفقهاء

---

(١٣٥) مجموع الفتاوى ٢٨/٢٨٣-٢٨٤، الطبعة الثانية.

المحدثين بحجة أنهم أصحابه يملكونه حلالاً بدليل الشرع، ولا يجوز صرفه في المصالح العامة[١٣٦] .

لأن نصوص الشرع تدل على أن كلتا الجهتين تصلح مصرفاً للمال الحرام.

أ) فقد جاء في قصة مخاطرة أبي بكر المشركين بأن الروم ستغلب الفرس، قوله ﷺ : ((هذا سحت، فتصدق به))[١٣٧] .

ب) وجاء أيضاً في قصة الشاة التي دعي النبي ﷺ للأكل منها، وكانت قد أخذت بغير إذن أهلها وذبحت وطبخت، فامتنع عن أكلها، فتركها، وقال: ((أطعموها الأسارى))[١٣٨].

معـــالم البحث ونتائجه

يجدر بنا أن نختم هذا البحث بأهم معالمه ونتائجه، وذلك على النحو التالي:

١- أن المال الحرام: كل ما يكسبه الشخص من الأعيان والمنافع بطريق غير مشروع.

٢- قضى الشرع بأن المال الحرام لا يدخل تحت ملكية من أخذه، سواء كان ذلك بطريق الإرث أو الاختلاس والرشوة والقمار ونحوه أو العقود الفاسدة، وإن تم ذلك برضا المتعاقدين، لأن رضاهما لا يحل الحرام.

٣- لا يجوز لمن كسب مالاً حراماً أن ينفقه على نفسه أو عياله، كما لا يجوز له أن يؤدي به الطاعات كالحج والعمرة، ولا ينفقه في تشييد المساجد ونحوها.

---

(١٣٦) ينظر: دراسات حول الربا والفوائد والمصارف ص ٧٦- ٧٧، فيصل مولوي.

(١٣٧) سبق تخريجه، ص٢١١.

(١٣٨) سبق تخريجه ، ص ٢١٣ .

٤- أنه يجب على من وقع تحت يده مال حرام أن يتحلل منه ويتخلص من تبعته. وسبيل ذلك: أن يعيده إلى صاحبه إن كان معروفاً، وإلا أنفقه في وجوه البر والإحسان كالجمعيات الخيرية، أو يتصدق به على الفقراء والمساكين والمستشفيات.

٥- التوبة وحدها لا تكفي من دون رد المال الحرام إلى صاحبه إن كان معروفاً، أو التصدق به إن كان غير معروف.

٦- الأولى لمن حصلت في يده فوائد بنكية أن لا يدعها للبنك لما في ذلك من الإعانة على التعامل بالربا، وبخاصة إذا حصلت له من بنك في دولة كافرة، فإنه إن تركها فيه كان ذلك عوناً لهم على الربا، وتقوية لهم على المسلمين في نهاية الأمر، وإنما يبذلها في المصالح العامة وعلى الفقراء والمساكين كما سبق بيانه.

المراجع

أولاً: القرآن الكريم.

ثانياً: مصادر التفسير.

[1] أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص. *أحكام القرآن*، (دار الكتب العلمية، بيروت).

[2] أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي. *أحكام القرآن* (دار المعرفة، بيروت).

[3] أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي، *تفسير القرآن العظيم*، (دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م).

[4] أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع *البيان (تفسير الطبري)* (دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م).

[5] أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي. *الجامع لأحكام القرآن*، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ- ١٩٩٣م).

ثالثـاً: مصــادر السنة وشروحــها.

[١] عبد العظيم المنذري، إشراف د/محمد الصباح. *الترغيب والترهيب*. (دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩٠م).

[٢] محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*، (المكتبة الإسلامية، استانبول).

[٣] سليمان بن الأشعث السجستاني. *سنن أبي داود*. (دار الحديث، القاهرة، ١٤٠٨هـ).

[٤] أحمد بن الحسين البيهقي. *سنن البيهقي*. (دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الركن، الهند، ط١، ١٣٥٢هـ).

[٥] محمد بن عيسى الترمذي، *سنن الترمذي*، تعليق عزت عبيد الدعاس (مطبعة الأندلس، حمص، ط ١٣٨٦هـ_١٩٦٦م).

[٦] علي بن عمر الدار قطني، *سنن الدار قطني*، تعليق محمد شمس الحق آبادي (دار المحاسن، القاهرة، ط ١٣٨٦هـ- ١٩٦٦م). [٧] سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي، عناية عبد الفتاح أبو غدة (دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م).

[٨] محمد بن اسماعيل البخاري، *صحيح البخاري*، عناية د/ البغا (دار ابن كثير، دمشق، ط٤، ١٤١٠هـ_١٩٩٠م).

[٩] مسلم بن الحجاج القشيري، تحقيق خليل شيحا، *صحيح مسلم*، (دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ- ١٩٦٦م).

[١٠] محمد بن شرف بن أمير الصِّدِّيقي العظيم آبادي، *عون المعبود*. (تصوير دار الكتاب عن الطبعة الهندية، بيروت).

[١١] محمد عبد الرؤوف المناوي، *فيض القدير*، (دار المعرفة، ط٢، بيروت، ١٣٩١هـ_١٩٧٢م).

[١٢] محمد بن علي الشوكاني ، *نيل الأوطار*، (دار الحديث، القاهرة).

رابعــاً: مصــادر الفقــه.

١- الفقه الحنفي:

[١] زين العابدين إبراهيم بن محمد المعروف بابن نجيم، *البحر الرائق*. (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ_١٩٩٧م)

[٢] محمد بن علي الحصكفي، *الدر المختار*، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٨٦هـ_١٩٦٦م).

[٣] محمد أمين بن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار*، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط٢، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م).

[٤] حسن بن منصور الفرغاني، *الفتاوى الهندية*، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٤، بدون تاريخ).

[٥] أبو الحسن على بن أبي بكر المرغيناني، *الهداية شرح البداية*، تحقيق أحمد شمس الدين (دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٢٢هـ_٢٠٠٢م).

٢- الفقه المـــالكي:

[١] محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، *بداية المجتهد*، تحقيق عبد المجيد طعمه (دار المعرفة، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ_١٩٩٧م).

[٢] أحمد الصاوي، تصحيح محمد عبد السلام شاهين، *بلغة السالك على الشرح الصغير*، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٥هـ_١٩٩٥م).

[٣] ابن رشد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، *البيان والتحصيل*، (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م).

[٤] حاشية العدوي على شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني (دار الفكر، بيروت).

[٥] أحمد بن ادريس القرافي، *الذخيرة*، تحقيق د/محمد حجي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٤م).

[٦] محمد بن أحمد بن جزي الكلبي، *قوانين الأحكام الشرعية*، (دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩م).

[٧] محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، *المقدمات الممهدات*، تعليق زكريا عميرات،(دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ_٢٠٠٢م).

٣- الفقــه الشــافعي:

[١] أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، *روضة الطالبين،* (المكتب الإسلامي، بيروت ودمشق، ط٢، ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م).

[٢] حاشية القليوبي وعميرة على شرح المنهاج (دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، بدون تاريخ).

[٣] أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب،* (دار الفكر، بيروت).

[٤] أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، *المهذب،* (مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، بدون تاريخ).

[٥] محمد بن أحمد الرملي، *نهاية المحتاج،* (مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٦هـ- ١٩٩٧م).

٤- الفقــه الحنبــلي:

[١] علي بن سليمان المرداوي، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف،* تحقيق محمد بن حسن الشافعي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م).

[٢] منصور البهوتي، *دقائق أولي النهى (شرح منتهى الإرادات)* ، تحقيق د/ عبد الله التركي (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

[٣] عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، *الروض المربع بحاشية،* (ط٨، ١٤١٩هـ).

[٤] منصور البهوتي، *كشاف القناع،* تحقيق محمد حسن الشافعي (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ- ١٩٩٧م).

[٥] عبد الله بن محمد بن قدامه المقدسي، *المغني،* تحقيق د/ عبد الله التركي ود/ عبد الفتاح الحلو (دار هجر، القاهرة، ط٢، ١٤١٠هـ-١٩٨٩م).

خــامساً: مصادر أصولية وقواعد فقهية

[١] محمد أبو زهرة، أصول الفقه، (دار الفكر العربي، القاهرة).

[٢] ابن نجيم ، *شرح الحموي على الأشباه والنظائر* (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ_١٩٨٥م).

[٣] علي حيدر(دار الجيل، شرح *مجلة الأحكام العدلية*، بيروت، ط١٤١١، ١هـ_١٩٩١م).

[٤] ابن رجب الحنبلي، *القواعد في الفقه الإسلامي*. (دار المعرفة، بيروت).

[٥] بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي، *المنثور في القواعد*. تحقيق د/تيسير فائق (مؤسسة الفلاح، الكويت، ط١، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م).

سادســاً: مصادر في فقه الخلاف وأسبابه

[١] الشيخ علي الخفيف، *أسباب اختلاف الفقهاء*، (دار الفكر، القاهرة، ط٢، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م).

[٢] أبو بكر محمد بن إبراهيم المنذري، *الإشراف*، (دار الفكر، بيروت، ١٤١٤هـ-١٩٩٣م).

[٣] أبو المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة، *الإفصاح*، تحقيق محمد بن حسن الشافعي (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ_١٩٩٦م) ز

[٤] محمد بن عبد الرحمن الدمشقي ، *رحمة الأمة في اختلاف الأئمة*، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م).

[٥] شيخ الإسلام ابن تيمية، *مجموع الفتاوى*، جمع وترتيب عبد الرحمن النجدي (تصوير عن الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ).

ســـابعاً: مصادر في الآداب الشرعية

[١] أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، *إحياء علوم الدين*، (دار الكتب العلمية، بيروت).

[٢] أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي الحنبلي، *الآداب الشرعية*، تحقيق شعيب الأرناؤوط (مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م).

[٣] أبو العباس أحمد بن محمد بن حجر الهيثمي، *الزواجر عن اقتراف الكبائر*، (مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط٣، ١٣٩٨هـ-١٩٧٨م).

[٤] ابن قيم الجوزية، *زاد المعاد في هدي خير العباد*، تحقيق شعيب الأرناؤوط (مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٨، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م).

ثامناً: مصادر في اللغة

[١] علي بن محمد الجرجاني، *التعريفات*، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٦هـ-١٩٩٥م).

[٢] محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، *القاموس المحيط*، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م).

[٣] محمد بن مكرم بن منظور، *لسان العرب*، (دار صادر، بيروت، ط١، ١٤١٠هـ_١٩٩٣م).

تاسعاً: كتب معاصرة

[١] محمد تقي العثماني، *بحوث في قضايا فقهية معاصرة*، (دار القلم، دمشق، ط١، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م).

[٢] د/يوسف القرضاوي، *الحلال والحرام*، (مكتبة وهبة، القاهرة، ط٢٤، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م).

[٣] د/ محمد سعيد رمضان البوطي، *قضايا فقهية معاصرة*، (مكتبة الفارابي، دمشق، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩١م).

[٤] مصطفى أحمد الزرقاء، *المدخل الفقهي العام*، (دار الفكر، دمشق، ط٩، ١٩٦٧م).

[٥] محمد أبو زهرة، *الملكية ونظرية العقد*، (دار الفكر العربي، القاهرة).

Illegal Property: Possession, Spending, and Release

Abdul-Aziz Omar Al-Khatib
Associate Professor, King Khalid University, College of Sharia and Osol al Din

Abstracts. Unrighteous money is all that is earned of objects and benefits in an illegitimate way. Religious laws mandate that unrighteous money cannot be considered part of the deserved property of the owner even in cases where it is obtained through inheritance, corrupt contracts, or mutual satisfaction.

Anyone who has unrighteous money must return it to its owner if the owner is known or give it away to the poor or to charitable organizations, but not to mosques (out of respect).

As such, repentance by itself is not enough unless the unrighteous money is returned to the owner or given away for charity. Furthermore, individuals who earn bank interest should not leave it to the bank, especially in non-Muslim countries because such an act encourages making interest and empowers the infidels over the believers.

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ٢٢٥- ٢٨٦ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

استطلاع آراء معلمي العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية

توفيق بن إبراهيم محمود البديوي

أستاذ المناهج وطرق التدريس المساعد، كلية التربية،

جامعة الملك سعود، الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٤/٢٤هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/٨/١٩هـ)

ملخص البحث. تهدف هذه الدراسة إلى التعرف على أراء معلمي العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية نحو استخدام الحاسب في تدريس مواد العلوم الشرعية. وذلك للوقوف على مدى استخدام الحاسب الآلي والبرمجيات المتاحة في الأسواق والاستفادة منها في العملية التعليمة في تدريس مواد العلوم الشرعية. وطبقت هذه الدراسة على عينة من معلمي العلوم الشرعية في المدارس الثانوية بمدينة الرياض. وتكونت أداة الدراسة من استبانة اشتملت على قسمين، تعلق القسم الأول بالمعلومات العامة عن معلمي العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية، بينما احتوى القسم الثاني على فقرات الاستبانة، والتي توزعت على أربعة محاور، حيث ركز المحور الأول على استطلاع آراء معلمي العلوم الشرعية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، وتناول المحور الثاني مدى توافر أجهزة الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، وركز المحور الثالث على الصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، بينما تناول المحور الرابع مستوى ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

وقد أظهرت نتائج الدراسة موافقة أفراد عينة الدراسة على أهمية استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، وأن استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية يساعد على شد انتباه التلاميذ للدرس، كما أنه يعتبر من الوسائل التعليمية الفعالة في التدريس. وأشارت النتائج أيضاً إلى عدم توافر أجهزة الحاسب الآلي في المدارس كما ينبغي، وهذا بدوره يحد من استخدامه في تدريس مواد العلوم الشرعية ويقف عائقاً أمام المعلمين نحو استخدامه. بالإضافة إلى ذلك، فقد أبانت نتائج الدراسة أن المعلمين بحاجة إلى دورات تدريبية متخصصة في استخدام الحاسب الآلي في تدرس مواد العلوم الشرعية، بالرغم من أن النتائج تشير إلى أن معلمي العلوم الشرعية لديهم ثقافة جيدة في الحاسب الآلي. وأشارت نتائج الدراسة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المعلمين الذين لديهم دورات تدريبية في استخدام الحاسب الآلي والذين لم يحصلوا على دورات تدريبية في استخدام الحاسب الآلي.

وفي ضوء ما توصلت إليه الدراسة من نتائج تم تقديم عدد من التوصيات في نهايتها والتي منها، توفير أجهزة حاسب إلي بما يتناسب مع البرمجيات الموجودة للمادة الدراسية، وتشجيع المعلمين على الالتحاق بالدورات التدريبية لاستخدام الحاسب الآلي في التدريس، بالإضافة إلى إيجاد دورات متخصصة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

مقدمـــــــــة

دخل التقدم التكنولوجي في كل المجالات وكان للتعليم الحظ الأوفر منها، فلقد استخدمت الوسائل التعليمة في التدريس منذ زمن بعيد وقد ساعد استخدامها في تسهيل العملية التعليمية وتوصيل المعلومة للتلاميذ بشكل أفضل، إلا أنه مع الانفجار المعرفي والتقدم الحضاري والتطور العلمي السائد في العالم بصورة عامة أدى ذلك إلى تطور استخدام الوسائل التعليمة في التعليم تطوراً ملحوظاً، ونتج عن هذا التطور ظهور وسائل أكثر مرونة وتقدماً، ومن ضمن هذه الوسائل التي ظهرت وأدخلت للتعليم، الحاسب الآلي، والذي يعد إحدى ركائز التقدم العلمي لما له من أغراض متعددة الاستعمال

شملت أكثر المعاملات الحياتية [٩]، كما يشير أحد الباحثين إلى أن استخدامات الحاسبات الآلية قد قفزت من ٤٨٪ في سنة ١٩٩٦م إلى ٧٠٪ في سنة ٢٠٠٠م [٣٥].

وبناءً على ذلك فقد أصبح الحاسب الآلي محور اهتمام التربويين المختصين بالعملية التعليمية لما له من دور في الإسهام في تحقيق أهداف بعض المقررات الدراسية. ففي كثير من البلدان المتقدمة أصبح استخدام الحاسب الآلي في التدريس أساسياً ومرغوباً فيه، كما تشير بذلك دراسة Mageau إلى أن استخدم الحاسب الآلي في التدريس في الولايات المتحدة الأمريكية كان عن طريق إدخال خدمة الانترنت في الصفوف الدراسية، حيث أسهم في تحسين طرق التدريس [٣٤]، وفي هذا الصدد يرى Sax أن محور العملية التعليمية وأساسها هو تعليم الفرد كيف يتعلم عبر طرق وأساليب تعلم مبتكرة، وأنه لا يوجد اختلاف في ماذا يتعلم الأولاد والبنات، ولكن هناك اختلافات كبيرة في أفضل الطرق لتعليمهم [٣٦].

ولا شك أن استخدام الحاسب الآلي في التدريس يساعد المعلم على تطوير مهارات التفكر والإبداع وخلق ميولٍ علمية صحيحة وتعزيز الدافعية لدى المتعلم [٧]، كما أن التطور الذي يحدث في المجال التربوي يهدف إلى تزويد المتعلمين بكل ما هو ممكن لتحقيق أهداف التعليم، وبما أن المعلم هو الذي يقوم بتنفيذ السياسات التعليمية باعتباره احد أركان العملية التعليمية، فمن الأولى أن يزود بكل ما هو ممكن من مهارات وخاصة تلك المتعلقة باستخدام الحاسب الآلي لتحقيق هذه الأهداف. وفي هذا الصدد يشير النجدي إلى أن أهمية دور المعلم في تربية الأجيال لا بد أن تكون متزامنة مع متطلبات العصر، وذلك لأن العالم المعاصر في تطور وتغير سريع ومستمر في شتى مجالات الحياة وخاصة في مجال العلم والتكنولوجيا [٢٣، ص١١١].

وكنتيجة لهذا التطور الحاصل في استخدام الوسائل التعليمية وأجهزة الحاسب الآلي، أصبح من الضروري للمعلم استخدام التكنولوجيا لأداء مهمته التربوية، خاصة وأن تطبيقات الحاسب الآلي في التدريس كثيرة ومتنوعة ويمكن استخدامها بسهولة إذا تدرب المعلم على استخدامها. وفي هذا الصدد يري بعض التربويين ضرورة تدريب المعلم على إعداد البرامج التعليمية الخاصة بمادة تخصصهم، وإلى الاهتمام ببرامج التدريب والتطوير أثناء مزاولة مهنة التدريس [١٢]. وذلك بقصد تفعيل دور المعلم في تقنية الحاسب الآلي، ولأن الحاسب الآلي يعتبر من الوسائل التعليمية الفعالة في التدريس، فأن على معلم العلوم الشرعية أن يستفيد من هذه التقنية في تدريس مواد العلوم الشرعية.

ولقد أدى زيادة الاهتمام بالحاسب الآلي إلى مطالبة المعلم في استخدامه بعملية التدريس، وعلى هذا الأساس، فقد أُوجدت الدورات التي أُلزم المعلمون أن ينتظموا بها، ليصلوا إلى مستوى معقول في إتقان استخدام الحاسب الآلي في التعليم [١٣ ؛ ١١]، وما ذلك إلا لأن استخدام الحاسب الآلي في التعليم يسهم في زيادة تحصيل التلاميذ، كما أوضحت كثير من الدراسات مدى أهميته وفعاليته في التدريس، وأنه يساعد على تحسين وزيادة التحصيل الدراسي لدى التلاميذ وكذلك يساعدهم على حل المسائل المختلفة في المناهج المدرسية، ويؤدي أيضاً إلى تنمية الفكر العلمي الإبداعي لديهم، ومن هذه الدراسات دراسة Barker [٢٩]، Michael & Carloine [٣٥]، Amoth [٢٨]، المناعي [٢١]، الدويدي [٧].

إن التوسع الحاصل في استخدام الحاسب الآلي داخل المؤسسات التربوية يزيد من أهميته ويدعو إلى البحث لمعرفة آراء معلمي العلوم الشرعية نحو استخدامهم للحاسب الآلي واستفادتهم من برامجه الكثيرة وتطبيقاته المتنوعة في تدريس العلوم الشرعية، بالإضافة إلى معرفة مستوى ثقافتهم وتمكنهم من مهارات الحاسب الآلي المتعددة.

مشكلة الدراسة

أصبح الحاسب الآلي يستخدم على نطاق واسع في جميع المجالات العلمية والتجارية والترفيهية وغيرها من المجالات الأخرى المختلفة، إلا أن استخدامه في النواحي العلمية وخاصة في النواحي التربوية في المدارس يعتبر استخداماً متواضعاً، ويشمل ذلك كل التخصصات وبالذات العلوم الشرعية.

ويرى الباحث أن استخدام الحاسب الآلي في التدريس يعتبر أمراً مهماً، لما له من دور في المساعدة على تنفيذ الأهداف التربوية المرسومة من قبل وزارة التربية والتعليم والنهوض بعملية التعليم لتصبح مواكبة لمستجدات العصر وتطوراته، وحتى يكون هناك جيل قادر على التفاعل والتعامل مع متطلبات العصر ومتطلبات الحضارة المعاصرة، وقادر على تحمل المسئولية على أكمل وجه، وبالتالي القدرة على تنفيذ أهداف وزارة التربية والتعليم بشكل أيسر وبمستوى أعلى.

ولقد ظهر العديد من البرامج الحاسوبية التعليمية التي تساعد في تسهيل الكثير من المواد التعليمية، مثل: البرامج الحاسوبية التعليمية الخاصة بتعليم الرياضيات، والبرامج الحاسوبية التعليمية المتعلقة بتحفيظ القران الكريم، وسلسلة الأحاديث النبوية، وبرامج المواريث، وبرامج التراث، والبرامج الحاسوبية التعليمية المختلفة التي تساعد في العملية التعليمية، التي تنتجها الكثير من الشركات المتخصصة المهتمة في برمجة وإنتاج البرامج الحاسوبية التعليمية لتسهيل العملية التعليمية، بالإضافة إلى وجود عدد لا بأس به من البرامج الحاسوبية التعليمية المصممة للكثير من المواد الدراسية التي تحاكي المناهج الدراسية المعمول بها في المدارس المتوسطة والثانوية في المملكة العربية السعودية، علاوة على ذلك توفر الكثير من تطبيقات الحاسب التي تساعد في عملية عرض الدروس مثل برنامج PowerPoint لتصميم الشرائح الشفافة، ووجود العديد من البرمجيات الجاهزة

التي من الممكن تطويعها في تدريس هذه المواد والتي تساعد كل من المعلم والتلميذ على حسن تنفيذ الدروس.

وبالرغم من ذلك وبالنظر إلى الدراسات العربية في مجال استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، فأن الباحث لم يجد بين الدراسات هذه ما يغطي رأي المعلمين نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس العلوم الشرعية في المملكة العربية السعودية ولا مدى توفر هذه الحاسبات ولا مستوى المعرفة والثقافة في استخدامهم للحاسب ولا الصعوبات التي يواجهونها في استخدام هذه الحاسبات ولا مدى الاستفادة من البرمجيات المتاحة في العملية التعليمية، لذا فاستطلاع آراء المعلمين أنفسهم في هذه المجالات ومعرفة كل ذلك وحجمه، وصولاً إلى وضع توصيات تزيد وتفعل استخدام الحاسب الآلي في العملية التعليمية يعتبر أمراً مهماً.

أسئلة الدراسة

تسعى هذه الدراسة للإجابة على الأسئلة التالية:

١- ما آراء معلمي العلوم الشرعية بالمرحلة الثانوية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية؟

٢- ما مدى توافر أجهزة الحاسب الآلي المستخدمة في تدريس مواد العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية؟

٣- ما الصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب الآلي حسب أراء معلمي العلوم الشرعية في تدريس مواد العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية؟

٤- ما مستوى ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية؟

٥- ما آراء معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في جميع محاور الدراسة؟

فروض الدراسة

١- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٥٪ بين متوسط درجات معلمي العلوم الشرعية الحاصلين على دورات تدريبية في الحاسب الآلي وبين متوسط درجات المعلمين غير الحاصلين على دورات تدريبية فيما يتعلق بثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية وفي جميع محاور الدراسة.

٢- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٥٪ بين متوسط درجات معلمي العلوم الشرعية الحاصلين على أكثر من دورة تدريبية في استخدام الحاسب الآلي وبين متوسط درجات المعلمين غير الحاصلين على دورات تدريبية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

٣- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٥٪ بين متوسط درجات معلمي العلوم الشرعية فيما يتعلق بمتغير العمر على ثقافة معلمي العلوم الشرعية وجميع محاور الدراسة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

٤- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٥٪ بين متوسط درجات معلمي العلوم الشرعية فيما يتعلق بمتغير الخبرة على ثقافة معلمي العلوم الشرعية وجميع محاور الدراسة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى:

١- التعرف على أراء معلمي العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

٢- التعرف على مدى توافر أجهزه الحاسب الآلي والبرامج التعليمية التي تستخدم في تدريس مواد العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية.

٣- التعرف على الصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية.

٤- التعرف على مستوى ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي لتدريس مواد العلوم الشرعية.

٥- الخروج بعدد من التوصيات والمقترحات التي تسهم في المساعدة على استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

حدود الدراسة

١- اقتصرت الدراسة على معلمي العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية والذين يعملون في المدارس الحكومية التابعة لوزارة التربية والتعليم بمدينة الرياض وأجريت الدراسة في الفصل الدراسي الأول من العام الدراسي (١٤٢٥/١٤٢٦هـ).

٢- اقتصرت الدراسة على استطلاع أراء معلمي العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية في استخدام الحاسب في تدريس مواد العلوم الشرعية.

أهمية الدراسة

تكتسب الدراسة أهميتها من كونها:

١-تستطلع آراء معلمي العلوم الشرعية حول استخدام الحاسب الآلي في التدريس.

٢- تحاول إدخال تكنولوجيا التعليم المتمثلة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

٣- تعزز ميدان الدراسات الخاصة بتدريس مواد العلوم الشرعية.

٤- تساعد أصحاب القرار في التفكير في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

٥- يستفيد منها المعلم والتلميذ ووزارة التربية والتعليم.

٦- تلقي الضوء على مدى توفر أجهزة الحاسب والبرامج التعليمية في المدارس الثانوية.

مصطلحات الدراسة

العلوم الشرعية

هي مواد التربية الإسلامية (التربية الدينية) التي تدرس في المرحلة الثانوية وتشمل القران الكريم، التفسير، الفقه، التوحيد، الحديث، والثقافة الإسلامية.

معلمي العلوم الشرعية

هم المعلمين الذين يدّرسون مواد التربية الإسلامية (التربية الدينية) في المرحلة الثانوية.

المرحلة الثانوية

وهي تلك المرحلة التي تلي المرحلة المتوسطة في السلم التعليمي في المملكة العربية السعودية ومدة الدراسة فيها ثلاث سنوات.

الجانب النظري

بداية ظهور الحاسوب في التعليم

يشير حسني إلى أن استخدام الحاسوب في التعليم يرجع إلى عام ١٩٥٥م، وأن أولى الحواسيب المتخصصة في التعليم قد ظهرت في عام ١٩٥٨م، وكان دوره المساعدة في بعض التدريبات والتمارين وإتمام بعض العمليات الحسابية. إلا أن استخدامه كان محدوداً بحيث لم يستخدم إلا في مجالي العلوم والرياضيات والهندسة. ولكن بعد ظهور لغات البرمجة المختلفة، أصبح استخدام الحاسوب مألوفاً وأدخلت مادة استخدام الحاسوب في كثير من الجامعات. وبالرغم من انتشار استخدام الحاسوب إلا أنه لم يكن مناسباً لاستخدامه في التدريس المبني على الحاسوب لعدد من الأسباب منها:

١- لا يستخدم الحاسوب إلا لبرنامج واحد فقط مما أدى إلى ارتفاع الكلفة.

٢- يتطلب استخدام الحاسوب خلفية تقنية عالية.

٣- يتطلب استخدام الحاسوب دعماً فنياً مستمراً.

٤- إشغال الحاسوب لمساحة كبيرة.

وللتغلب على بعض هذه الصعوبات تم تطوير بعض النظم التي تساعد في أن ينفذ الحاسوب أكثر من برنامج في وقت واحد، وهذا بدوره شجع على استخدام الحاسوب على نطاق واسع في التعليم [٤، ص ٨-٣٦].

أهمية دور استخدام الحاسوب في التعليم

من أهم الأمور الرئيسة لاستخدام الحاسوب في التدريس هو تعريف الأغراض التي توكل للحاسوب للقيام بها في مجال التعليم. ومن هذه الأغراض استخدام الحاسوب كمساعد في توصيل المعلومة، واستخدامه كمعين أو وسيلة تعليمية في التدريب وتبسيط وشرح بعض المواضيع وذلك من خلال استخدام البرامج الدراسية الجاهزة. كما يشير

بذلك حسني و القلا [٤ ، ص٨-٣٦، ١٣ ، ص ٨٢-٩٩]، إلا أن استخدام الحاسوب في التدريس يشمل عددا من التطبيقات والتي من أهمها :

١- استخدام الحاسوب كمعين في التدريس للمعلم والطالب.

٢- استخدام برامج للتمارين والتدريبات لتثبيت مفهوم معين لدى الطالب.

٣- تقديم المادة العلمية عن طريق استخدام إحدى البرامج الحاسوبية المعدة في موضوع معين وقيام المعلم بالشرح والتعليق عليها.

ومن استخدامات الحاسوب في العملية التعليمية هو استخدامه كوسيلة تعليمية مساعدة لتبسيط كثير من المناهج الدراسية وأيضاً استخدامه لعرض بعض المعلومات والمعارف على التلاميذ بطريقة شيقة تساعد على ترسيخ المعلومة في أذهان التلاميذ. بالإضافة إلى ذلك فاستخدام الحاسوب في المجال التربوي قد يأخذ شكل المادة التعليمية فيدرس للطلاب في الجامعات والمعاهد كمادة دراسية ويستخدم أيضا في التدريس المهني وتثقيف المتعلمين والوقوف على كيفية استخدامه والاستفادة منه. أو من خلال تزويد المتعلم بمهارات معينه وتدريسه على إتقان هذه المهارة.[١٤ ، ص٣٧-٥٦ ؛ ١٢].

ويساعد استخدام الحاسوب في التدريس إلى توفير المعلومات المختلفة مما يتيح للدارس إمكانية اختيار المواضيع المناسبة التي تعينه وتساعده على إكمال بعض جوانب المعرفة لديه. كما انه لا يقيد الدارس بزمن معين مما يمكنه من التعلم حسب استطاعته. ويسمح التدريس بواسطة الحاسب الآلي من الاستفادة من جميع التقنيات الحديثة في الحاسب الآلي والتي تؤدى إلى زيادة المعرفة لدى المتعلم. كما أن استخدام الحاسب الآلي يساعد المتعلم في الحصول على المعلومات والإجابات الصحيحة في وقت قصير وبسرعة مناسبة وبالطريقة التي تتناسب مع مستواه الدراسي وخلفيته العلمية. [٤ ، ص ٨-٣٦ ؛ ١٥ ، ص٢٦-٣١]

يشير بن أحمد إلى إمكانية استخدام الحاسب لتطوير القدرات التربوية وإدخاله في طرق التدريس والتعليم والتلقين. كما يشير إلى أن استخدام الحاسب في العملية التربوية قد يكون على شكل مادة تعليمية أو كوسيلة تلقين للمعرفة أو كوسيلة في إدارة المؤسسات التعليمية التربوية. ويرى بن احمد إلى أنه بالإمكان أخذ الكثير من المعلومات والأفكار التي تتصل بالتدريس والمادة الدراسية من خلال الحاسبات الآلية [٢ ، ص٨-١٨] .

مميزات استخدام الحاسوب في التعليم

أصبح استخدام الحاسوب أكثر توسعا واستخداماً في كثير من المجالات، ومنها المجالات التعليمية، حيث شمل كافة العلوم البحثية والتطبيقية، وفي المجالات الأكاديمية أيضا لوجود عدد من المميزات التي أدت إلى استخدامه وسرعة انتشاره. ومن هذه المميزات كما يشير بذلك بن أحمد و كمال [٢ ، ص ٨-١٨ ؛ ١٥ ، ص٥٧-٨١].

١- السرعة العالية في معالجة البيانات.

٢- الدقة في تحليل النتائج الخالية من الأخطاء تماما.

٣- التخزين واسترجاع المعلومات وذلك بحفظ المعلومات ونقلها وتبادلها واسترجاعها عند الحاجة بسرعة فائقة. وغير ذلك من المميزات.

ويشير بهذا الصدد Kinzie, & SwIlivan, [٣٣، ص٥- ١٤] بان الحاسوب يساعد في بناء المادة المتعلمة، ويعمل على نقل المعلومات والمعرفة إلى المتعلم، ويسمح أيضا بعملية التحكم في التعلم، وهو بذلك يساعد على تحفيز المتعلم بشكل رئيسي.

استخدام الحاسوب في التعليم بالمملكة

استخدم الحاسوب في التعليم في المملكة العربية السعودية منذ زمن ليس بالقريب كما تبين ذلك ندوة التطبيقات التربوية للمعلومات والحاسوب والتي عقدت في الرباط

سنة ١٩٨٧م، والتي تحدثت عن تجربة وزارة التربية والتعليم في المملكة العربية السعودية في استخدام الحاسوب في التعليم، فلقد استُخدم الحاسوب من قبل وزارة التربية والتعليم كأداة لحفظ ومعالجة المعلومات، كما استُخدم في حفظ ملفات الطلاب وسجلاتهم، وفي كتابة التقارير عن الطلاب[٢٢، ص٣١-٣٨].

وتطور استخدام الحاسب في المجال التعليمي ليشمل إعداد الدروس والوثائق وإدارة بعض البرامج الدراسية، بالإضافة إلى إعطاء الطلاب بعض التمارين وسرد بعض المعلومات وطرح الأسئلة عليهم. كما أن من الاستخدامات المتقدمة للحاسوب في التعليم هي استخدامه لمحاكاة الظواهر الطبيعية أو الحيوية أو الكيميائية وذلك عن طريق عمل نماذج منطقية لها وإجراء الدراسة حول هذه النماذج البديلة للأصل.

وقد اهتمت وزارة التربية والتعليم في تدريس مادة الحاسوب ولذلك فقد قررت تدريس مقررين في الحاسب الآلي ومقررا ثالثا اعتُبر إجباريا لطلاب التخصصات الإدارية. وقامت الوزارة بتوريد وتركيب عدد مناسب من الحواسيب في بعض المدارس، وطلب من الموردين القيام بصيانة الأجهزة لمدة سنتين وتدريب عدد من المعلمين على استخدام الأجهزة لمدة أسبوعين. ولكن مع النقص الحاصل في عدد المعلمين اكتفى بمعمل واحد للمدرسة. وما زالت وزارة التربية والتعليم تتابع وتراقب البرامج الجيدة لكي تتبناها وتدخلها كوسائل معينة في المدارس الثانوية وغيرها. [٢٧، ص ٩٦]

استخدام الحاسوب في تدريس مواد العلوم الشرعية

من المعلوم أن الحواسيب أصبحت منتشرة بكثرة في كثير من الأماكن العلمية والتعليمية، وأصبح يستخدم على نطاق واسع في المؤسسات التجارية وكذلك على مستوى الإفراد في المنازل وغيرها. وبما أن مهنة التدريس والتعليم يعتبران من المهن

السامية حيث يقومان على تربية النشء وتخريج الأجيال لمواصلة المسيرة، لذا أصبح التفكير في استخدام الحاسوب في التدريس أمراً مرغوباً فيه لما له من مساعدة كبيرة في تسهيل عملية التدريس وتبسيط بعض الأمور.

أما من ناحية استخدامه في تدريس مواد العلوم الشرعية، فيتم ذلك من خلال الاستعانة ببعض البرامج التعليمية والتربوية والموسوعات العلمية الدينية التي تم تصميمها وبرمجتها مسبقاً وتهدف إلى التعليم عن طريق متابعة البرنامج ومحاكاته، مثل: البرامج الخاصة بالقران الكريم وتعليم التجويد والتلاوة، وبرامج الحديث الشريف، وبرامج الموسوعات الفقهية، وبرامج موسوعة الطالب، ومكتبة طالب العلم، وبرامج الفتاوى، وغيرها من البرامج المتعددة والمتنوعة والمتخصصة في العلوم الشرعي.

كما يمكن أيضاً استخدام الحاسوب من خلال البرامج التي يكون فيها عرض المادة التعليمية عن طريق سؤال وجواب، مثل البرامج الخاصة بفقه المواريث وقد تعرف هذه الطريقة بالسقراطية، وهذه الطريقة وطريقة التدريس والممارسة هي من أكثر الأنماط استخداماً كما يشير بذلك كل من Dicey& Kherloplain, Donhard [٣١ ؛ ٣٢].

وقد يشمل استخدام الحاسوب أكثر من طريقة أو مجال في التدريس بما يتناسب مع أفضل الطرق لتوصيل المعلومات للطالب، بالإضافة إلى استخدام البرامج التعليمية الجاهزة المطروحة في الأسواق، التي من الممكن استخدامها في التدريس. كما تقوم بعض الشركات المتخصصة في إنتاج وتنفيذ وتصميم البرامج التدريسية، بعمل برامج حسب المناهج الدراسية المعمول بها في المدارس الثانوية والمتوسطة، حيث توفر عدد من البرامج التعليمية التي تشرح بعض المواضيع التعليمية التي تدرس في المدارس.

ومن الاستعمالات الجيدة للحاسوب في التعليم هو الدمج بين التدريس المرئي والمسموع وهذا بدوره يولد شيء من التفاعل بين الدارس والآلة، بحيث يتم تقديم

شروح ذات صوت. كما أن وجود أجهزة الحواسيب في المدرسة سوف تشجع المعلمين على استخدامها لإغراض أخرى غير استخدامه في التدريس.

إن جعل الحاسوب كجزء من المناهج التربوية في المراحل التعليمية الأولى يزيد من دافعية الأشخاص لاستخدامه، وبذلك تتكون مهارات استخدام الحاسوب من خلال الاستخدام المتواصل. والأهم من ذلك هو إقامة الندوات وورش العمل والتدريب على استخدام الحاسوب وخاصة على البرامج ذات الصلة بالعملية التعليمية والتي تعتبر إحدى اهتمامات المعلمين والطلبة، كما أنه يحفز المعلمين على استخدام الحاسوب في التدريس والاستفادة منه في العملية التربوية. [٤ ؛ ٣٠].

الدراسات السابقة

دراسة أبو جابر و البداينه، [١ ، ص١٣٣-١٦١] حيث قاما بإجراء دراسة حول اتجاهات الطلبة نحو استخدام الحاسوب. وأظهرت نتائج هذه الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية في اتجاهات الطلبة نحو استخدام الحاسوب بين الذين لديهم خبره وممن ليس لديهم خبره في استخدام الحاسوب باستثناء البعد السلوكي. وكذلك أظهرت نتائج الدراسة وجود فروق بين الإناث والذكور في البعد المعرفي لصالح الذكور. وقد أشارت الدراسة إلى أن هناك عوامل أخرى تؤثر في اتجاهات الطلبة نحو استخدام الحاسوب وهي بحاجة إلى دراسة وكشف، ومن هذه العوامل، الثقة بالنفس والتخوف من الحاسوب وعدم تجانس لغات الحاسوب والتنوع بأنظمة التشغيل والبرامج.

دراسة الحبشي [٣، ص٣٤٧-٣٨٦] كان عنوانها اتجاه المعلمين نحو استخدام الحاسوب في العملية التعليمية، حيث أجريت هذه الدراسة على عينة من معلمي الثانويات العادية و الثانويات المطورة. وكان من أهم نتائج هذه الدراسة عدم وجود فروق

ذات دلالة إحصائية بين أفراد العينة المتمثلة في الثانويات العادية و الثانويات المطورة في استخدام الحاسب الآلي في العملية التعليمية.

هدفت دراسة الخطيب [٥ ، ص٥٢٣-٥٥٠] التعرف على اتجاهات المعلمين في محافظة اربد نحو تكنولوجيا التعليم، وعلاقة ذلك ببعض المتغيرات. وقد تكونت عينة الدراسة من ١٣٩ معلما ومعلمة، واستخدم الباحث لذلك استبانه وزعها على أفراد العينة. وقد أشارت نتائج الدراسة إلى وجود اتجاهات ايجابية لدى المعلمين نحو تكنولوجيا التعليم، كما أظهرت نتائج الدراسة فروقا ذات دلالة إحصائية بين اتجاهات المعلمين من ناحية والمؤهل العلمي من ناحية أخرى لصالح الذين يحملون درجة البكالوريوس على من يحملون درجة الدبلوم لكلية المجتمع. وأوصت الدراسة في نهاية المطاف بإجراء دراسات مماثلة في هذا المجال.

قام الداؤود [٦ ، ص ١٧٣-١٨٦] بتحليل آراء أعضاء هيئة التدريس في الجامعات السعودية حول استخدام تقنيات التعليم، وأظهرت نتائج الدراسة أن من أهم المعوقات التي تعوق أعضاء هيئة التدريس عن استخدام تقنيات التعليم هي قلة المساعدة التقنية في التغلب على المشكلات الناتجة عن استخدام المواد والأجهزة، بالإضافة إلى نقص التدريب المتاح لهم في كيفية استخدام تقنيات التعليم، وعدم توافر معلومات كافية عما هو متوفر من المواد والبرامج قي الحقل الأكاديمي. كما أظهرت نتائج الدراسة فروقا في التصور بين أعضاء هيئة التدريس المتخصصين في العلوم التطبيقية وأولئك المتخصصين في العلوم الإنسانية فيما يتعلق بإمكانية استخدام تقنيات التعليم، حيث يرى أعضاء هيئة التدريس المتخصصون في العلوم الإنسانية أن استخدام تقنيات التعليم تساعد الجامعات في تحقيق أهدافها الرئيسية، كما أنها تساعد في حل كثير من مشكلات التعليم الجامعي.

هدفت دراسة الدويدي [٧، ص٨٥-١١٨] إلى استقصاء أثر استخدام العاب الحاسب الآلي وبرامجه التعليمية في التحصيل ونمو التفكير الإبداعي لدى تلاميذ الصف الأول الابتدائي في مقرر القراءة والكتابة بالمدينة المنورة. واستخدم الباحث المنهج التجريبي لدراسة هذا الأثر، وتكونت عينة البحث من ٥٩ تلميذاً توزعت على ثلاث مجموعات. وقد استخدم الباحث العاب الحاسب الآلي التعليمية مع المجموعة التجريبية الأولى، واستخدم برنامج حاسب آلي تعليمي إضافة لألعاب الحاسب الآلي للمجموعة التجريبية الثانية، بينما دُرست المجموعة الثالثة بالطريقة المعتادة كمجموعة ضابطة. كما قام الباحث بإعداد اختبار تحصيلي لقياس أثر استخدام العاب الحاسب الآلي وبرامجه التعليمية في التحصيل، كما طبق اختبار (تورانس) للتفكير الابتكاري، وذلك لتحديد أثر استخدام ألعاب الحاسب الآلي وبرامجه التعليمية على عناصر التفكير الإبداعي. وأشارت نتائج الدراسة إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تحصيل المجموعات الثلاث، بينما أسفرت النتائج عن ظهور فروق ذات دلالة إحصائية في نمو كل قدرة من قدرات التفكير الإبداعي على حدة (الطلاقة، والمرونة، والأصالة، والتفاصيل) وكذلك تنمية قدرة التفكير الإبداعي لصالح المجموعة التجريبية الأولى والتي تستخدم العاب الحاسب الآلي التعليمية، هذا، وقد انتهي البحث بتوصيات ومقترحات في نهايته.

سعت دراسة طوالبه [٨، ص٨٦-٥٩] إلى معرفة درجة الرضا عن العمل لدى معلمي الحاسوب في المدارس الحكومية الأردنية، وعلاقة ذلك بكل من متغيرات الجنس وعدد الحصص الأسبوعية وعدد المدارس التي يدرس فيها المعلم. كما هدفت الدراسة إلى استقصاء اثر المتغيرات المستقلة على كل مكون من مكونات الرضا عن العمل. وتكونت عينة الدراسة من ١٠٠ مدرس ومدرسة. وقد أظهرت نتائج الدراسة إلى أن رضا معلمي الحاسوب كان متوسطا، كما أوضحت الدراسة إلى أن رضـــا المعلمات كان أكثر من

رضا المعلمين بشكل عام. كما بينت الدراسة إلى أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي الحاسوب فيما يختص بصفة تعينه وعدد المدارس التي يدرسون فيها، ما عدا مجال الإدارة المباشرة، إذ بينت أن المعلمين الذين يدرسون في مدرسة واحدة هم أكثر رضا من المعلمين الذين يدرسون في مدرستين أو ثلاث مدارس. ولم تظهر نتائج الدراسة أي فروق بين معلمي الحاسوب وفقا لمستويات عدد الحصص الأسبوعية في المجالات الخمس.

استهدفت دراسة العجلوني [٩، ص٨٥-١٠١] معرفة أراء معلمي الحاسوب ومعلمي الرياضيات حول استخدام الحاسوب كوسيلة تعليمية في تعليم الرياضيات في المدارس الثانوية بمدينة عمان، حيث تكون مجتمع الدراسة من جميع معلمي الحاسوب ومعلمي الرياضيات في المدارس الثانوية الحكومية والخاصة في مدينة عمان، وشملت عينة الدراسة ١٨١ معلم رياضيات و ٨١ معلم حاسوب. وقد أظهرت نتائج الدراسة أن وضع أجهزة الحاسوب في المدارس غير مرضٍ من حيث عددها وحداثتها ونسبتها إلى أعداد الطلبة، وأن إمكانية المدارس لا تسمح بشراء أجهزة جديدة ولا حتى تحديث ما هو موجود لديها من أجهزة، بالإضافة إلى عدم توفر البرامج التعليمية المناسبة لتدريس الرياضيات. كما بينت نتائج الدراسة أن معلمي الحاسوب في المدارس الحكومية والخاصة مؤهلون بشكل جيد لاستخدام الحاسوب في التدريس، وأن لديهم الرغبة في التعرف إلى الطرق والاستراتيجيات التي يمكن استخدامها في تدريس الرياضيات. وقد أظهرت نتائج الدراسة عدم توفر الخبرة الكافية لاستخدام أجهزة الحاسوب لدى معلمي الرياضيات في المدارس الحكومية والخاصة. وتوصلت الدراسة إلى أن آراء معلمي الحاسوب ومعلمي الرياضيات نحو استخدام الحاسوب في التدريس كانت إيجابية وعالية، وان هناك بعض الصعوبات التي تواجه معلمي الحاسوب في استخدامه في تدريس الرياضيات سواء في المدارس الحكومية أو المدارس الخاصة .

وفي دراسة العسيري [١٠] والتي عنوانها برنامج حاسوبي مقترح في موضوع أحوال الورثة في الميراث من مقرر الفقه للصف الثاني ثانوي (شرعي) بالمملكة العربية السعودية. كان الهدف الرئيس من البحث هو تصميم برنامج حاسوبي تعليمي مخصص لتدريس موضوع أحوال الورثة في الميراث من قسم الفرائض من مقرر الفقه للصف الثاني ثانوي قسم العلوم الشرعية. حيث قام الباحث بعمل تصميم حديث للمفاهيم المعروضة في مقرر الفقه من قسم الفرائض، وحاول ربط المفاهيم الواردة في مواد التربية الإسلامية مع المفاهيم الواردة في بقية المواد. وقد حاول الباحث من خلال تصميمه لهذا البرنامج مراعاة المفاهيم الحديثة في التعلم والتي منها: قوانين التنظيم الحسي والإدراك والتعلم عن طريق التجربة والممارسة ومستويات التفكير التي تشمل المستوى الحسي و المستوى التصوري. وقد برزت أهمية البحث في تقريب المفاهيم الموجودة في قسم الفرائض إلى ذهن الطالب باستخدام الرسومات والأشكال ما يجعل المادة أكثر تشويقا. علاوة على ما في برامج الحاسوب من ميزات تربوية في التعامل مع التدريبات والتمرينات ليقوم الطالب بالإجابة عنها أو حلها، ويبادر الحاسب بتقديم التغذية الراجعة، ويعد هذا التفاعل الفوري من الظواهر التربوية الهادفة إذ يبعث النشاط في كثير من المهارات.

وفي دراسة العقيلي [١١، ص٤٧٧-٥٢١] التي كانت بعنوان واقع الحاسب الآلي في المدارس الثانوية العامة في المملكة العربية السعودية من وجهة نظر دورة مدراء الدبلوم في كلية التربية. فقد كان الهدف منها معرفة واقع الحاسب الآلي من خلال مدراء ومدرسي هذه المدارس، ومعرفة مساهماته كإدارة ووسيلة ومادة ومقرر ومنهج، كما هدفت إلى التعرف على واقع مواد الحاسب التي تدرس في هذه المدارس، ومدى توافر الأجهزة ومعرفة وجهة نظر مدراء المدارس تجاه الحاسب كوسيلة تدريسية تعليمية وتنظيم عملية التعليم. وقد أجرى الباحث دراسته على مجموعة من مدراء المدارس الثانوية المنتسبين إلى

دورة مدراء المدارس في كلية التربية بجامعة الملك سعود. وقد أشارت نتائج الدراسة إلى أن متوسط عدد الأجهزة في كثير من المدارس يبلغ ١٧ جهازاً، وان ما نسبته ٦٧,٢٪ من أفراد العينة أفادوا بان مدارسهم مبان حكومية ولا يوجد فيها مشكلة من حيث تجهيز معمل للحاسبات الآلية بها. وبينت الدراسة أن بعض الأجهزة الموجودة في المدارس غير حديثة وتحتاج إلى تجديد، بالإضافة إلى عدم توفر البرامج التعليمية بحيث تناسب المناهج الدراسية. وأوضحت الدراسة إلى أن أفراد العينة اتفقوا على أن الحاسب الآلي يساعد في المجال الإداري والتعليمي. وقد خرجت الدراسة بعدد من التوصيات والتي من أهمها، القيام بدراسة لتفعيل دور الحاسبات الآلية في العملية التعليمية كأداة ووسيلة ومنهج، ودعم نوادي الحاسبات في المدارس، وتشجيع الدورات التدريبية وورش العمل للطلاب والمعلمين حتى يستطيعوا توظيفه في حياتهم وأعمالهم التدريسية.

أما دراسة لال [١٧، ص٣٣٧-٣٥٤] التي كانت بعنوان الاتجاه نحو استخدام الحاسب الآلي في العملية التربوية، فقد كانت دراسة استطلاعية على عينة من طلاب المدارس الثانوية بمنطقة الإحساء. وهدفت إلى معرفة اتجاهات الطلاب نحو الحاسب، وقد شملت الدراسة ٨٥ طالباً. وأظهرت نتائج الدراسة وجود اتجاه ايجابي نحو استخدام الحاسب الآلي في العملية التربوية، وأن طلاب التخصص العلمي لديهم إدراكاً أكثر من طلاب التخصص الأدبي من حيث أهمية الحاسب الآلي واستخدامه في المجال التعليمي. كما أشارت نتائج الدراسة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية تجاه استخدام الحاسب في العملية التربوية.

فى دراسة المحيسن، [١٨، ص٥٨٩-٦٣٨] حول تعليم المعلوماتية في التعليم العام في المملكة العربية السعودية: أين نحن الآن؟ وأين يجب أن نتجه؟ نظرة دولية مقارنة. كان هدف هذه الدراسة هو وضع خطة وطنية لتعليم المعلوماتية في التعليم العام في المملكة.

وقد أجرى الباحث دراسة مسحية ميدانية لواقع تعليم الحاسب الآلي على عينة من المدارس الثانوية في المملكة. وشملت الدراسة مسحاً لواقع الأجهزة والمعامل والبرمجيات والمناهج والمعلمين ومشكلات تدريس الحاسب الآلي. وقام أيضاً بإجراء دراسة مماثلة لثلاث من الدول المتقدمة في مجال تعليم المعلوماتية وهى أمريكا واليابان وبريطانيا. وقام بعمل مقارنة بين نتائج الدول الأربع والذي تبين فيها تفوقاً واضحاً لمستوى تعليم المعلوماتية في الولايات المتحدة الأمريكية من حيث الطريقة والخدمات، وخلصت نتائج الدراسة إلى وجود فجوة كبيرة ما بين مستوى تعليم المعلوماتية في المملكة ودول المقارنة الثلاث. وقد استخدم الباحث نتائج المقارنة في وضع تصور لخطة وطنية لتعليم المعلوماتية في مدارس التعليم العام في المملكة العربية السعودية.

دراسة المغيرة [١٩] وكانت عن دور الحاسب في تدريس الرياضيات وحاولت هذه الدراسة إلقاء الضوء على موضوع تدريس الرياضيات بمساعدة الحاسب الآلي. كما ناقشت أيضاً استخدامات الحاسب كوسيلة مساعده في عملية التدريس. واستعرضت الدراسة بعض الأمثلة والبرامج التعليمية المعدة لهذه الغرض. كما ناقشت الدراسة بعض النقاط التي تعين المعلم على اختيار البرامج التعليمية الجيدة. وقد أثارت هذه الدراسة بعض التساؤلات حول جدوى بعض محتويات الرياضيات والهدف من تدريس بعضها. كما عرضت أيضاً وناقشت بعض المشكلات المصاحبة لاستخدام الحاسب في تدريس الرياضيات.

وهدفت دراسة المناعي، [٢٠] إلى معرفة الكفايات العلمية اللازمة لمعلم الحاسوب بمراحل التعليم العام، بالإضافة إلى التعرف على أثر متغيرات جهة العمل والجنس والمؤهل وسنوات الخبرة والدرجة العلمية، على استجابات أفراد العينة. وقد تكونت الدراسة من أربعة محاور رئيسة هي ثقافة الحاسوب، برمجيات النظم والبرمجيات التطبيقية، والتعليم بمساعدة الحاسوب، ولغات البرمجة. وقد أشارت نتائج الدراسة إلى أن

جميع أفراد العينة لديهم استجابات إيجابية نحو الكفايات العلمية اللازمة لمعلم الحاسوب في مراحل التعليم العام، كما أشارت نتائج الدراسة إلى أن هناك فروقاً دالة إحصائيا بين استجابات العاملين بالجامعة والعاملين بوزارة التربية والتعليم في محور ثقافة الحاسوب وبين التعليم بمساعدة الحاسوب لصالح العاملين بالوزارة. وأشارت نتائج الدراسة أيضاً إلى وجود فروق بين الإناث والذكور في محور ثقافة الحاسوب لصالح الإناث. وبين حملة درجة المؤهل العالي و درجة المؤهل الجامعي في محوري ثقافة الحاسوب والتعليم بمساعدة الحاسوب لصالح حملة درجة المؤهل الجامعي .

وفي دراسة المناعي [٢١، ص٥٧-٨٨] التي تناولت اتجاهات عينة من طلبة وطالبات كلية التربية نحو الكمبيوتر في التعليم. حيث خرجت هذه الدراسة بعدد من النتائج والتي كان من أهمها، وجود اتجاهات ايجابية نحو الحاسب واستخدامه في التعليم، وجود فروق بين الاتجاهات لدى الذكور والإناث، وأوضحت الدراسة إلى أنه لا توجد فروق بين الجنسين حول استخدام الحاسب كمعين أو وسيلة ومساعد في العملية التعليمية، كما أنه لا توجد فروق بين التخصصات العلمية والأدبية نحو استخدام الحاسب في التعليم.

دراسة الهدلق، [٢٤، ص٦٣٩-٧٠٩] تناولت مدى معرفة معلمي ومعلمات العلوم بدولة الكويت بمهارات الحاسوب وبرمجياته وكثافة استخدامهم له في التدريس، وهدفت إلى جمع بيانات إحصائية حول مدى معرفة واستخدام معلمي ومعلمات العلوم في دولة الكويت للحاسوب. وقد شملت الدراسة ١٤٥ معلماً ومعلمة بمراحل التعليم الثلاث، وتوصلت الدراسة إلى أن أكثر البرامج الحاسوبية المستخدمة من قبل المعلمين والمعلمات في التدريس هي برامج الرسوم و معالجة النصوص. وكان أقل البرامج استخداما، هي البرامج التعليمية من نوع المحاكاة والموسوعات العلمية. وأشارت الدراسة

إلى أنه لا توجد فروق بين معلمي و معلمات العلوم فيما يتعلق باستخدامهم للحاسوب ودراستهم مقررات دراسية، و كذلك استخدام تلاميذهم للحاسوب في دروس العلوم. بينما كانت هناك فروقاً لصالح المعلمين فيما يتعلق باستخدام الحاسوب في دروس العلوم ضد المعلمات. وقد أوصت الدراسة على وجوب شمول برامج الدراسة للمعلمين والمعلمات قبل التخرج على دراسة مقررين أو أكثر من مقررات الحاسوب. كما أوصت أيضا على وجوب شمول مقررات الحاسوب التي تدرس قبل الخدمة على شرح عملية دمج الحاسوب في المواد التعليمية المختلفة وإعطاء أمثلة وتدريبات على ذلك.

دراسة Amoth [٢٨] هدفت إلى التعرف على تأثير استخدام الحاسب على اتجاهات طالبات المستوى السادس، وعلاقة ذلك ببعض المتغيرات. وتكونت عينة الدراسة من ٧٦ طالبة، وُقسمت عينة الدراسة إلى ثلاث مجموعات، بحيث دُرست المجموعة الأولى بالطريقة التقليدية واستخدام الكتاب المدرسي، بينما دُرست المجموعة الثانية باستخدام الحاسب، ووضعت المجموعة الثالثة في فصول مختلطة (ذكور وإناث) وكانت تُدرس باستخدام الحاسب. وقد أشارت نتائج الدراسة إلى وجود اتجاهات ايجابية لدى الطالبات اللاتي وضعن في فصول مختلطة (ذكور وإناث) ولم تكن هناك أي تأثيرات على اتجاهات الطالبات اللاتي طبقت عليهن الدراسة لوحدهن. وأوصت الدراسة إلى زيادة الاهتمام باستخدام الحاسب والتقنية في التدريس وحث الطالبات على استخدام الحاسب في التدريس.

خلاصة الدراسات السابقة

من خلال استعراض الدراسات السابقة التي تناولت استخدام الحاسب الآلي في التدريس في عدد من الدوريات العلمية اتضح قلة الدراسات التي تناولت موضوع البحث. ولذلك تقوم هذه الدراسة باستطلاع آراء معلمي العلوم الشرعية بالمدارس

الثانوية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس العلوم الشرعية. وقد استفاد البحث الحالي من هذه الدراسات في منهجها في تحديد الكفايات والمهارات التعليمية اللازمة للتدريس.

إجراءات الدراسة

أداة الدراسة

للإجابة على تساؤلات الدراسة قام الباحث بإعداد أداة البحث والمتمثلة في استبانة وجهت لمعلمي العلوم الشرعية، وتكونت من جزئين حيث ركز الجزء الأول على المعلومات العامة عن معلمي العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية، تمثلت في البيانات الشخصية للمعلم مثل: العمر، والمؤهلات، وسنوات الخبرة، كما تناول هذا الجزء سؤال المعلمين عن عدد الدورات في الحاسب إذا كانوا قد التحقوا بأي من هذه الدورات، بينما احتوى الجزء الثاني على فقرات الاستبيان والتي اشتملت على ٤٣ سؤالاً تمثلت في أربعة محاور وتوزعت على الآتي:

المحور الأول: آراء معلمي العلوم الشرعية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، وتكون من (١٨) سؤالاً يبدأ من السؤال رقم (١) وينتهي بالسؤال رقم (١٨).

المحور الثاني: مدى توافر أجهزه الحاسب الآلي والبرامج التعليمية التي تستخدم في تدريس مواد العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية، وتكون من سبعة أسئلة و يبدأ من السؤال رقم (١٩) وينتهي بالسؤال رقم (٢٥).

المحور الثالث: الصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية بالمدارس الثانوية، وتكون من (١١) سؤالاً يبدأ من السؤال رقم (٢٦) وينتهي بالسؤال رقم (٣٦).

المحور الرابع: مستوى ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، وتكون من سبعة أسئلة يبدأ من السؤال رقم (٣٧) وينتهي بالسؤال رقم (٤٣).

وقد تم اختيار هذه المحاور والأسئلة الواردة فيها استناداً إلى خبرة الباحث والتنسيق واستشارة بعض الزملاء المتخصصين في طرق تدريس العلوم الشرعية، وبعد الرجوع إلى الدراسات السابقة والكتب والمراجع ذات العلاقة بتدريس العلوم الشرعية والحاسب الآلي، إضافةً إلى الكتب التي تصدرها وزارة التربية والتعليم مثل: كتاب دليل المعلم ومنهج المرحلة الثانوية [٢٥، ٢٦]، وبالاطلاع على ما استعمله الباحثين السابقين واختيار ما يعتقد انه يلاءم هذه الدراسة والاستفادة منها في بناء أداة الدراسة بصورتها الأولية. وقد اتُبع في تصميم الاستبيان مقياس (ليكرت) (Likert) الخماسي المتدرج وهو موافق بشدة (خمس درجات)، موافق (أربع درجات)، غير متأكد (ثلاث درجات)، غير موافق (درجتان)، غير موافق بشدة (درجة واحدة).

صدق الأداة والثبات

أ) الصدق الظاهري للمقياس

بعد بناء أداة الدراسة في صورتها الأولية، تم عرضها على عدد من المحكمين المختصين في كلية التربية من قسم المناهج وطرق التدريس بجامعة الملك سعود بالرياض، وطُلب منهم إبداء الرأي حول الاستبانه ومدى ملائمة كل عبارة للمحور التي تنتمي إليه، ومدى مناسبتها وشموليتها للدراسة، وقد تم أجراء التعديلات اللازمة على الاستبانه حسب رأي المحكمين إلى أن ظهرت بصورتها النهائية.

ب) صدق الاتساق الداخلي للأداة

وقد اُستُخِدم لذلك معامل ارتباط "بيرسون" لتحديد العلاقة بين العبارة والدرجة الكلية للمحور الذي تنتمي إليه كما هو مبين في الجدول رقم (١)، والذي يتضح منه وجود ارتباط دال إحصائيا بين محاور الدراسة و أن جميع معاملات الارتباط دالة عند مستوى (٠,٠١) وهذا يدل على صدق الأداة، الجدول التالي يوضح ذلك.

الجدول رقم (١). قيمة معامل ارتباط "بيرسون" بين كل محور والآخر.

المحاور	المحور الأول		المحور الثاني		الثالث		الرابع	
	قيمة الارتباط	مستوى الدلالة	قيمة الارتباط	مستوى الدلالة	قيمة الارتباط	مستوى الدلالة		
الأول								
الثاني	٠,١٠١	٠,٢٩٥						
الثالث	٠,٠٢٨	٠,٧٦٩	* ٠,٢٠٨	٠,٠٢٩				
الرابع	٠,٠٩٩	٠,٣٠٥	٠,٠١٠	٠,٩١٦	٠,٠٣١	٠,٧٥٠		
الجميع	** ٠,٥٨١	٠,٠٠٠	** ٠,٦٦٠	٠,٠٠٠	** ٠,٤٨٢	٠,٠٠٠	** ٠,٣٢٩	٠,٠٠٠

** Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

* Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

ج) ثبات الأداة

لحساب ثبات أداة الدراسة تم استخدام معامل (الفاكرونباخ) (Alpha Cronbach)، الجدول رقم (٢) يوضح ذلك، وكانت نتائج الثبات لجميع المحاور تساوي (٠,٧٠٨) وأن جميع معاملات الثبات معقولة وتشير إلى ثبات الأداة بدرجة جيدة. وتراوحت درجة ثبات كل من المحور الأول والمحور الثاني والمحور الثالث والمحور الرابع على التوالي (٠,٧٣٣، ٠,٨٨٥، ٠,٦٦٢، ٠,٥٩٢)، و يمكن الركون إلى النتائج المتأتية منها.

الجدول رقم (٢). قيم معامل ألفا كرونباخ لمحاور الاستبانة.

المحور	معامل الثبات
استخدام الحاسب الآلي	٠.٧٣٣
توافر أجهزة الحاسب الآلي	٠.٨٨٥
الصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب	٠.٦٦٢
ثقافة معلمي العلوم الشرعية	٠.٥٩٢
جميع المحاور	٠.٧٠٨

عينة الدراسة و تطبيق الأداة

بعد الانتهاء من إعداد الاستبانة تم توزيعها على أفراد عينة الدراسة من معلمي العلوم الشرعية بالمرحلة الثانوية واللذين تم اختيارهم عشوائيا من مختلف المراكز التعليمية بمدينة الرياض، وقد استجاب فعليا ١١٠ معلماً من مجموع أفراد العينة والبالغ عددهم ١٥٠ معلما، أي ما نسبته ٧٣.٣٤٪ من مجموع أفراد العينة العشوائية. وقد حذفت بعض الاستبانات غير المكتملة.

أ) توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً للمؤهل

الجدول رقم (٣) يوضح توزيع أفراد عينة الدراسة وفقاً لمتغير المؤهل، يتبين من الجدول أن (٧٦ معلماً) لديهم مؤهل بكالوريوس كلية التربية وبنسبة (٦٩.١٪) وهي أكبر الفئات في هذا المتغير، بينما كان عدد المعلمين الذين يحملون بكالوريوس كلية المعلمين سبعة وبنسبة ٦.٤٪ وهم اقل الفئات عدداً. وعدد الحاصلين على بكالوريوس كلية الشريعة (٢٧ معلماً) وبنسبة (٢٤.٥٪)، وهذا يؤكد على أن جميع أفراد عينة الدراسة حاصلين على مؤهلات تربوية جامعية.

الجدول رقم (٣). توزيع أفراد العينة حسب فئات المؤهل.

فئات المؤهل	التكرار	النسبة
١- بكالوريوس كلية المعلمين	٧	٦.٤
٢- بكالوريوس الشريعة	٢٧	٢٤.٥
٣- بكالوريوس في التربية	٧٦	٦٩.١
المجموع	١١٠	٪١٠٠

ب) توزيع أفراد العينة حسب فئات العمر

يوضح الجدول رقم (٤) توزيع أفراد عينة الدراسة حسب فئات العمر، حيث تبين أن ١٦.٤٪ من أفراد العينة كانت أعمارهم اقل من ٢٥ سنة. وما نسبته ٣٢.٧٪ من أفراد العينة تراوحت أعمارهم ما بين ٢٦ إلى اقل من ٣٠ سنة. بينما بلغ نسبة الذين أعمارهم ما بين ٣١ إلى ٣٥ سنة ١٦.٤٪ من مجموع أفراد العينة. وتوزعت بقية أفراد العينة مابين ٣٦ سنة إلى ٥٥ سنة وبنسبة ٣٥٪ من إجمالي عدد المعلمين أفراد عينة الدراسة كما هو واضح من الجدول رقم (٤).

الجدول رقم (٤). توزيع أفراد العينة حسب فئات العمر.

فئات العمر	ك	٪	فئات العمر	ك	٪	فئات العمر	ك	٪
٢٥ واقل	١٨	١٦.٤	من ٢٦ إلى اقل من ٣٠	٣٦	٣٢.٧	٣١- ٣٥	١٨	١٦.٤
٣٦- ٤٠	١٦	١٤.٥	٤١- ٤٥	١٠	٩.١	٤٦- ٥٠	٧	٦.٤
٥١- ٥٥	٥	٤.٥	٥٦- ٦٠	٠	٠	أكثر من ٦٠	٠	٠

ك = التكرار ٪ = النسبة المئوية

ج) توزيع أفراد عينة الدراسة حسب سنوات الخبرة

يوضح الجدول رقم (٥) توزيع أفراد العينة حسب سنوات الخبرة في التدريس ويتبين من ذلك أن ١٨ مدرساً و بنسبة ١٦.٤ ٪، كانت خبرتهم في التدريس ما بين صفر إلى خمسة سنوات، وبذلك فهي تعتبر اقل الفئات عدداً. وأن الذين خبرتهم من ست إلى عشر سنوات كانوا ٣٦ معلماً وبنسبة ٣٢.٧ ٪، وبذلك يأتون في المرتبة الأولى من حيث العدد. بينما المعلمين اللذين كانت خبرتهم من ١١ إلى ١٥ سنة كان عددهم ٣٠ معلماً وبنسبة ٢٧.٣ ٪. وكان ٢٦ معلماً لديهم خبرة أكثر من ١٥ سنة وبنسبة ٢٣.٦٪. وتدل هذه النتائج على أن أفراد عينة الدراسة لديهم خبرات تدريسية جيدة وأن مستواهم التدريسي جيد.

الجدول رقم (٥). توزيع أفراد العينة حسب الخبرة في التدريس.

سنوات الخبرة	التكرار	النسبة المئوية	سنوات الخبرة	التكرار	النسبة المئوية
٠- ٥ سنوات	١٨	١٦.٤	٦- ١٠ سنوات	٣٦	٣٢.٧
١١- ١٥ سنة	٣٠	٢٧.٣	أكثر من ١٥ سنة	٢٦	٢٣.٦

د) توزيع أفراد العينة حسب الدورات في الحاسب الآلي

يوضح الجدول رقم (٦) توزيع أفراد العينة الحاصلين على دورات في الحاسب الآلي والغير حاصلين حيث تبين أن ٥٤.٥٪ من أفراد عينة الدراسة لديهم دورات تدريبية في الحاسب الآلي وقد تكون دورات خاصة على حسابهم الخاص أو مدفوعة من قبل الجهة التعليمية التي ينتمون إليها. بينما كان عدد الغير حاصلين على دورات تدريبية ٤٥.٥٪.

جدول رقم (٦) توزيع أفراد العينة حسب الدورات في الحاسب الآلي

حاصل على دورة في الحاسب	التكرار	النسبة المئوية
نعم	٦٠	٥٤.٥
لا	٥٠	٤٥.٥
المجموع	١١٠	١٠٠٪

هـ) توزيع أفراد العينة حسب عدد الدورات في الحاسب الآلي

كما يوضح الجدول رقم (٧) توزيع أفراد العينة بحسب عدد الدورات التي تحصلوا عليها وكما يتضح من الجدول فان ٤٥.٥ من أفراد العينة ليس لديهم دورات في الحاسب الآلي بينما توزعت البقية وما نسبته ٥٤.٥ بين دورة واحدة إلى أربع دورات وأكثر حيث بلغ عدد الحاصلين على دورة واحدة ما نسبته ٢٣.٦٪ بينما بلغ عدد الحاصلين على دورتين ما نسبته ١٦.٤٪ وبقية المعلمين كان ممن لديهم ثلاث إلى أربع دورات وما نسبته ١٤.٥٪ مجتمعة.

الجدول رقم (٧). توزيع أفراد العينة حسب عدد الدورات في الحاسب الآلي.

عدد الدورات	التكرار	النسبة المئوية
لا يوجد	٥٠	٤٥.٥
دورة واحدة	٢٦	٢٣.٦
دورتين	١٨	١٦.٤
ثلاث دورات	٨	٧.٣
أربعة دورات وأكثر	٨	٧.٢
المجموع	١١٠	١٠٠٪

المعالجة الإحصائية

لتحقيق أهداف البحث والإجابة على أسئلته فقد تم تفريغ الاستبيانات بعد جمعها في جهاز الحاسوب واستخدم برنامج SPSS الإحصائي للتحليل الإحصائي وقد تم استخدام الأساليب الإحصائية التالية:

١- معامل ارتباط بيرسون لتحديد التجانس الداخلي.

٢- استخدام ألفا كرونباخ لحساب الثبات.

٣- التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمعرفة آراء المعلمين نحو استخدام الحاسب.

٤- تحليل التباين لمعرفة دلالة الفروق بين إجابات المعلمين نحو استخدام الحاسب الآلي.

٥- استخدام اختبار (ت) لمعرفة الفروق الإحصائية بين أفراد العينة.

وقد اعتبر الباحث العبارات التي حصلت على متوسط من خمسة إلى أربعة فائقة الأهمية لكونها جاءت تحت مسمى (موافق بشدة)، ومن متوسط أقل من أربعة إلى ثلاثة مهمة ولأقل من ثلاثة إلى اثنين متوسطة الأهمية وإما العبارات التي يكون متوسطها أقل من اثنين إلى واحد فتعتبر العبارة قليلة الأهمية ومن متوسط (١ فأقل) فتعتبر العبارة عديمة الأهمية، وهذا التوزيع تم بناء على درجة المقياس المستخدم في بناء أداة الدراسة وهو مقياس (ليكرت) الخماسي المتدرج.

تحليل النتائج ومناقشتها

يتناول هذا الجزء نتائج الدراسة التي تم التوصل إليها وتفسيرها من خلال الإجابة على أسئلة الدراسة.

إجابة السؤال الأول:

ما آراء معلمي العلوم الشرعية بالمرحلة الثانوية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية؟

وللإجابة على هذا السؤال تم استخراج التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل عبارة من العبارات الموجودة في المحور الأول المتعلق بآراء معلمي العلوم الشرعية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم وذلك لبيان مدى أهمية كل عبارة لديهم، كما هو موضح في جدول (٨)٠ الذي يعرض إجابات المعلمين مرتبة حسب درجة المتوسط الحسابي.

ويتضح من جدول رقم (٨) أن آراء معلمي العلوم الشرعية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية تراوحت بين متوسط (٤,٢٧ إلى ٢,٠٧) وذلك يدل على أن متوسط تقدير كل منها يكون ما بين موافق بشدة إلى غير موافق. وبناء على ذلك يتضح من الجدول رقم (٨) أن العبارات رقم ١ ، ٨ ، ١٤ ، ٢ ، التي بلغت متوسـطاتها

الجدول رقم (٨). آراء معلمي العلوم الشرعية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية

رقم العبارة	العبارة	التكرار والنسبة	موافق بشدة	موافق	غير متأكد	غير موافق	غير موافق بشدة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي
١	يساعد استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية على شد انتباه التلاميذ للدرس.	ك	٥٢	٤٠	١٤	٤	٠	٠.٨٢	٤.٢٧
		٪	٤٧.٣	٣٦.٤	١٢.٧	٣.٦	٠		
٨	يعتبر استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية من الوسائل التعليمية الفعالة.	ك	٤٢	٤٨	١٨	٢		٠.٧٧	٤.١٨
		٪	٣٨.٢	٤٣.٦	١٦.٤	١.٨			
١٤	يساعد استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية المعلم على إعطاء التلميذ المعلومات والإجابات الصحيحة للدرس في وقت قصير وبسرعة مناسبة.	ك	٣٦	٥٠	٢٠	٢	٢	٠.٨٧	٤.٠٥
		٪	٣٢.٧	٤٥.٥	١٨.٢	١.٨	١.٨		
٢	يسهل استخدام الحاسب الآلي عملية تدريس مواد العلوم الشرعية على المعلم.	ك	٢٨	٦٦	٨	٨		٠.٧٩	٤.٠٤
		٪	٢٥.٥	٦٠.٠	٧.٣	٧.٣			
٥	يساعد التدريس بواسطة الحاسب الآلي في تبسيط موضوعات دروس مواد العلوم الشرعية على التلاميذ.	ك	٢٤	٦٤	١٨	٢	٢	٠.٧٩	٣.٩٦
		٪	٢١.٨	٥٨.٢	١٦.٤	١.٨	١.٨		
٣	يساعد استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية على زيادة تحصيل التلاميذ من المادة العلمية.	ك	٢٨	٥٦	٢٠	٤	٢	٠.٨٧	٣.٩٥
		٪	٢٥.٥	٥٠.٩	١٨.٢	٣.٦	١.٨		
١٢	يحسن استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية من قدرات معلم العلوم الشرعية ومهاراته.	ك	٢٦	٦٠	١٨	٤	٢	٠.٨٤	٣.٩٥
		٪	٢٣.٦	٥٤.٥	١٦.٤	٣.٦	١.٨		
١٠	أميل إلى استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	٢٦	٥٤	١٢	١٦	٢	١.٠٣	٣.٧٨
		٪	٢٣.٦	٤٩.١	١٠.٩	١٤.٥	١.٨		
١١	لا يعقد استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية العملية التعليمية.	ك	١٦	٥٤	٣٨	٢		٠.٧٢	٣.٧٦
		٪	١٤.٥	٤٩.١	٣٤.٥	١.٨			

تابع جدول رقم (٨).

رقم العبارة	العبارة	التكرار والنسبة	موافق بشدة	موافق	غير متأكد	غير موافق	غير موافق بشدة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي
١٨	يساعد الحاسب الآلي معلمو العلوم الشرعية بإنتاج وسائل تعليمية متنوعة تستخدم في تدريس مواد العلوم الشرعية مثل الشفافيات.	ك	١٠	٦٦	٣٠	٤		٠,٦٧	٣,٧٥
		٪	٩,١	٦٠,٠	٢٧,٣	٣,٦			
٤	يمكن استخدام الحاسب الآلي على نطاق واسع في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٨	٥٢	٣٢	٦	٢	٠,٨٧	٣,٧١
		٪	١٦,٤	٤٧,٣	٢٩,١	٥,٥	١,٨		
٧	يمكن استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية من قبل جميع معلمي مواد العلوم الشرعية.	ك	١٤	٤٨	٢٦	١٨	٤	١,٠٣	٣,٤٥
		٪	١٢,٧	٤٣,٦	٢٣,٦	١٦,٤	٣,٦		
٦	لا يؤثر استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية على دور معلم العلوم الشرعية أو القيام بواجباته.	ك	٢٠	٣٠	٢٨	٢٦	٦	١,١٨	٣,٢٩
		٪	١٨,٢	٢٧,٣	٢٥,٥	٢٣,٦	٥,٥		
١٧	أتطلع إلى أن يكون استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية إجباري على جميع معلمي العلوم الشرعية.	ك	٢٢	٣٦	٦	٣٤	١٢	١,٣٦	٣,٢٠
		٪	٢٠,٠	٣٢,٧	٥,٥	٣٠,٩	١٠,٩		
٩	يعتبر استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية غير مكلفا.	ك	١٦	٢٢	٤٠	٣٠	٢	١,٠٥	٣,١٨
		٪	١٤,٥	٢٠,٠	٣٦,٤	٢٧,٣	١,٨		
١٦	استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية يساعد على توفير المال والجهد على معلم العلوم الشرعية.	ك	٤	٣٨	٤٠	٢٢	٦	٠,٩٥	٣,١١
		٪	٣,٦	٣٤,٥	٣٦,٤	٢٠,٠	٥,٥		
١٥	يؤدي استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية إلى الاستغناء عن كثير من معلمي العلوم الشرعية.	ك	٦	٨	٣٨	٣٤	٢٤	١,٠٨	٢,٤٤
		٪	٥,٥	٧,٣	٣٤,٥	٣٠,٩	٢١,٨		
١٣	يعتبر استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية مضيعة للوقت.	ك		١٠	٢٢	٤٤	٣٤	٠,٩٤	٢,٠٧
		٪		٩,١	٢٠,٠	٤٠,٠	٣٠,٩		

الحسابية ٤،٢٧ ، ٤،١٨ ، ٤،٠٥ ، ٤،٠٤ ، على التوالي ، جاءت في المرتبة الأولى وهي ما بين موافق إلى موافق بشدة.

وربما تشير هذه النتيجة على أن استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية يساعد على شد انتباه التلاميذ للدرس حيث جاءت هذه العبارة في المرتبة الأولى وبمتوسط حسابي قدره ٤،٢٧ ، ويرى المعلمين أن استخدام الحاسب الآلي يعتبر من الوسائل التعليمية الفعالة في التدريس ، بالإضافة إلى كونه يساعد المعلم على إعطاء التلميذ المعلومات والإجابات الصحيحة للدرس في وقت قصير وبسرعة مناسبة ، كما أنه يسهل عملية تدريس مواد العلوم الشرعية على المعلم. وتخالف هذه النتيجة ما توصلت إليه دراسة المناعي [٢١] من عدم وجود فروق في استخدام الحاسب كمعين أو وسيلة في العملية التعليمية. ولعل ذلك يفسر بأن الاستعانة بالحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية يعتبر من الوسائل التعليمية الفعالة في التدريس. وتشير هذه النتيجة إلى موافقة أفراد عينة الدراسة على أهمية استخدام الحاسب الآلي في التدريس. وهذا يدل على اتجاه مرتفع لدى المعلمين نحو استخدام الحاسوب في تدريس مواد العلوم الشرعية كما يتبين من موافقتهم القوية حول هذه العبارات.

أما العبارات ذوات الأرقام ٥ ، ٣ ، ١٢ ، ١١ ، ١٠ ، ١٨ ، ٤ ، ٧ ، ٦ ، ١٧ ، ٩ ، ١٦ ، مرتبة حسب درجة المتوسط الحسابي وحسب مدى أهميتها ، فقد تراوحت ما بين متوسط ثلاث إلى أقل من أربعة ، وتعتبر هذه النتيجة موافقة من وجهة نظر معلمي العلوم الشرعية على أن استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية يساعد على زيادة تحصيل التلاميذ من المادة الدراسية ويحسن من قدرات معلم العلوم الشرعية ومهاراته ، بالإضافة إلى أنه يساعد على إنتاج وسائل تعليمية متنوعة.

وأما العبارة رقم ١٣ ، والتي تحمل في مضمونها أن استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية يعتبر مضيعة للوقت، فَيَرى ٧٠٪ من أفراد العينة العكس من ذلك، إذ يرون أن استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية لا يعتبر مضيعة للوقت كما هو واضح من إجاباتهم، وهذا يؤكد على أن المعلمين يرون أهمية استخدام الحاسب في التدريس وأنه لا يعتبر مضيعة للوقت ولا يؤدي إلى الاستغناء عن كثير من معلمي العلوم الشرعية. وتخالف هذه النتيجة ما ذهب إلية Vermette, Orr & Hall [٣٨] حيث أشارا إلى أن التعليم باستخدام الحاسب يعتبر مضيعة للوقت.

وقد تحصل هذا المحور على متوسط حسابي (٣,٥٦) ككل، وتعكس هذه النتيجة الاتجاه الإيجابي لإفراد العينة على أهمية استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية والذي يتضح من خلال درجات المتوسط لكل فقرة من فقرات المحور والتي جاءت أعلى من الدرجة الحيادية وهي ثلاث. كما أنها تؤكد على أن استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية يساعد على شد انتباه التلاميذ للدرس وتزويدهم بالمعلومات في وقت قصير بالإضافة إلى كونه يسهل عملية التدريس على المعلم.

وتتفق هذه النتيجة مع دراسة كل من أبو جابر والبداينة [١] ودراسة الخطيب [٥] والمناعي [٢١] و لال [١٧] من حيث وجود اتجاهات إيجابية لدى المعلمين نحو استخدام الحاسب الآلي في التعليم. بينما تختلف هذه النتيجة مع دراسة دويدي [٧]، التي أشارت إلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تحصيل التلاميذ، إلا أنها تتفق معها حيث أشارت إلى وجود فروق في تنمية قدرة التفكير الإبداعي لدى التلاميذ.

وقد يرى الباحث أن من أهم الأسباب وراء هذه النتيجة هي :

١- ربما يسهل استخدام الحاسب على المعلمين عملية التدريس.

٢- ربما وجدوا تجاوباً وتفاعلاً من التلاميذ أكثر من الطرق التقليدية وأن استخدام الحاسب يكون أكثر تشويقاً.

٣- ربما جعل عملية الضبط لعناصر الدرس وأساليب التقويم أكثر منها في الطرق التقليدية.

السؤال الثاني:

ما مدى توافر أجهزة الحاسب الآلي المستخدمة في تدريس مواد العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية؟

وللإجابة على هذا السؤال تم استخراج التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل عبارة من العبارات الموجودة في المحور الثاني المتعلق بآراء معلمي العلوم الشرعية في مدى توافر أجهزة الحاسب الآلي المستخدمة في تدريس مواد العلوم الشرعية في المدارس الثانوية وذلك لبيان مدى أهمية كل عبارة لدى معلمي العلوم الشرعية في المدارس الثانوية، كما هو موضح في الجدول (٩)٠ الذي يعرض إجابات المعلمين مرتبة حسب درجة المتوسط الحسابي.

ويتضح من جدول رقم (٩) أن المتوسط الحسابي لإجابات معلمي العلوم الشرعية نحو مدى توافر أجهزة الحاسب الآلي المستخدمة في تدريس مواد العلوم الشرعية في المدارس الثانوية كانت ما بين متوسط (٣.٣١ إلى ٣.٠٢) وذلك للعبارات رقم ٢٢، ٢٥، ١٩، مرتبة حسب درجة المتوسط، وكانت هذه العبارات تشير إلى أن إدارة المدرسة توجد المشرف المتخصص للإشراف على أجهزة الحاسب الآلي في المدرسة وان إدارة المدرسة تحصل على أجهزة الحاسب الآلي من مصادر متنوعة، كما أن إدارة المدرسة توفر معامل أجهزة حاسب آلي مجهزة وكافية لتدريس مواد العلوم الشرعية.

الجدول رقم (٩). آراء معلمي العلوم الشرعية نحو توافر أجهزة الحاسب في تدريس مواد العلوم الشرعية

رقم العبارة	العبارة	التكرار والنسبة	موافق بشدة	موافق	غير متأكد	غير موافق	غير موافق بشدة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي
٢٢	تحرص إدارة المدرسة على إيجاد مشرف متخصص للإشراف على معامل الحاسب الآلي.	ك	٢٠	٢٦	٤٠	١٦	٨	١,١٥	٣,٣١
		٪	١٨,٢	٢٣,٦	٣٦,٤	١٤,٥	٧,٣		
٢٥	تحصل إدارة المدرسة على أجهزة الحاسب الآلي من مصادر متنوعة.	ك	١٢	٣٠	٥٠	٦	١٢	١,٠٨	٣,٢٢
		٪	١٠,٩	٢٧,٣	٤٥,٥	٥,٥	١٠,٩		
١٩	توفر إدارة المدرسة معامل أجهزة حاسب آلي مجهزة وكافية لتدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٠	٤٠	١٦	٣٠	١٤	١,٢٣	٣,٠٢
		٪	٩,١	٣٦,٤	١٤,٥	٢٧,٣	١٢,٧		
٢٣	توفر إدارة التعليم والمدرسة ميزانية كافية للحصول على أجهزة حاسب آلي تستعمل في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٤	٢٢	٤٠	١٤	٢٠	١,٢٦	٢,٩٦
		٪	١٢,٧	٢٠,٠	٣٦,٤	١٢,٧	١٨,٢		
٢٤	تتعاون إدارة المدرسة مع شركات خاصة لإدارة معامل الحاسب الآلي.	ك	١٠	٢٨	٣٢	٢٠	٢٠	١,٢٤	٢,٨٩
		٪	٩,١	٢٥,٥	٢٩,١	١٨,٢	١٨,٢		
٢١	توفر إدارة المدرسة كل ما يتعلق بالحاسب الآلي من برامج وكتب إرشادية ليسهل على معلم العلوم الشرعية استخدامه في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٢	٢٦	٢٢	٣٤	١٦	١,٢٣	٢,٨٥
		٪	١٠,٩	٢٣,٦	٢٠,٠	٣٠,٩	١٤,٥		
٢٠	تتوفر في المدرسة العديد من برامج الحاسب الآلي الخاصة بمواد العلوم الشرعية التي يمكن استخدامها في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	٦	٢٢	٣٦	٣٢	١٤	١,٠٨	٢,٧٦
		٪	٥,٥	٢٠,٠	٣٢,٧	٢٩,١	١٢,٧		

ولعل هذه النتيجة تدل على أن أجهزة الحاسب الآلي تتوفر في المدارس بنسبة ضئيلة، إذ أن النسبة الكلية للمعلمين الذين أشاروا بموافقتهم على وجود معامل أجهزة حاسب آلي مجهزة وكافية لتدريس مواد العلوم الشرعية كانت ٤٥,٥٪ وكانت موزعة ما بين أفراد العينة الذين كانت إجاباتهم موافق بشدة بنسبة٩٪، والذين كانت إجاباتهم موافق بنسبة ٣٦,٤٪. بينما الذين أفادوا بعد توفر مثل هذه المعامل كانت نسبتهم الكلية ٥٤,٥٪ وتوزعت ما بين أفراد العينة الذين كانت إجاباتهم غير موافق بنسبة ٢٧,٣٪ وبين الذين كانت إجاباتهم غير موافق بشدة بنسبة ١٢,٧٪ وبين أفراد العينة الذين كانت إجاباتهم غير متأكد بنسبة ١٤,٥٪.

وينطبق هذا القول أيضاً على العبارتين رقم ٢٣ و ٢٤ حيث كان متوسط إجابات المعلمين لهما بين متوسط (٢,٩٦ و ٢,٨٩) وتشيرا إلى أن إدارة التعليم والمدرسة توفران ميزانية كافية للحصول على أجهزة حاسب آلي تستعمل في تدريس مواد العلوم الشرعية. بينما تظهر نتيجة التحليل العكس من ذلك حيث إن معلمي العلوم الشرعية يرون أن إدارة المدرسة لا توفر كل ما يتعلق بالحاسب الآلي من برامج وكتب إرشادية ليسهل على معلم العلوم الشرعية استخدامه في تدريس مواد العلوم الشرعية. كما أنه لا تتوفر في المدرسة برامج الحاسب الآلي الخاصة بمواد العلوم الشرعية. ويوضح ذلك نتيجة التحليل الإحصائي للعبارة رقم ٢١ وبمتوسط (٢,٨٥) والعبارة رقم ٢٠ وبمتوسط (٢,٧٦) وكما يتضح أيضاً من النسب المئوية لهذه الفقرات في الجدول أعلاه.

ومن هنا يمكن القول أن المدارس الثانوية التي أجريت عليها هذه الدراسة لا تتوفر فيها أجهزة حاسب آلي بدرجة كافية لاستخدامها في تدريس مواد العلوم الشرعية، ويدعم هذا القول استجابات المعلمين ودرجة المتوسط الحسابي الكلية لهذا المحور حيث كانت (٣,٠٠). ولعل هذه النتيجة تكون أحد الأسباب التي وراء عدم تمكن معلمي العلوم الشرعية من استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

ولإلقاء الضوء أكثر على هذه النتائج نجد أنها تساير بعض الآراء التي أشارت بأن أساسيات استخدام الحاسب في التدريس لم تطبق كما يراد لها مثل لال [١٧]، كما أن هذه النتيجة تتفق مع دراسة العقيلي [١١] التي تشير إلى أن متوسط عدد الأجهزة في كثير من المدارس يبلغ ١٧ جهازاً وأن بعض هذه الأجهزة غير حديثة، بالإضافة إلى عدم توفر البرامج التعليمية بحيث تناسب المناهج الدراسية.

وبناءً على ما سبق يمكن القول أن المدارس الثانوية بوضعها الحالي غير قادرة على استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية لأسباب منها:

أ) عدم توفر أجهزة حاسب آلي في المدارس بما يكفي لاستخدامها في التدريس.

ب) عدم توفر كل ما يتعلق بالحاسب الآلي من برامج وكتب إرشادية مناسبة من قبل إدارة المدرسة.

السؤال الثالث:

ما الصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب الآلي حسب أراء معلمي العلوم الشرعية في تدريس مواد العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية؟

وللإجابة على هذا السؤال تم استخراج التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل عبارة من العبارات الموجودة في المحور الثالث المتعلق بآراء معلمي العلوم الشرعية للصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب في تدريس مواد العلوم الشرعية وذلك لبيان مدى أهمية كل عبارة لدى معلمي العلوم الشرعية في المدارس الثانوية، كما هو موضح في الجدول (١٠). الذي يعرض إجابات المعلمين مرتبة حسب درجة المتوسط الحسابي.

الجدول رقم (١٠). آراء معلمي العلوم الشرعية نحو معوقات استخدام الحاسب في تدريس العلوم الشرعية

رقم العبارة	العبارة	التكرار والنسبة	موافق بشدة	موافق	غير متأكد	غير موافق	غير موافق بشدة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي
٣٢	عدم توفر الميزانيات الخاصة لشراء أجهزة حاسب آلي تحد من استخدامه في تدريس مواد العلوم الشرعية .	ك	٣٤	٥٠	١٨	٦	٢	٠.٩٣	٣.٩٨
		٪	٣٠.٩	٤٥.٥	١٦.٤	٥.٥	١.٨		
٢٨	لم يتم تدريب معلمي العلوم الشرعية على استخدام الحاسب الآلي وإنتاج الوسائط المتعددة في تدريس مواد العلوم الشرعية أثناء دراستهم الجامعية أو الكليات التي تخرجوا منها.	ك	٣٦	٤٤	١٤	١٤	٢	١.١	٣.٨٩
		٪	٣٢.٧	٤٠.٠	١٢.٧	١٢.٧	١.٨		
٣٣	عدم توفر أجهزة حاسب آلي حديثة في المدرسة تتماشى مع البرمجيات المتوفرة في الأسواق.	ك	٢٦	٥٢	٢٤	٢	٦	٠.٩٩	٣.٨٢
		٪	٢٣.٦	٤٧.٣	٢١.٨	١.٨	٥.٥		
٣١	عدم وجود الخبرة الكافية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية لدى معظم معلمي العلوم الشرعية.	ك	١٤	٦٠	٣٠	٤	٢	٠.٨٠	٣.٧٣
		٪	١٢.٧	٥٤.٥	٢٧.٣	٣.٦	١.٨		
٣٤	عدم اهتمام المدرسة بتوفير أجهزة الحاسب الآلي أو صيانتها يقف حاجزا دون استخدامه في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	٢٢	٥٠	٢٠	١٤	٤	١.٠٥	٣.٦٥
		٪	٢٠.٠	٤٥.٥	١٨.٢	١٢.٧	٣.٦		
٢٧	زيادة العبء التدريسي لمعلم العلوم الشرعية يحول دون استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	٢٢	٥٤	١٢	١٦	٦	١.١٢	٣.٦٤
		٪	٢٠.٠	٤٩.١	١٠.٩	١٤.٥	٥.٥		
٣٦	عدم تشجيع إدارة المدرسة معلمي العلوم الشرعية لحضور دورات تدريبية لاستخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٨	٤٠	٢٦	٢٤	٢	١.٠٦	٣.٤٤
		٪	١٦.٤	٣٦.٤	٢٣.٦	٢١.٨	١.٨		

تابع الجدول رقم (١٠).

رقم العبارة	العبارة	التكرار والنسبة	موافق بشدة	موافق	غير متأكد	غير موافق	غير موافق بشدة	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي
٢٦	كثرة عدد الطلبة تحول دون استخدام معلم العلوم الشرعية للحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٤	٤٨	٢٤	١٦	٨	١,١١	٣,٤٠
		٪	١٢,٧	٤٣,٦	٢١,٨	١٤,٥	٧,٣		
٢٩	يعتقد معظم معلمي العلوم الشرعية أن استخدام الحاسب الآلي يقلل من دورهم في العملية التعليمية.	ك	١٢	٣٠	٣٢	٢٦	١٠	١,١٥	٣,٠٧
		٪	١٠,٩	٢٧,٣	٢٩,١	٢٣,٦	٩,٠		
٣٠	يتصور بعض معلمي العلوم الشرعية أن استخدام الحاسب الآلي فيه إهدار لوقت المعلم والتلميذ.	ك	٢	٤٢	٣٠	٢٨	٨	١,٠٠	٣,٠٢
		٪	١,٨	٣٨,٢	٢٧,٣	٢٥,٥	٧,٣		
٣٥	لا تؤيد غالبية المجتمع في المملكة استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٠	١٢	٤٦	٣٦	٦	١,٠٠	٢,٨٥
		٪	٩,١	١٠,٩	٤١,٨	٣٢,٧	٥,٥		

الجدول رقم (١٠) يوضح إجابات المعلمين للصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب في تدريس مواد العلوم الشرعية، كما يبين الجدول المتوسطات الحسابية لإجابات المعلمين للفقرات الخاصة بالصعوبات التي تواجههم في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، حيث تراوحت المتوسطات الحسابية بين ٣,٩٨ إلى ٢,٨٥ ولعل هذه النتيجة تشير إلى وجود معوقات تواجه معلمي العلوم الشرعية بالمرحلة الثانوية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس العلوم الشرعية.

ولإلقاء الضوء أكثر على هذه الصعوبات، تبين النتائج أن أكثر الصعوبات التي تواجه معلمي العلوم الشرعية كانت عدم توفر الميزانيات الخاصة لشراء أجهزة حاسب آلي، وبالتالي تحد من استخدامه في تدريس مواد العلوم الشرعية حيث بلغ المتوسط الحسابي لها ٣,٩٨. ويتفق غالبية أفراد الدراسة على هذه النتيجة إذ أن إجاباتهم تشير إلى توافق فيما بينهم إلى حد كبير. كما أن عدم توفر أجهزة حاسب آلي حديثة في المدرسة تتماشى مع البرمجيات المتوفرة في الأسواق تعتبر من إحدى المعوقات التي يراها معلمي العلوم الشرعية نحو استخدامهم للحاسب الآلي في تدريس العلوم الشرعية حيث كان متوسط إجاباتهم ٣,٨٩، وكذلك فإن عدم وجود الخبرة الكافية لاستخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية لدى معظم معلمي العلوم الشرعية وعدم اهتمام المدرسة بتوفير أجهزة الحاسب الآلي وصيانتها يقف حاجزا دون استخدامه في تدريس مواد العلوم الشرعية.

وتشير النتائج الإحصائية المتحصل عليها إلى أن زيادة العبء التدريسي لمعلم العلوم الشرعية يحول دون استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، وتعتبر هذه من المعوقات التي لها دور كبير والتي تواجه معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب، حيث يتفق المعلمون على أن زيادة العبء التدريسي يقف حاجزا وراء استخدامهم للحاسب الآلي في التدريس.

ويرى معلمي العلوم الشرعية أن استخدام الحاسب الآلي لا يقلل من دورهم في العملية التعليمية بنسبة ٦١,٧٪ من أفراد العينة، بينما يرى ٦٠٪ من أفراد العينة أن استخدام الحاسب الآلي ليس فيه إهدار لوقت المعلم والتلميذ، وبالمقابل فان ٨٠٪ من أفراد العينة يرون أن غالبية المجتمع في المملكة تؤيد استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية. ولعل ذلك يفسر بأن الاستعانة بالتقنيات التعليمية لا يقلل من دور

المعلمين في عملية التعليم. علاوة على ذلك، ربما تؤكد نتيجة هذه الدراسة إن على وزارة التربية والتعليم القيام بدعم المدارس بأجهزة حاسب آلي متطورة ومتماشية مع البرمجيات المتطورة في الأسواق والتفكير في إعداد برامج حاسب آلي لمواد العلوم الشرعية بالتعاون مع المؤسسات المختلفة لإنتاج برامج الحاسب الآلي التعليمية.

وتساير نتائج هذه الدراسة ما توصل إليه الداؤد [٦]، والمحيسن [١٨]، ودراسة العجلوني [٩]، ودراسة المغيرة [١٩] ودراسة العقيلي [١١] حيث أشاروا إلى بعض الصعوبات التي تقف عائقاً أمام المعلمين في استخدام الحاسب الآلي في العملية التعليمية.

السؤال الرابع:

ما مستوى ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية؟

وللإجابة على هذا السؤال تم استخراج التكرارات والنسب المئوية والمتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لكل عبارة من العبارات الموجودة في المحور الثالث المتعلق بآراء معلمي العلوم الشرعية لمستوى ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب في تدريس مواد العلوم الشرعية وذلك لبيان مدى أهمية كل عبارة لدى معلمي العلوم الشرعية في المدارس الثانوية، كما هو موضح في الجدول رقم (١١). الذي يعرض إجابات المعلمين مرتبة حسب درجة المتوسط الحسابي.

يلاحظ من الجدول رقم (١١) أن متوسطات إجابات معلمي العلوم الشرعية لهذا المحور تراوحت ما بين ٣.٨٣ إلى ٣.٥١، ويتبين من هذه النتيجة بصورة أولية إلى أن ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية جيدة إلى حد ما، حيث إن اغلب المعلمين يستخدمون الحاسب الآلي في الأعمال الشخصية في المنزل وبمتوسط حسابي قدره ٣.٨٥.

الجدول رقم (١١). آراء معلمي العلوم الشرعية نحو ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي

رقم العبارة	العبارة	التكرار والنسبة	موافق بشدة	موافق	غير متأكد	غير موافق	غير موافق بشدة	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري
٣٧	التحقت بعدد من الدوارات الخاصة باستخدام الحاسب الآلي بصفة عامة.	ك	٢٦	٣٨	٨	٢٨	١٠	١,٣٣	٣,٣٨
		٪	٢٣,٦	٣٤,٥	٧,٣	٢٥,٥	٩,١		
٣٨	استخدم الحاسب الآلي في الأعمال الشخصية في المنزل.	ك	٢٦	٦٠	١٠	١٠	٤	١,٠٠	٣,٨٥
		٪	٢٣,٦	٥٤,٥	٩,١	٩,١	٣,٦		
٣٩	قمت بدراسة أكثر من مقرر عن استخدام الحاسب الآلي في التدريس أثناء دراستي الجامعية.	ك	١٤	٣٠	٨	٤٢	١٦	١,٣٢	٢,٨٥
		٪	١٢,٧	٢٧,٣	٧,٣	٣٨,٢	١٤,٥		
٤٠	لم يسبق لي أن استخدمت الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٦	٣٢	٦	٤٠	١٦	١,٣٥	٢,٩٣
		٪	١٤,٥	٢٩,١	٥,٥	٣٦,٤	١٤,٥		
٤١	لدى القدرة على إنتاج بعض الوسائط التعليمية في الحاسب الآلي واستخدام بعض برامج الرسوم وإنتاج الشفافيات.	ك	١٠	٣٨	٢٢	٣٦	٤	١,٠٩	٣,١٣
		٪	٩,١	٣٤,٥	٢٠,٠	٣٢,٧	٣,٦		
٤٢	لم يتسن لي أن التحقت بدورات تدريبية على استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٤	٤٢		٣٦	١٨	١,٣٨	٢,٩٨
		٪	١٢,٧	٣٨,٢		٣٢,٧	١٦,٤		
٤٣	لا توجد لدى معلمي العلوم الشرعية الثقافة الحاسوبية الكافية التي تحفزهم على استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.	ك	١٢	٥٤	٢٦	١٤	٤	٠,٩٧	٣,٥١
		٪	١٠,٩	٤٩,١	٢٣,٦	١٢,٧	٣,٦		

وتشير النتائج إلى أن أكثر من ٥٤٪ من أفراد عينة الدراسة قد التحق بدوارات في استخدام الحاسب الآلي على حسابهم الخاص بصفة عامة وبنسبة ٣,٨٣. وتعتبر هذه النسب جيدة، باستثناء ما يتعلق بالدورات التدريبية المتعلقة باستخدام الحاسب الآلي في تدريس العلوم الشرعية حيث أشار ٥٦ معلماً وبمتوسط حسابي قدره ٢,٩٨، بعدم التحاقهم بدورات تدريبية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية. كما تشير النتائج أيضا إلى أن اغلب أفراد العينية لم يدرسوا أكثر من مقرر في استخدام الحاسب الآلي في التدريس أثناء دراستهم الجامعية وبمتوسط حسابي قدره ٢,٨٥. ومن ناحية أخرى، تشير النتائج إلى أن متوسط الذين لم يسبق لهم استخدم الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية هو ٢,٩٣.

ويري الباحث أنه بالرغم من أن النتائج تشير إلى أن معلمي العلوم الشرعية لديهم ثقافة حاسوبية جيدة، إلا أنهم بحاجة إلى دورات تدريبية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية بالذات حتى يتم تدعيم خبراتهم بدرجة كافية.

وتنسجم هذه النتيجة مع ما توصلت إليه دراسة الداود [٦]، والعقيلي [١١]، والمحيسن [١٨] حيث أشاروا إلى نقص التدريب المتاح في كيفية استخدام تكنولوجيا التعليم وعدم توافر المعلومات عن البرامج التعليمية المتاحة. ولعل هذا يفسر بضرورة إيجاد الدورات التدريبية المتخصصة اللازمة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية للمعلمين وذلك لحاجتهم إلى مثل هذه الدورات التي تزيد من مهاراتهم الحاسوبية.

السؤال الخامس:

ما آراء معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في جميع محاور الدراسة؟

الجدول رقم (١٢). آراء معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في جميع المحاور.

المحور	المتوسط	الانحراف
استخدام الحاسب الآلي	٣٫٥٦	٠٫٤٠
توافر أجهزة الحاسب الآلي	٣٫٠٠	٠٫٩١
الصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب	٣٫٥٠	٠٫٤٦
ثقافة معلمي العلوم الشرعية	٣٫٢٣	٠٫٧٠
جميع المحاور	٣٫٤٠	٠٫٢٩

يحاول هذا السؤال معرفة آراء معلمي العلوم الشرعية بالمرحلة الثانوية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس العلوم الشرعية في جميع محاور الدراسة. وتشير النتائج الذي يعرضها الجدول رقم (١٢) إلى المتوسطات الحسابية لكل محور من محور الدراسة، حيث بلغ متوسط محور استخدام الحاسب الآلي في تدريس العلوم الشرعية ٣٫٥٦ بينما بلغ متوسط توفر أجهزة الحاسب الآلي ٣٫٠٠ وتشير النتائج إلى أن متوسط الصعوبات التي تواجه معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي بلغ ٣٫٥ بينما متوسط معرفتهم باستخدام الحاسب الآلي بلغ ٣٫٢٣ وكان المتوسط الحسابي لجميع المحاور ٣٫٤٠.

وبقراءة سريعة على نتائج هذه الدراسة نجد أن آراء معلمي العلوم الشرعية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية كانت ايجابية بالرغم من عدم توفر الأجهزة اللازمة لاستخدامها في تدريس مواد الشرعية. ومن ناحية أخرى، فهم يؤكدون على وجود عدد من الصعوبات التي تواجههم وتحد من استخدامهم للحاسب الآلي في التدريس، وبالمقابل فان ثقافتهم الحاسوبية تعتبر جيدة بصفة عامة وقد يشير هذا إلى نتيجة ايجابية إذ أن المتوسط الحسابي العام لجميع المحاور بلغ ٣٫٤٠.

علاوة على ذلك فإن ما اتفق عليه أفراد العينة لعله جاء منسجما مع توصلت إليه دراسة العجلوني [٩] ودراسة الداؤد [٦] ودراسة الخطيب [٥] ودراسة العقيلي [١١] والذين أشاروا إلى وجود اتجاهات ايجابية لدى المعلمين نحو استخدام الحاسب الآلي في التدريس كما أنهم اتفقوا مع هذه الدراسة في وجود بعض الصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب الآلي في العملية التعليمية.

الإجابة على فرض الدراسة الأول

والقائـــل: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٥٪ بين متوسط درجات معلمي العلوم الشرعية الحاصلين على دورات تدريبية في الحاسب الآلي وبين متوسط درجات المعلمين غير الحاصلين على دورات تدريبية فيما يتعلق بمحور ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية وفي جميع محاور الدراسة.

ولاختبار هذا الفرض تم استخدام اختبار (ت)، (T-Test) لمعرفة ما إذا كان هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية فيما يتعلق بمحور ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية وفي جميع محاور الدراسة. الجدول رقم (١٣) يبين الفروق بين متوسط درجات المعلمين الحاصلين على دورات تدريبية في الحاسب وبين متوسط درجات المعلمين غير الحاصلين على دورات تدريبية في الحاسب الآلي.

للإجابة على هذا السؤال تم استخدام اختبار (ت)، ويتضح من الجدول رقم (١٣) إن قيمة (ت) دالة عند مستوى (٠,٠٠٠١) مما يشير إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المعلمين الذين لديهم دورات تدريبية في الحاسب الآلي والذين لا يوجد

لديهم دورات تدريبية في الحاسب الآلي، لصالح المعلمين الذين لديهم دورات تدريبية في الحاسب الآلي. حيث كان المتوسط الحسابي للحاصلين على دورات تدريبية ٣.٤٦ مقارنة مع ٢.٩٦ للذين ليس لديهم دورات تدريبية في الحاسب الآلي على المحور المتعلق بثقافة معلمي العلوم الشرعية في الحاسب الآلي وفي جميع محاور الدراسة.

الجدول رقم (١٣). الفروق بين متوسط درجات المعلمين الحاصلين على دورات تدريبية وغير الحاصلين.

المحور	الدورات	العدد	*المتوسط الحسابي*	الانحراف المعياري	قيمة ت	مستوى الدلالة
ثقافة معلمي العلوم الشرعية	لا	٥٠	٢.٩٦	٠.٨٢	٣.٨٦	داله
	نعم	٦٠	٣.٤٦	٠.٤٧		
جميع المحاور	لا	٥٠	٣.٣٤	٠.٢٨	٢.١٤٦	داله
	نعم	٦٠	٣.٤٦	٠.٢٩		

ولعل هذه النتيجة تشير إلى مدى تأثير الدورات التدريبية على استخدام معلمي العلوم الشرعية للحاسب الآلي في تدريسهم لمواد العلوم الشرعية وعلى ثقافتهم في الحاسب الآلي. وتؤكد هذه النتيجة رأي الباحث القائل بحاجة معلمي العلوم الشرعية إلى دورات تدريبية وورش عمل في استخدام الحاسب الآلي في التدريس حتى يتم تدعيم خبراتهم بدرجة كافية وتشجيعهم على استخدامه.

الإجابة على فرض الدراسة الثاني

القائل: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٥٪ بين متوسط درجات معلمي العلوم الشرعية الحاصلين على أكثر من دورة تدريبية في استخدام الحاسب الآلي

وبين متوسط درجات المعلمين الحاصلين على دورة تدريبية واحدة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

ولاختبار هذا الفرض تم استخدام تحليل التباين لمعرفة ما إذا كان هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية فيما يتعلق بعدد دورات الحاسب الآلي التي حصلوا عليها وما إذا كان لعدد دورات الحاسب الآلي التي حصلوا عليها تأثير في استخدامهم للحاسب الآلي في التدريس في جميع محاور الدراسة، الجدول التالي رقم (١٤) يبين نتيجة التحليل الإحصائي ومدى دلالة الفروق إحصائيا.

الجدول رقم (١٤). تحليل التباين للكشف عن الفروق بين معلمي العلوم الشرعية وعدد الدورات.

المحور	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	ف	الدلالة
استخدام الحاسب الآلي	بين المجموعات	١،١٠٢	٥	٠،٢٢٠	١،٣٩٧	غير داله
	داخل المجموعات	١٦،٤٠٩	١٠٤	٠،١٥٨		
توافر أجهزة الحاسب الآلي	بين المجموعات	٩،٣٧١	٥	١،٨٧٤	٢،٣٩٦	٠،٠٤٢
	داخل المجموعات	٨١،٣٦٣	١٠٤	٠،٧٨٢		
الصعوبات التي تحد من استخدام الحاسب	بين المجموعات	٢،٦٧٩	٥	٠،٥٣٦	٢،٧٧٤	٠،٠٢٢
	داخل المجموعات	٢٠،٠٩٣	١٠٤	٠،١٩٣		
ثقافة معلمي العلوم الشرعية	بين المجموعات	١٠،٩٠٦	٥	٢،١٨١	٥،٣٤٧	٠،٠٠٠
	داخل المجموعات	٤٢،٤٢٩	١٠٤	٠،٣٠٥		
جميع المحاور	بين المجموعات	١،٥٢٤	٥	٠،٠٧٣	٤،١٦٩	٠،٠٠٢
	داخل المجموعات	٧،٦٠٥	١٠٤			

◆ The mean difference is significant at the .05 level

يتضح من الجدول رقم (١٤) أن قيمة (ف) دالة إحصائياً عند مستوي ٠.٠٠٠١ ، وتوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي العلوم الشرعية فيما يتعلق بثقافة المعلمين في استخدام الحاسب الآلي ومتغير عدد الدورات التدريبية الحاصلين عليها، وبناء على ذلك يوجد تأثير لمتغير عدد الدورات التدريبية على استخدام معلمي العلوم الشرعية للحاسب الآلي في التدريس على جميع محاور الدراسة، وللكشف عن اتجاه الفروق، تم استخدام أحد اختبارات المقارنات البعدية وهو اختبار شيفيه الذي أوضح أن اتجاه الفروق كان لصالح الحاصلين على دورات تدريبية تمثلت في دورة واحدة وثلاث دورات ضد الغير حاصلين على هذه الدورات. بينما لا تظهر نتائج الدراسة أي فروق ذات دلالة إحصائية فيما يتعلق بالمحور الأول للدراسة.

ولعل هذه النتيجة تبرز اهتمام المعلمين بالحاسب الآلي ورغبتهم في الحصول على أكثر من دورة تدريبية في الحاسب، ومن هنا نجد الفروق بين الحاصلين على دورات في الحاسب وبين غير الحاصلين على دورات تدريبية في الحاسب الآلي. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة العقيلي [١١] التي أشارت إلى تشجيع الدورات التدريبية.

الإجابة على فرض الدراسة الثالث

القائل: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٥٪ بين متوسط درجات معلمي العلوم الشرعية فيما يتعلق بمتغير العمر على ثقافة معلمي العلوم الشرعية وجميع محاور الدراسة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

ولاختبار هذا الفرض تم استخدام تحليل التباين لمعرفة ما إذا كان هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية فيما يتعلق بمتغير العمر على ثقافة معلمي العلوم الشرعية وجميع محاور الدراسة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس

مواد العلوم الشرعية، الجدول التالي رقم (١٥) يبين نتيجة التحليل الإحصائي ومدى دلالة الفروق إحصائيا.

الجدول رقم (١٥). الفروق بين متوسط الدرجات فيما يتعلق بمتغير العمر على ثقافة المعلمين وجميع المحاور .

المحور	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	ف	الدلالة
ثقافة معلمي العلوم الشرعية	بين المجموعات	٢٥,٦٧٩	٦	٤,٢٨٠	١٥,٩٣	٠,٠٠٠ داله
	داخل المجموعات	٢٧,٦٥٧	١٠٣	٠,٢٦٩		
جميع المحاور	بين المجموعات	١,٩٧٩	٦	٠,٣٣٠	٤,٧٥٢	٠,٠٠٠ داله
	داخل المجموعات	٧,١٤٩	١٠٣	٠,٠٦٩		

يتضح من الجدول رقم (١٥) أن قيمة (ف) دالة إحصائياً عند مستوي ٠,٠٠٠١، وتوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي العلوم الشرعية فيما يتعلق بمتغير العمر على ثقافة معلمي العلوم الشرعية وجميع محاور الدراسة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية. ولمعرفة اتجاه الفروق تم استخدام أحد اختبارات المقارنات البعديه وهو اختبار شيفيه فكانت النتائج تشير إلى أن الفروق كانت بين الذين أعمارهم بين الفئات الأقل من ٢٥ سنة والفئات الواقعة ما بين ٢٥ سنة إلى ٣٠ سنة ضد بقية الفئات العمرية والذين هم اكبر من ٣١ سنة فما فوق، أي انه توجد فروق ذات دلالة إحصائية بين متغير العمر ومحوري الدراسة وهما ثقافة معلمي العلوم الشرعية وجميع محاور الدراسة مما يدل على تأثير متغير العمر على استخدام معلمي العلوم الشرعية للحاسب

الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية. فمن لهم سنوات طويلة يحتاجون إلى إعادة تأهيل وتدريب أثناء الخدمة.

الإجابة على فرض الدراسة الرابع

القائل: لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى ٥٪ بين متوسط درجات معلمي العلوم الشرعية فيما يتعلق بمتغير الخبرة على ثقافة معلمي العلوم الشرعية وجميع محاور الدراسة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

ولاختبار هذا الفرض تم استخدام تحليل التباين لمعرفة ما إذا كان هناك فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية فيما يتعلق بمتغير الخبرة على ثقافة معلمي العلوم الشرعية وجميع محاور الدراسة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية ، الجدول التالي رقم (١٦) يبين نتيجة التحليل الإحصائي ومدى دلالة الفروق إحصائياً.

الجدول رقم (١٦). الفروق بين المعلمين فيما يتعلق بمتغير الخبرة على ثقافة المعلمين وجميع محاور الدراسة.

المحور	مصدر التباين	مجموع المربعات	درجة الحرية	متوسط المربعات	ف	الدلالة
ثقافة معلمي العلوم الشرعية	بين المجموعات	١٢.٦٥١	٣	٤.٢١٧	١٠.٩٨٧	٠.٠٠١ داله
	داخل المجموعات	٤٠.٦٨٥	١٠٦	٠.٣٨٤		
جميع المحاور	بين المجموعات	٠.٧٦٢	٣	٠.٢٥٤	٣.٢١٦	داله
	داخل المجموعات	٨.٣٦٧	١٠٦	٠.٠٧٩		

يتضح من الجدول رقم (١٦) أن قيمة (ف) دالة إحصائياً عند مستوي ٠.٠٠٠١، وتوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين معلمي العلوم الشرعية فيما يتعلق بمتغير الخبرة على ثقافة معلمي العلوم الشرعية وجميع محاور الدراسة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية. ولمعرفة اتجاه الفروق تم استخدام أحد اختبارات المقارنات البعديه وهو اختبار شيفيه، فكانت النتائج تشير إلى أن الفروق كانت بين اللذين خبرتهم من سنة إلى خمس سنوات ومن ست سنوات إلى عشر سنوات وبين الذين خبرتهم أكثر من ١٥ سنة لصالح الذين خبرتهم من سنة إلى خمس سنوات ومن ست سنوات إلى عشر سنوات، أي أنه توجد فروق ذات دلالة إحصائية لصالح المعلمين الأصغر سناً والأحدث في العملية التعليمية من الذين لديهم خبرة أكثر من ١٥ سنة أو المعلمين القدامى، وهذا يدل على مدى حماس المعلمين الشباب لاستخدام الحاسب الآلي في التدريس، كما تؤكد هذه النتيجة فرضية الدراسة السابقة رقم ثلاثة، حيث أشارت النتيجة إلى وجود تأثير لمتغير العمر على ثقافة معلمي العلوم الشرعية لاستخدام الحاسب الآلي وأن الفروق كانت لصالح المعلمين ذو الفئات العمرية الأقل من ٣٠ سنة وهم فئة الشباب، ومن هنا يمكن القول بأن هناك تأثير لمتغير الخبرة على درجة استخدام معلمي العلوم الشرعية للحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة أبو جابر والبداينة [١]، حيث أشارا إلى تأثير عامل الخبرة في الاتجاه على استخدام الحاسب الآلي.

خلاصة النتائج

١- أشارت نتائج الدراسة إلى أن آراء معلمي العلوم الشرعية نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية تراوحت بين متوسط (٤.٢٧ إلى ٢.٠٧)، وهذا

يدل على اتجاه مرتفع لدى المعلمين نحو استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية.

٢- دلت نتائج الدراسة على ضعف توفر أجهزة الحاسب الآلي في المدارس كما أشارت بذلك إجابات المعلمين حيث يرون أن إدارة المدرسة لا توفر كل ما يتعلق بالحاسب الآلي من برامج وكتب إرشادية ليسهل على معلم العلوم الشرعية استخدامه في تدريس مواد العلوم الشرعية.

٣- أشارت نتائج الدراسة إلى أن عدم توفر الميزانيات الخاصة لشراء أجهزة حاسب آلي كانت من أكثر الصعوبات التي تواجه معلمي العلوم الشرعية لاستخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية وأن هناك توافق فيما بينهم إلى حد كبير، ومن الصعوبات التي أشارت إليها الدراسة عدم وجود الخبرة الكافية وزيادة العبء التدريسي لمعلم العلوم الشرعية يحول دون استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية لدى معظم معلمي العلوم الشرعية.

٤- بينت نتائج الدراسة إلى أن ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدام الحاسب الآلي جيدة، حيث إن اغلب المعلمين يستخدمون الحاسب الآلي في الأعمال الشخصية في المنزل وأنهم قد التحقوا بدورات خاصة في استخدام الحاسب الآلي إلا أنهم بحاجة إلى دورات تدريبية متخصصة في استخدام الحاسب الآلي في تدرس مواد العلوم الشرعية.

٥- أشارت نتائج الدراسة إلى وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين المعلمين الذين لديهم دورات في الحاسب الآلي والذين لا يوجد لديهم دورات في الحاسب الآلي، لصالح المعلمين الذين لديهم دورات في الحاسب الآلي.

٦- أشارت نتائج الدراسة إلى أن هناك تأثير لعدد دورات الحاسب الآلي التي حصل عليها المعلمين في استخدامهم للحاسب الآلي في التدريس.

٧- أوضحت نتائج الدراسة إلى وجود تأثير لمتغير العمر على ثقافة معلمي العلوم الشرعية في استخدامهم للحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية في المرحلة الثانوية.

٨- أكدت نتائج الدراسة على أن المعلمين الأصغر سناً والأحدث في العملية التعليمية لديهم الرغبة الأكيدة لاستخدام الحاسب في التدريس أكثر من الذين لديهم خبرة أكثر من ١٥ سنة أو المعلمين القدامى كما أكدت ذلك نتيجة فرضية الدراسة رقم ثلاثة حيث أشارت إلى أن الفروق كانت لصالح المعلمين ذوي الفئات العمرية الأقل من ٣٠ سنة وهم فئة الشباب.

التوصيات

١-توفير أجهزة حاسب آلي بما يتناسب مع البرمجيات الموجودة للمادة الدراسية، حيث أشارت نتائج الدراسة إلى ضعف توفر أجهزة الحاسب الآلي في المدارس.

٢-تشجيع المعلمين على الالتحاق بالدورات التدريبية لاستخدام الحاسب الآلي في التدريس، حيث أظهرت نتائج الدراسة إلى وجود فروق بين المعلمين الذين لديهم دورات تدريبية والذين ليس لديهم دورات تدريبية.

٣-إيجاد دورات متخصصة في استخدام الحاسب الآلي في تدريس مواد العلوم الشرعية، حيث أشار معظم المعلمين إلى أنهم بحاجة إلى دورات تدريبية متخصصة في استخدام الحاسب الآلي في تدرس مواد العلوم الشرعية.

٤-توفير ميزانيات مخصصة لشراء أجهزة حاسب آلي لكي تدعم العملية التعليمية كما أشارت بذلك نتائج الدراسة.

٥-العمل على توفير البرامج التعليمية لمواد العلوم الشرعية.

٦-العمل على زيادة المقررات الدراسية المتعلقة بالحاسب الآلي واستخدامه في التدريس في المؤسسات التعليمية التي تعد المعلمين، حيث أشارت النتائج إلى أن اغلب المعلمين لم يدرسوا سوى مقرر واحد في استخدام الحاسب الآلي أثناء فترة دراستهم.

المراجـــــــــع

[١] أبو جابر، ماجد، والبداينه، ذياب، *"اتجاهات الطلبة نحو استخدام الحاسوب"*، دراسة مقارنة، *رسالة الخليج العربي*، عدد٤٦، (١٩٩٣م)، ص١٣٣- ١٦١.

[٢] بن احمد، محمد، *"الحاسب والتربية"*، *المجلة العربية*، *المنظمة العربية للثقافة والعلوم*، مجلد ٧، عدد١، مارس (١٩٨٧م)، ص ٨- ١٨.

[٣] الحبشي، فوزي احمد، *"اتجاه المعلمين نحو استخدام الحاسوب في العملية التعليمية"*، *مجلة كلية التربية بالزقازيق*، مجلد٥، عدد١٢ (١٩٩٠م)، ص ٣٤٧- ٣٨٦.

[٤] حسني، ياسر علي حسن، *"الحاسوب ومستقبلة في الصراع الحضاري"*، *المجلة العربية للتربية*، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المجلد السادس، ع١، مارس (١٩٨٦م)، ت/ ١٩٨٦/٠٦/٠٠٧، ص ٨- ٣٦.

[٥] الخطيب، لطفي محمد، *"اتجاهات المعلمين في محافظة اربد نحو تكنولوجيا التعليم"*، *مجلة جامعة الملك سعود، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية*، م١٤ (٢) (١٤٢٢هـ)، ص ٥٢٣- ٥٥٠.

[٦] الداؤد، عبدالمحسن سعد، *"إمكانية التوسع في استخدام تقنيات التعليم في الجامعات السعودية كما يراها أعضاء هيئة التدريس"*، *مجلة رسالة الخليج العربي*، ع٣٣، السنة ١٠، الرياض، (١٩٩٩م) ص١٧٣- ١٨٦.

[٧] دويدي، علي بن محمد ، *"أثر استخدم ألعاب الحاسب الآلي وبرابجه التعليمية في التحصيل ونمو التفكير الإبداعي لدى تلاميذ الصف الأول الابتدائي في مقرر القراءة والكتابة بالمدينة المنورة"*، *رسالة الخليج العربي*، ع٩٢، (٢٠٠٤م)، ص ص ٨٠- ١١٨.

[٨] طوالبه، محمد عبد الرحمن، "*معرفة درجة الرضا عن العمل لدى معلمي الحاسوب في المدارس الحكومية الأردنية*"، *مجلة مركز البحوث التربوية*، جامعة قطر، عدد ١٨ يوليو، السنة ٩ (٢٠٠٠م)، ص٨٦- ٥٩.

[٩] العجلوني، خالد، "*استخدام الحاسوبي في تدريس مادة الرياضيات لطلبة المرحلة الثانوية في مدارس مدينة عمّان*"، *مجلة دراسات. العلوم التربوية*، مجلد ٢٨، العدد ١، آذار عمادة البحث العلمي، الجامعة الأردنية، الأردن، (٢٠٠١م). ص ص ٨٥- ١٠١.

[١٠] العسيري، عبد الوهاب احمد، "*برنامج حاسوبي مقترح في موضوع أحوال الورثة في الميراث من مقرر الفقه للصف الثاني ثانوي (شرعي) بالمملكة العربية السعودية*"، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الملك سعود، الرياض، (١٤٢٥هـ).

[١١] العقيلي، عبد العزيز محمد، "*واقع الحاسب الآلي في المدارس الثانوية العامة في المملكة العربية السعودية من وجهة نظر دورة مدراء الدبلوم في كلية التربية*"، *مجلة جامعة الملك سعود، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية* (٢)، م١٤، (١٤٢٢هـ)، ص٤٧٧- ٥٢١.

[١٢] الفار، إبراهيم عبد الوكيل، *استخدام الحاسوب في التعليم*، ط٢، عمان، الأردن، *دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع*، (٢٠٠٢م).

[١٣] القلا، عصام، "*واقع استخدام الحاسوب في التعليم بالوطن العربي*"، *المجلة العربية للتربية*، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، المجلد السادس، العدد الأول، (١٩٨٦م)، ص ٨٢- ٩٩.

[١٤] القلا، فخر الدين، ١٩٨٦م، "*استخدام الحاسوب في التعليم: مادة ووسيلة*"، *المجلة العربية للتربية*، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، م٦، ع١، (١٩٨٦م)، ص ٣٧- ٥٦.

[١٥] كمال، مروان، ونوفل نبيل، "*التعليم في عصر الكمبيوتر*"، *المجلة العربية للتربية*، مجلد١١، عدد١، (١٩٩١م)، ص٢٦- ٣١.

[١٦] لال، زكريا والجندي، علياء عبدالله، *مقدمة في الاتصال وتكنولوجيا التعليم*، الرياض، شركة العبيكان للطباعة والنشر، (١٩٩٩م).

[١٧] لال، زكريا يحي، *"الاتجاه نحو استخدام الحاسب في العملية التربوية، دراسة استطلاعية على طلاب المدارس الثانوية بمنطقة الإحساء في السعودية"*، *مجلة كلية التربية*، جامعة المنصورة، ع٢٦، سبتمبر (١٩٩٤م)، ص٣٣٧- ٣٥٤.

[١٨] المحيسن، إبراهيم عبد الله، *"تعليم المعلوماتية في التعليم العام في المملكة العربية السعودية: أين نحن الآن؟ وأين يجب أن نتجه؟ نظرة دولية مقارنة"*، *مجلة جامعة الملك سعود، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية* (٢)، الرياض، جامعة الملك سعود، م١٥، (١٤٢٣هـ)، ص ٥٨٩- ٦٣٨.

[١٩] المغيرة، عبد الله عثمان، *"دور الحاسب في تدريس الرياضيات"*، *مركز البحوث التربوية، كلية التربية*، جامعة الملك سعود، الرياض، (١٤١١هـ).

[٢٠] المناعي، عبدالله بن سالم، الكفايات العلمية لمعلم الحاسوب بمراحل التعليم العام، *حولية كلية التربية*، جامعة قطر، السنة السادسة عشر، العدد السادس عشر، ٢٠٠٠م.

[٢١] المناعي، عبدالله، *"اتجاهات عينة من طلبة وطالبات كلية التربية نحو الكمبيوتر في التعليم"*، *مجلة مركز البحوث التربوية*، جامعة قطر، (١، ١) (١٩٩٢م)، ص ٥٧- ٨٨.

[٢٢] المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، *"تطبيقات الحاسوب التربوية"*، *ندوة التطبيقات التربوية للمعلومات والحاسوب*، وقائع الندوة التي نظمتها الأيسيسكو بالتعاون مع كلية علوم التربية بالرباط ٥-٩ يناير، ايسيسكو-الرباط، (١٩٨٧م)، ص ص٣١- ٣٨.

[٢٣] النجدي، احمد عبد الرحمن وآخرون، *تدريس العلوم في العالم المعاصر*، المدخل في تدريس العلوم، ط٢، القاهرة، مصر، *دار الفكر العربي*، (٢٠٠٢م).

[٢٤] الهدلق، عبد الله عبد العزيز، *"مدى معرفة معلمي و معلمات العلوم بدولة الكويت بمهارات الحاسوب وبرمجياته وكثافة استخدامهم له في التدريس"*، *مجلة جامعة الملك سعود، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية* (٢)، الرياض، جامعة الملك سعود، م١٥، (١٤٢٣هـ)، ص٦٣٩ - ٧٠٩.

[٢٥] وزارة التربية والتعليم، *"وثيقة منهج العلوم الشرعية في التعليم الأساسي"*، غير منشورة، *الإدارة العامة للمناهج*، الرياض، المملكة العربية السعودية، (١٤٢٣ هـ).

[٢٦] وزارة التربية والتعليم، *الإدارة العامة للإشراف التربوي*، دليل المعلم، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، (١٤٠٨هـ).

[٢٧] وزارة التربية والتعليم، *مركز المعلومات الإحصائية والتوثيق التربوي*، التطوير التربوي، "أربعون عاماً من عمر التعليم في وزارة المعارف" سمات وملامح، ١٣٧٣ - ١٤١٣هـ، الرياض، (١٤١٤هـ).

[28] Amoth, Julianne E, "Single-Gender Classes And Computer-Assisted Instruction: A Study of the Computer Attitudes Of Middle School Girls" Doctor of Education Dissertation, Capella University, Minnesota, United States, December,(2005) 123P.

[29] Baker R. and T. Hale., "Technology in the Classroom, from Theory to Practice". *Education Review*. (1997), 32 (5), Pp. 42 – 48.

[30] Burns P. & Bozeman, Oct. "Computer Assisted Instruction and Mathematics Achievement is there a Relationship", *Educational Technology*. (1991), Pp.32-39.

[31] Dicey, E. & Kherloplain, R., June, "A Survey of Teachers of Mathematics, Science and Computers on the Use of Computers in Grades 5-9 Classrooms", *Educational Technology*, (1987), Pp. 10-14.

[32] Donhardt, G.L. "Microcomputers in Education: Elements of a Computes-Based Curriculum", *Educational Technology*. XXIV, 4, April,, (1984), Pp. 30-33.

[33] Kinzie, M. B. & Swllivan, H. J. "Continuing Motivation, Learner Control and CAL".*Educational Technology, Research and Development*, 37, 2, (1989), Pp.5-14.

[34] Mageau, T. "Will the Superhighway Really Change Schools". *Electronic Learning*. (1994), 24-25.

[35] Michael, B. T. and V. Caroline, "Using Spreadsheets to Promote Algebraic Thinking". *Teaching Children Mathematics*, 4 (8), (1998), Pp. 470-478.

[36] Sax, L. *Why gender matters*. New York: Doubleday, (2005).

[37] Shields, M. & Behrman, R. Children and computer technology: Analysis and recommendations. *The Future of Children, 10* (2), 4. (2000) Retrieved September 1, 2005.

[38] Vermette, Orr & Hall, "Attitudes of Elementary School Teacher and Students Towards Using the Computer in the Classroom", (1986)

Identifying the Opinions of Islamic Study Teachers at Secondary Schools towards Using Computers in Teaching Islamic Study Subjects

Tawfiq Ibrahim Bedaiwi
Assistant Professor of Curriculum and Instruction, College of Education, King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia

Abstract. This study aimed to identify the opinions of Islamic study teachers at secondary schools towards using computers in teaching Islamic study subjects. These opinions were gathered to shed light on the extent of computer use, the programs that are available at markets, and to be able to profit from these computers in the teaching process of Islamic study subjects. This study had been applied on some Islamic study teachers at secondary schools in Riyadh. The means of the study was a questionnaire that had two sections. The first section was about general information about the teachers of Islamic study at secondary schools. The second section contained four aspects of the questionnaire. The first aspect concentrated on researches about the opinion of Islamic study teachers in using computers in teaching Islamic subjects. The second aspect dealt with the degree of availability of computer devices in teaching Islamic studies. The third aspect concentrated on the difficulties that limited the use of computers in teaching Islamic studies. The forth aspect dealt with the level of the teachers of Islamic studies knowledge in using computers in the teaching process.

The results have shown the agreement of the subjects of the study on the importance of using computers in teaching Islamic studies, and that the use of computers in teaching Islamic studies helps attract the student's attention to the lesson. Also, computers are considered to be an effective technique. The results also showed that computers are not available at schools as they should be. In return, this limits the use of computers in teaching and stands as a hindrance for the teachers in using it. Although the teachers had a good knowledge of computers, the results revealed that the teachers need specialized training courses for using the computers in teaching Islamic studies. In addition, the study pointed out the differences, which have been proved statistically, among those teachers who had training courses on using computers and those teachers who did not take a training course on how to use computers.

In conclusion, the study advised to supply computer devices that adjust to the programs related to the study subject. It also advised to encourage teachers to join training courses on how to use computers in teaching. In addition, the study advised to find specialized courses in using computers in teaching Islamic study subjects.

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ٢٨٧- ٣٧٧ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

مسائل الإمام أحمد في الحج رواية أبي بكر المروذي
القسم الثاني

عبدالرحمن بن علي بن سليمان الطريقي

أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود،

الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٤/٢٤هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/٨/١٩هـ)

ملخص البحث. الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد الأمين، وعلى آله وصحابته ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:

فهذا البحث يتناول مسائل من فقه الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ الأثري، في قسم من كتاب الحج، نقلها عنه أخص تلاميذه به، وأقربهم إليه أبو بكر، أحمد بن محمد المَرُّوْذي، وهذه المسائل التي شملها البحث جاءت في فصول خمسة هي :

الفصل الأول في الفدية، والفصل الثاني في صيد المحرم ونبات الحرم، والفصل الثالث في دخول مكة، والفصل الرابع في صفة الحج، والفصل الخامس في الهدي.

وهذه المسائل في الفصول السابقة تتبعت فيها رواية المَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ، ومن وافقه في نقلها عنه، أو خالفه إن وجد.

ولهذا البحث فائدة جليلة، وخدمة لفقه الإمام أحمد - رحمه الله -، ففيه إبراز فقهه الشخصي، وبيان لاجتهاد الإمام وتدرجه فيه، فيرجع عن فتواه إلى قول آخر لدليل يقتضيه، ولعل في هذا إشارة إلى سبب من أسباب تعدد الرواية عن الإمام أحمد - رحمه الله -.

مقدمـــــة

إن الحمد لله، نستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله[1]، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان، وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فمن المعلوم أن الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله – لم يصنف كتاباً في فقهه كما فعل بعض الأئمة، بل نهى عن تدوين فقهه الأثري، وشدَّد في نهيه.

قال ابن الجوزي: "كان الإمام أحمد – ﷺ – لا يرى وضع الكتب، وينهى أن يكتب عنه كلامه ومسائله، ولو رأى ذلك لكانت له تصانيف كثيرة..."[2].

ولكن الله قدَّر حفظ فقه الإمام، فقام تلاميذه بتدوين نصوصه وأقواله الفقهية بين مكثر ومقل، وأصبحت تعرف بمسائل الإمام أحمد، وتنسب إلى راويها، فيقال: مسائل صالح، أو مسائل عبدالله، أو مسائل المَرُّوْذِيّ.

قال الذَّهبي: "وقد دوَّن عنه كبار تلامذته مسائل وافرة في عدة مجلدات، كالمَرُّوْذِيّ والأثرم، وحرب، وابن هانئ، والكوسج، وأبي طالب..."[3].

---

(١) جزء من خطبة الحاجة كما في مسند الإمام أحمد، ٣٠٢/١.

(٢) مناقب الإمام أحمد بن حنبل، لابن الجوزي، ص١٩١ وما بعدها، وانظر: مسائل الإمام أحمد، لابن هانئ، تحقيق الشاويش، ١٦٤/٢-١٦٧، ومسائل أحمد، رواية ابنه عبدالله، تحقيق المهنا، ١٣٠٩/٣ وما بعدها، وإعلام الموقعين، لابن القيم، ٢٨/١.

(٣) سير أعلام النبلاء، ٣٣٠/١١.

وهذه المسائل هي الأصل الأصيل لمعرفة مذهب الإمام وفقهه المعتمد على الدليل، فهي فقه شخصي مباشر عن الإمام أحمد – رحمه الله –، وليس فقهاً اصطلاحياً، قد يكون بإيماء الإمام، أو بتخريج أصحابه على قوله، أو قياسهم واستنباطهم لمذهبه ونحو ذلك، ثم يقال عنه المذهب كذا.

قال الشيخ عبدالله بن جبرين: "ومن ذلك تعرف أن كثيراً من المسائل التي في مختصر الخرقي، لا يوجد عن أحمد نص صريح في حكمها، وإنما قاسها على المنقول عنه"[(٤)] ا.هـ.

وهذه المسائل هي الأساس الذي بنى عليه الأصحاب المذهب الحنبلي. وعبر هذه المسائل يعرف ما اختاره الإمام أحمد وما رجع عنه ونحو ذلك، وكان لها أثر في تعدد الرواية عن الإمام أحمد – رحمه الله – في المسألة الواحدة.

وتعدد الروايات عن الإمام أحمد – رحمه الله –، له فائدة وثمرة عامة وخاصة بمذهب أحمد، فالعامة: التنبيه على مدارك الأحكام، واختلاف القرائح والآراء، والترقي في رتبة الاجتهاد.

والخاصة : أن من بلغ درجة الاجتهاد يجوز له التصرف في الأقوال المنقولة عن الإمام أحمد، فيصحح ما أدى إليه اجتهاده، سواء وافق من قبله أو خالفهم، كما يفعل شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله –[(٥)].

ومن أعظم وأجل رواة هذه المسائل الفقهية، وأكثرهم رواية، أبوبكر المَرُّوْذِيّ، فقد كان الإمام أحمد يقرِّبه ويؤثره ويكرمه ويقدمه على جميع أصحابه، وكان موضع ثقته، فقد كان يبعث به في الحاجة، فيقول له : كل ما قلت على لساني فأنا قلته.

---

(٤) مقدمة تحقيقه شرح الزركشي على مختصر الخرقي، ٤٨/١، وانظر : كلام ابن حامد في كتابه : تهذيب الأجوبة، ص٣٦، ٢١٠، بتحقيق السامرائي.

(٥) انظر : شرح مختصر الروضة، للطوفي، تحقيق د. عبدالله التركي، ٦٢٦/٣-٦٢٨ .

وقد لازم الإمام أحمد - رحمه الله - حتى توفي، وهو الذي تولى إغماض عينيه وتغسيله[٦].

وقد ألَّف المَرُّوْذِيّ كتاباً في مسائل الإمام أحمد – رحمه الله - ، وردت تسميته ضمن الكتب التي ورد بها الخطيب البغدادي دمشق[٧]. حيث كان الخطيب يمتلك نسخة منه بعنوان: "مسائل أبي بكر المَرُّوْذِيّ لأحمد"، وهو مفقود لم تصل إليه أيدي الباحثين فيما أعلم.

لكن أبا بكر الخلال تلميذ أبي بكر المَرُّوْذِيّ، والخصيص به، قد حفظ ما عند أبي بكر المَرُّوْذِيّ وغيره من تلاميذ الإمام أحمد في مصنفاته، وأعظمها كتاب "الجامع" في الفقه[٨].

قال الذهبي: "وجمع أبو بكر الخلال سائر ما عند هؤلاء (يعني رواة المسائل عن أحمد) من أقوال أحمد، وفتاويه، وكلامه في العلل والرجال والسنة والفروع، حتى حصل عنده من ذلك ما لا يوصف كثرة..."[٩].

وقال الشيخ سليمان بن حمدان: "وقد روى المَرُّوْذِيّ عن الإمام مسائل كثيرة دوّن أكثرها أبو بكر الخلال في جامعه الكبير"[١٠].

ومن كتب أبي بكر الخلال – رحمه الله - أخذ الأصحاب وصنَّفوا في الفقه الحنبلي.

ومما تقدم تبرز أهمية مسائل المَرُّوْذِيّ الفقهية، لقربه وغزارة روايته وشمولها جل الأبواب الفقهية، فقد بلغ مجموع مسائله التي تم الوقوف عليها في مدونات المذهب الفقهية، ما

---

(٦) انظر: طبقات الحنابلة، ١/٥٦، وسير أعلام النبلاء، ١٣/١٧٣، ١٧٤.

(٧) انظر كتاب: "تسمية ما ورد به الخطيب البغدادي دمشق"، لمحمد بن أحمد المالكي الأندلسي، ضمن كتاب: "الخطيب البغدادي مؤرخ بغداد ومحدثها"، ليوسف العش، ص٩٩، ونشره أيضاً د/محمود الطحان في كتابه: "الحافظ الخطيب البغدادي وأثره في علوم الحديث" ص٢٨٢، وورد ذكر كتاب المَرُّوْذِيّ في ص٢٩٤.

(٨) انظر: سير أعلام النبلاء، ١٤/٢٩٧.

(٩) سير أعلام النبلاء، ١١/٣٣١.

(١٠) هداية الأريب الأمجد لمعرفة أصحاب الرواية عن أحمد، للشيخ سليمان بن حمدان، تحقيق بكر أبو زيد، ص٣٧.

يزيد عن ستين وخمسمائة مسألة، وهي جديرة بالبحث والعناية، ولم تجمع من قبل حسب علمي.

وكنت قدمت أطروحة الدكتوراه في مسائل الإمام أحمد في العبادات عدا الحج برواية أبي بكر المَرُّوْذِيّ، فأحببت المضي في تناول ما يتيسر من مسائله في الأبواب الفقهية مما لم يشمله موضوع الرسالة، فكان هذا البحث في مسائل الإمام أحمد في "الحج" راوية أبي بكر المَرُّوْذِيّ، وكان للمروذي منسك عن الإمام أحمد - رحمه الله - ذكره بعض علماء المذهب في مصنفاتهم[١١]، وهو مفقود أيضاً.

وقد جعلت خطة البحث مكونة من مقدمة وموضوع وخاتمة، فأما المقدمة ففي بيان أهمية الموضوع، وسبب البحث فيه، وبيان خطة البحث، والمنهج المتبع فيه، وأما الموضوع ففي خمسة فصول على النحو الآتي :

الفصل الأول : في الفدية.

الفصل الثاني : في صيد المحرم، ونبات الحرم.

الفصل الثالث : في دخول مكة.

الفصل الرابع : في صفة الحج.

الفصل الخامس : في الهدي.

وقد اكتفيت في بيان ما تقدم بالفصول دون ما يندرج تحتها من مباحث ومطالب وفروع ومسائل طلباً للاختصار، واكتفاء بما سيرد في البحث من تفصيل وبيان لما أجمل هنا.

وأما الخاتمة فبيّنت فيها أهم نتائج البحث.

---

(١١) ذكره ابن تيمية في كتابه : الردّ على الإخنائي، تحقيق الشيخ عبد الرحمن المعلمي، ص١٠٥، ١١٥، وذكره أيضاً ابن عبد الهادي (ت٧٤٤هـ) في : الصَّارم المنكي في الرَّد على السبكي، تعليق وتصحيح الشيخ إسماعيل الأنصاري، ص١٨١، ١٩١. وقد ذكره ابن مفلح، لكن جعله من رواية المَرُّوْذيّ عن الإمام أحمد، فقال : " قال أحمد في منسكه الذي كتبه للمَرُّوْذيّ ". الفروع، ١٥٩/٢.

وسرت في بحث مسائل "الحج" وفق المنهج المتبع في رسالة الدكتوراه في قسمها الثاني، ومختصر ذلك :

١ - أذكر رواية المَرُّوْذِيّ بنصها إن وجد النص، وإلا ذكرت ما أفاده الأصحاب من روايته.

٢ - أذكر من وافق المَرُّوْذِيّ في نقل المسألة عن الإمام أحمد من تلاميذه أصحاب المسائل ورواتها عنه إن وجد.

٣ - أذكر من خالف المَرُّوْذِيّ في نقل المسألة عن الإمام أحمد إن وجد.

وقد جعلت توثيق نصوص رواية المَرُّوْذِيّ ومن وافقه أو خالفه في الحاشية، فأحيل إلى مكانها في المصادر المعتمدة في المذهب الحنبلي.

وجعلت المسائل مباحث أو مطالب حسب ما يقتضيه المقام، وجعلت لكل مسألة عنواناً مستفاداً من رواية المَرُّوْذِيّ، أو موضوعها الذي تندرج تحته، كما أبين ما نص عليه أنه المذهب من تلك الروايات من كلام أئمة المذهب.

ورتبت مسائل هذا البحث وفق ترتيب ابن قدامة في كتابه "المقنع" مع شرحيه : "الشرح الكبير" و "الإنصاف"، والتي طبعت جميعاً في كتاب واحد يجمعها بتحقيق د. عبدالله التركي، ود.عبدالفتاح الحلو، وهي النسخة المعتمدة في الرجوع إلى هذه الكتب الثلاثة في هذا البحث، وهذا الترتيب لم أخالفه إلا لسبب يقتضيه، كما لو كانت المسألة غير واردة في هذه الكتب الثلاثة، فإني ألحقها في مكانها المناسب لها، أو كانت المسألة مما يناسب إلحاقها في غير الموطن الذي ذكر في تلك الكتب، إما بسبب فوات ذكرها في القسم الأول من الحج ونحو ذلك، وحرصت على جعل الكلام على الروايات، وموقف بعض الأصحاب منها، وتحرير ما يلزم في الحاشية غالباً، إلا ما رأيت مناسبة جعله مع الروايات مباشرة.

وقمت بترقيم المسائل ترقيماً عاماً يشملها جميعاً، وهو ترقيم لعناوين مسائل الـمَرُّوْذِيّ، وإلا فمسائل الـمَرُّوْذِيّ التي شملها البحث أكثر من ذلك.

ولم أترجم للأعلام الوارد ذكرهم في هذا القسم من الحج اكتفاء بالتراجم السابقة لهم فيما تقدم بحثه من مسائل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد.

وقد سبق هذا القسم الثاني من مسائل الحج، القسم الأول منه، وهو مقبول للنشر في مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ويقع في (١٣٥) ورقة، وقد حوى (٣٦) مسألة من مسائل الحج التي رواها الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد، وفي هذا القسم الثاني أتت بقية المسائل، وهي ما بقي من باب الفدية، حيث عثرت على مسألتين بعد الفراغ من القسم الأول، إلى باب الهدي، ومجموعها (٣٨) مسألة، ليصبح مجموع مسائل الإمام أحمد في الحج رواية أبي بكر الـمَرُّوْذِيّ التي وقفت عليها (٧٤) مسألة.

ولعل فيما تقدم من بيان يظهر معه الجهد الذي لم يقتصر على جمع الروايات فحسب، بل إن تتبع نصوص الموافق للـمَرُّوْذِيّ أو المخالف له من تلاميذ الإمام أحمد في كل مسألة، وتحرير ذلك يحتاج مع الجهد إلى مصادر تعين على تحقيق ذلك، وهو ما عز في كثير من الأحيان؛ لعدم وجود مسائل مطبوعة تفي بالمقصود إلا القليل منها، وهي خاصة برواتها غير شاملة لأرباب المسائل عن الإمام أحمد، ولذا كان الرجوع إلى مدونات الفقه الحنبلية المطبوعة هو الأساس الذي اعتمدت عليه بعد الله.

وفق الله الجميع للعلم النافع والعمل الصالح، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

الفصل الأول: الفديه: وفيـــه مبحثان:

(٣٧) المبحث الأول : صيام المتمتع أيام التَّشْريق إذا لم يصم قبل يوم التروية

ومن هذا المبحث وفيه مطالب هي :

المطلب الأول : ذكر رواية المَرُّوذِيّ.

نقل المَرُّوذِيّ عن الإمام أحمد قوله : "إذا لم يصم المتمتع قبل يوم التَّرْوية ، لم يصم أيام التشريق"[(١٢)] .

قال القاضي - بعد ذكره لها - : "فظاهر هذا المنع..."[(١٣)] .

ونقل أيضاً قوله : "أيام التَّشْريق[(١٤)] قد نهي عن صيامها"[(١٥)] [(١٦)] .

المطلب الثاني : ذكر من وافق المَرُّوذِيّ.

"نقل الفضل بن زياد عن أحمد أنه قال : كنت أذهب إلى هذا [يعني صوم المتمتع

---

(١٢) كتاب الروايتين، ١/٢٦٤، ٢٦٥.

(١٣) انظر :المرجع السابق،ولرواية المنع مختصر الخرقي، ص٤١، ٥٠، والإرشاد، خ الورقة : ٤٨، ط ١٤٩، وقال : "إنها الأظهر"، والجامع الصغير، ص٢٨٩، ورؤوس المسائل، للشريف، ٢/٤٥٩، والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٢/٥٧١، ورؤوس المسائل، للعكبري، ٢/٥٣٦، والهداية، ١/٨٦، والإفصاح، ١/٢٤٩، وقال : "إنها أظهر"، وشرح العبادات الخمس، ص٢١٣، ٢١٤، والمستوعب، ٣/٤٥٢ وما بعدها، ٤/٣٣٨، والكافي، ١/٣٦٤، والمغني، ٤/٤٢٦، والمقنع، ٧/٥٤٣، ٨/٣٩٤، والبلغة، ص١٣١، والمحرر، ١/٢٣١، والشرح الكبير، ٧/٥٤٤، والممتع، ٢/٢٨٥، ٣٨٤، وكتاب الصيام من شرح العمدة، ٢/٦٤٤، والفروع / ٣/١٢٩، وشرح الزركشي، ٢/٦٣٤، والمبدع، ٣/٥٦، والإنصاف، ٧/٥٤٤، وتصحيح الفروع، ٣/١٢٩، والتنقيح المشبع، ص، ١٠٣، ومغني ذوي الأفهام، ص٨٤، ودليل الطالب، ص٨٢.

(١٤) أيَّام التَّشْريق: "هي الحادي عشر، والثاني عشر، والثالث عشر من ذي الحجة، وسميت بذلك من تشْريق اللحم، وهو تقديده،؛ لأن لحوم الأضاحي تشرق فيها، أي تنشر في الشمس" ا.هـ من المطلع على أبواب المقنع، ص ١٠٨، ١٠٩، وانظر : المصباح المنير، ص ١٦٢، والدر النَّقي، ١/٢٨٠.

(١٥) كتاب الصيام من شرح العمدة، ٢/٦٤٣.

(١٦) قال ابن أبي موسى في الإرشاد، خ الورقة : ٤٨، ط ١٤٩: " ولا صوم أيام منى الثلاثة متطوعاً قولاً واحداً...". وقال ابن رجب في القواعد، ص١٣ : "صيام أيام التشريق، فلا يصح تطوعاً بحال، والخلاف في صحة صومها فرضاً مبني على أن النهي هل يشمل الفرض أم يختص بالتطوع ؟ ".
وقال المرداوي، في الإنصاف، ٧/٥٤٣ : "قوله : ولا يجوز صيام أيام التشريق. بلا نزاع...".

لأيـام التـشريق]، إلا أنـي رأيـت الأحاديـث عـن رسـول الله - ﷺ - أنهـا أيـام أكـل وشرب ...[17]" [18].

قال: القاضي "فظاهر هذا أنه رجع عن قوله بالجواز"[19].

وقال الزركشي[20]: "وفي جواز صومها [يعني أيام التشريق] روايتان: إحداهما: وهي التي رجع إليها أحمد أخيراً قال: كنت أذهب إليه - يعني عن صوم المتمتع لأيام التشريق - فأما اليوم فإني أهابه؛ لقـول النبي - ﷺ - : (هي أيام أكل وشرب)[21]".

المطلب الثالث: ذكر من خالف المَرُّوذِيّ، وفيه فرعان:

الفرع الأول: ذكر رواية جواز صيام أيام التشريق عن فرض[22].

---

(١٧) انظر: مسند الإمام أحمد، ١٧٤/١، ٧٥/٥، وصحيح مسلم، كتاب الصيام، باب تحريم صوم أيام التشريق، ص ٤٦٥.

(١٨) كتاب الروايتين ٢٦٥/١.

(١٩) كتاب الروايتين، ٢٦٥/١.

(٢٠) في شرحه على مختصر الخرقي، ٦٣٤/٢، وانظر: الإنصاف، ٥٤٥/٧.

(٢١) أخرجه مسلم في صحيحه، باب تحريم صوم أيام التشريق من كتاب الصيام ص ٤٦٥.

(٢٢) انظر: مختصر الخرقي، ص٤١، ٥٠، والإرشاد، خ الورقة: ٤٨، ط ١٤٩، والجامع الصغير، ص٢٨٩، ورؤوس المسائل، للشريف، ٤٥٩/٢، والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٥٧٢/٢، ورؤوس المسائل، للعكبري، ٥٣٦/٢، والهداية، ٨٦/١، والإفصاح، ٢٤٩/١، وشرح العبادات الخمس، ص٢١٣، ٢١٤، والمستوعب، ٤٥٣/٣، ٣٣٨/٤، والكافي، ٣٦٤/١، والمغني، ٤٢٦/٤، والمقنع، ٥٤٣/٧، والبلغة، ص١٣١، والمحرر، ٢٣١/١، والشرح الكبير، ٥٤٤/٧، والممتع، ٢٨٥/٢، وعقد الفرائد، ١٤٥/١، وكتاب الصيام من شرح العمدة، ٦٤٣/٢، ٦٤٤، والفروع، ١٢٩/٣، وشرح الزركشي، ٦٣٤/٢، والمبدع، ٥٦/٣، والإنصاف، ٥٤٤/٧، وتصحيح الفروع، ١٢٩/٣، والتنقيح المشبع، ص ٩٤، ١٠٣، ودليل الطالب، ص٩٠.

قال القاضي: "نقل حنبل، وإبراهيم[(٢٣)]: يصوم المتمتع أيام التشريق. ونقل عبدالله: إذا نذر صوم سنة، فصام أيام التشريق أرجو أن لا يكون به بأس. ولو أفطر وكفّر رجوت.

فظاهر هذا جواز صومها عن النّذر..."[(٢٤)].

الفرع الثاني: ذكر رواية جواز صوم أيام التَّشْريق عن دم متعة خاصة.

نقل الترمذي عن أحمد: يجوز صومها عن دم المتعة[(٢٥)] خاصة[(٢٦)].

---

(٢٣) لم أعرف المقصود به، والموجود في طبقات الحنابلة ممن اسمه إبراهيم من أصحاب أحمد كثير، والمكثر منهم قد بينته في رسالتي للدكتوراه (مسائل الإمام أحمد في العبادات الخمس عدا الحج برواية أبي بكر الـمَرُّوْذِيّ)، ص ٨١-٨٤.

(٢٤) كتاب الروايتين، ٢٦٥/١، ولم أقف على رواية عبدالله في مسائله المطبوعة، بعد البحث عنها في مظانها.
والقاضي بضمه لهذه الروايات جعلها مفيدة جواز صيامها عن فرض. وإلا فكل رواية لا تدل على العموم، فرواية حنبل وإبراهيم جاءتا في المتمتع خاصة، وهي رواية عن أحمد ستأتي قريباً.

(٢٥) الفروع، ١٢٩/٣، والإنصاف، ٥٤٤/٧.

(٢٦) خص ابن أبي موسى الخلاف بالصوم عن دم المتعة، كما في الإرشاد، خ الورقة: ٤٨، ط ١٤٩، فقال: "... ولا صوم أيام منى الثلاثة متطوعاً قولاً واحداً. وهل يصومها المتمتع العادم الهدي عن متعة أم لا؟ على روايتين، أظهرهما: لا يصومها". وانظر: شرح الزركشي، ٦٣٤/٢، والمبدع، ٥٧/٣، والإنصاف، ٥٤٤/٧.
وظاهر العمدة الجواز، ص١٥٨، مع العدة، وذكر ابن تيمية في شرحه للعمدة أنه اختيار الشيخ. انظر: كتاب الصيام من شرح العمدة، ٦٤٣/٢.
قال المرداوي في الإنصاف، ٥٤٥/٧: "وقدّم المصنّف في هذا الكتاب، في باب الفدية، أنها تصام عن دم المتعة إذا عدم. وجزم به في الإفادات، وصححه في الفائق... قال ابن مُنجّى في شرحه، في باب الفدية: هذا المذهب، وقدمه الشارح هناك، والنّاظم".
وفي تصحيح الفروع، ١٢٩/٣، جعل هذه الرواية هي الصّحيحة.
وانظر: المقنع ومعه الشرح الكبير، والإنصاف، ٣٩٤/٨، والممتع، ٣٨٤/٢، وعقد الفرائد، ١٦٨/١، والمبدع، ١٧٦/٣، والتنقيح المشبع، ص ٩٤، والتوضيح، ٤٦٠/١، والإقناع، ٣١٩/١، وزاد المستقنع، ص٣٤، ومعونة أولي النهى، ١٠١/٣، وشرح منتهى الإرادات، ٤٦١/١، وكشاف القناع، ٣٤٢/٢، ٤٥٤.

(٣٨) المبحث الثاني: الرجوع إلى الهدي إذا قدر عليه بعد انتقاله إلى الصيام وفيه مطلبان

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ [(٢٧)] عن الإمام أحمد قوله : "إذا لم يصم في الحج فليصم إذا رجع، ولا يرجع إلى الدم، وقد انتقل فرضه إلى الصيام." [(٢٨)]. قال المرداوي عن هذه الرواية: "وهي المذهب" [(٢٩)] .

المطلب الثاني : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ

نقل يعقوب [(٣٠)] عن الإمام أحمد ما يدل على أنه يلزمه أن ينتقل إلى الهدي. [(٣١)]

---

(٢٧) المغني، ٣٦٧/٥، والشرح الكبير، ٤٠١/٨، والمبدع، ١٧٨/٣.

(٢٨) انظر : الهداية، ٩٠/١ ؛ والمستوعب، ٣٤٠/٤؛ والمغني، ٣٦٧/٥، والهادي، ص ٦٠؛ والكافي، ٣٩٩/١؛ والمقنع، ٤٠١/٨؛ والمحرر، ٢٣٥/١؛ والشرح الكبير، ٤٠١/٨، والممتع، ٣٨٦/٢، والفروع، ٣٢٧/٣، وشرح الزركشي، ٣١٢/٣، والقواعد، ص ٢١؛ وغاية المطلب، ص ٤٧٧؛ والمبدع، ١٧٨/٣؛ والإنصاف، ٤٠١/٨؛ وتصحيح الفروع، ٣٢٧/٣، والتنقيح المشبع، ص ١٠٣؛ والتوضيح، ٥٠١/٢؛ والإقناع، ٣٧٠/١، وكشاف القناع، ٤٥٤/٢، وشرح منتهى الإرادات، ٣٦/٢.

(٢٩) الإنصاف، ٤٠١/٨، وتصحيح الفروع، ٣٢٧/٣.

(٣٠) المبدع، ١٧٨/٣. وقد جاء في المغني، ٣٦٧/٥: "قال يعقوب : سألت أحمد عن المتمتع إذا لم يصم قبل يوم النحر؟ قال : عليه هديان، يبعث بهما إلى مكة.
أوجب عليه الهدي الأصلي، وهَدْياً لتأخيره الصوم عن وقته؛ لأنه قدر على المُبْدَل قبل شروعه في البدل، فلزمه الانتقال إليه، كالمتيمم إذا وجد الماء". وانظر : الشرح الكبير، ٤٠٢/٨.
ويعقوب المذكور في الرواية اسم لعدد من الرواة عن الإمام أحمد، لكن يظهر لي أن المراد به هو يعقوب بن إسحاق بن بختان، لكثرة روايته عن أحمد، وهو جار لأبي عبدالله، وصديقه كما ذكر ذلك الخلال. (طبقات الحنابلة، ٤١٥/١). ويحتمل أن يكون يعقوب بن العباس الهاشمي؛ لكونه ممن وصف بكثرة مسائله عن الإمام أحمد، لكن الأول أرجح عندي والله أعلم. (طبقات الحنابلة ٤١٦/١، والإنصاف ٤١٧/٣٠).

(٣١) انظر: الهداية، ٩٠/١؛ والمستوعب، ٣٤٠/٤، والمغني، ٣٦٧/٥؛ والهادي، ص ٦٠، والكافي، ٣٩٩/١ ؛ والمقنع، ٤٠١/٨، والمحرر، ٢٣٥/١؛ والشرح الكبير، ٤٠١/٨، والممتع، ٣٨٦/٢، وعقد الفرائد، ١٦٨/١؛ والفروع، ٣٢٧/٣؛ وشرح الزركشي، ٣١٢/٣؛ والقواعد، ص ٢١؛ وغاية المطلب، ص ٤٧٧؛ والمبدع، ١٧٨/٣؛ والإنصاف، ٤٠٢/٨، وتصحيح الفروع، ٣٢٧/٣. =

الفصل الثاني : صَـيْد المحْرِم، ونبات الحرم

وفيـه ثلاثة مباحث :

(٣٩) المبحث الأول :أكل المحرم ما اصطاده الحلال من أجله

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ [٣٢] عن الإمام أحمد : "أنه إذا صيد الصيد من أجل المحرم لم يأكله". [٣٣]

= تنبيـــــه :
مبنى الخلاف : هل الاعتبار في الكفارات بحال الوجوب، أو بأغلظ الأحوال؟ فيه روايتان. الإنصاف، ٤٠٢/٨، وانظر : شرح الزركشي، ٣١٢/٣، والقواعد، ص ٢١، وتصحيح الفروع، ٣٢٧/٣.

(٣٢) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٩٣٠/٣.

(٣٣) انظر : مختصر الخرقي، ص ٤٥؛ والإرشاد، خ الورقة : ٥٧/أ ؛ ط ١٧٠، وكتاب الحج من التعليق الكبير، ٩٢٩/٣؛ والجامع الصغير، ص ٣٧٩؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥٤٥/٢، ورؤوس المسائل، للعكبري، ٦٤٧/٢؛ والهداية، ٩٤/١؛ والإفصاح، ٢٩٢/١؛ والتحقيق، ١٣٩/٢؛ والمستوعب، ١٠٣/٤، ١٠٤، وشرح العبادات الخمس، ص ٢٢٥ ؛ والمغني، ١٣٥/٥ وما بعدها؛ والكافي، ٤٠٩/١؛ والهادي، ص ٦٢، والمقنع، ٢٨٥/٨؛ والبلغة، ص ١٤٧ ؛ والمحرر، ٢٤٠/١؛ والمذهب الأحمد، ص ٦٥؛ والشرح الكبير، ٢٨٥/٨؛ والممتع، ٣٦٠/٢، وعقد الفرائد، ١٦٣/١؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ١٦٢/٣؛ والفروع، ٤١٢/٣؛ وشرح الزركشي، ١٢٥/٣؛ والمبدع، ١٥٢/٣؛ والإنصاف، ٢٨٦/٨ وما بعدها؛ والتنقيح المشبع، ص ١٠١؛ والتوضيح، ٤٩٣/٢؛ والإقناع، ٣٦١/١؛ وشرح منتهى الإرادات، ٢٦/٢.

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل أبوطـــالب[٣٤] ، وابن منصور[٣٥] ، وحنبـــل[٣٦] ، وعبـــدالله[٣٧] ، وصالح[٣٨] ، ومهنا[٣٩] عنه مثل رواية الـمَرُّوْذِيّ.

قال ابن تيمية : "... نص على هذا في رواية الجماعة[٤٠] ، فقال : إذا صيد الصيد من أجله لم يأكله المحرم، ولا بأس أن يأكل من الصيد إذا لم يصد من أجله إذا صاده الحلال"[٤١] .

(٣٤) ونصها : "نقل أبوطالب عنه، فقال : إذا اصطادوه له لم يأكله...". كتاب الحج من التعليق الكبير، ٩٢٩/٣.

(٣٥) ونصها : "قلت : لحم الصيد؟ قال : لا بأس به للمحرم إلا ما أريد به الرجل إذا صيد من أجله...". مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق الكوسج، ٥٥٧/١، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٩٣٠/٣.

(٣٦) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٩٣٠/٣.

(٣٧) في مسائله، ٧٠٩/٢ ونصها : "سمعت أبي يقول : إذا صيد الصيد من أجله لا يأكله المحرم؛ لأنه من أجله، ويأكله غيره...". وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٩٢٩/٣.

(٣٨) في مسائله، ٢٠٤/١ ونصها : "قلت ما تقول في محرم أكل صيداً اصطاده حلال؟ قال : إذا لم يصد من أجله فلا بأس".
وفي ١٥٥/٢ من مسائله قال : "ما تقول في أكل الصيد للمحرم؟ قال : إذا كان يصاد له لم يأكله، وإذا صيد لغيره فلا بأس أن يأكله المحرم إذا صيد في الحل وذبح في الحل".

(٣٩) انظر : الفروع، ٤١٣/٣.

(٤٠) رواه الجماعة : مصطلح عند الحنابلة، وضعه أبو بكر الخلال للدلالة على كثرة الناقلين للمسألة عن الإمام أحمد – رحمه الله – من غير تحديد بعدد مقدر أو بذوات معينة. انظر : مصطلح رواه الجماعة عند الحنابلة، للباحث، نشر في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، ج ٢ من المجلد ١٤ العدد ٢٣ في شوال / ١٤٢٢هـ، ص ٦٩٧.

(٤١) كتاب الحج من شرح العمدة، ١٦٢/٣؛ وانظر : الفروع، ٤١٢/٣؛ والمبدع، ١٥٢/٣؛ والإنصاف، ٢٨٧/٨.

وقال المرداوي : "ويحرم عليه ما صيد لأجله. على الصحيح من المذهب. نقله الجماعة عن الإمام أحمد، وعليه الأصحاب..."[(٤٢)].

(٤٠) المبحث الثاني : حكم قطع ما زرعه الآدمي في الحرم

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ذكر رواية المَرُّوْذِيّ

نقل المَرُّوْذِيّ[(٤٣)] عن الإمام أحمد، وقد سئل عن الريحان والبقول في الحرم؟ فقال : "ما زرعته أنت فلا بأس، وما نبت فلا"[(٤٤)].

المطلب الثاني : ذكر من وافق المَرُّوْذِيّ

نقل أبوطالب[(٤٥)]، وابن هانئ[(٤٦)] عنه نحو رواية المَرُّوْذِيّ الآنفة.

وقال الكوسج : "قلت : ما يرخص من شجر الحرم ومن نبتها أن يقلع؟ قال : كل ما زرع على مائك، والشجر البالي الميت الساقط"[(٤٧)].

---

(٤٢) الإنصاف، ٨/٢٨٦، ٢٨٧.

(٤٣) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٣/١٠١٨، والفروع، ٣/٤٧٥، والمبدع، ٣/٢٠٤، والإنصاف، ٩/٥٠.

(٤٤) والهداية، ١/٩٨، والإفصاح، ١/٢٩٤، والمستوعب، ٤/١٨٩؛ والمغني، ٥/١٨٥ وما بعدها؛ والكافي، ١/، والمقنع، ٩/٤٨؛ والهادي، ص ٦٤ ، والبلغة، ص ٢٤٨، والمحرر، ١/٢٤٢، والمذهب الأحمد، ص ٧٣ ، والشرح الكبير، ٩/٤٨؛ والممتع، ٢/٤١٥، وعقد الفرائد ١/١٧٢؛ والمنور، ص ٢٢٩، والفروع، ٣/٤٧٥، وشرح الزركشي، ٣/١٦٠؛ والمبدع، ٣/٢٠٤ ، والإنصاف، ٩/٤٩ وما بعدها؛ والتنقيح المشبع، ص ١٠٥، ١٠٦، ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٣ ، والتوضيح، ٢/٥٠٩؛ والإقناع، ١/٣٧٦؛ وشرح منتهى الإرادات، ٢/٤٥، والروض مع حاشية ابن قاسم، ٤/٧٧، ٧٨.

(٤٥) انظر كتاب الحج من التعليق الكبير، ٣/١٠١٨، والفروع، ٣/٤٧٥، والمبدع، ٣/٢٠٤، والإنصاف، ٩/٥٠.

(٤٦) في مسائله، ١/١٥٨، وهي مثل رواية المَرُّوْذِيّ الآنفة. وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٣/١٠١٨، والفروع، ٣/٤٧٥، والإنصاف، ٩/٥٠.

(٤٧) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق الكوسج، ١/٥٧٣، ٥٧٤.

قال المرداوي: " ما زرعه الآدمي من البقول، والزرع، والرياحين لا يحرم أخذه، ولا جزاء فيه، بلا نزاع. ولا جزاء أيضاً فيما زرعه الآدمي من الشجر على الصحيح من المذهب..." [(٤٨)] .

(٤١) المبحث الثالث : فدية قطع الشجرة الكبيرة،

وفيه مطالب:

المطلب الأول : ذكر رواية المَرُّوْذِيّ

نقل المَرُّوْذِيّ [(٤٩)] عن الإمام أحمد قوله : "في الشجرة العظيمة إذا قطعت بقرة" [(٥٠)] .

المطلب الثاني : ذكر من وافق المَرُّوْذِيّ

نقل الجماعة [(٥١)] منهم : أبوطالب [(٥٢)] ، وابن هانئ [(٥٣)] عن الإمام أحمد

---

(٤٨) الإنصاف، ٤٩/٩، ٥٠؛ وقال ابن المنذر في الإجماع، ص ٥٧؛ "وأجمعوا على إباحة كل ما ينبته الناس في الحرم من البقول، والزروع، والرياحين وغيرها" ا.هـ.

(٤٩) كتاب الحج من التعليق الكبير، ١٠٢١/٣.

(٥٠) انظر : الإرشاد، خ الورقة ٥٧/ب ؛ ط ١٧١، والجامع الصغير، ص ٣٨٢؛ وكتاب الحج من التعليق الكبير، ١٠٢١/٣؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥٥٥/٢؛ والهداية، ٩٨/١ ؛ والإفصاح، ٢٩٥/١؛ والمستوعب، ١٨٧/٤؛ والمغني، ١٨٩/٥؛ والكافي، ٤٢٦/١؛ والهادي، ص ٦٤؛ والمقنع، ٥٥/٩ ؛ والمذهب الأحمد، ص ٧٣ ؛ والشرح الكبير، ٥٧/٣، والممتع، ٤١٦/٢، وعقد الفرائد، ١٧٢/١، والفروع، ٤٧٨/٣، وغاية المطلب، ص ٤٦٧؛ والمبدع، ٢٠٥/٣؛ والإنصاف، ٥٥/٩؛ وتصحيح الفروع، ٤٧٩/٣؛ والتنقيح المشبع، ص ١٠٦، والتوضيح، ٥٠٩/٢؛ والإقناع، ٣٧٧/١؛ ودليل الطالب، ص ٩١؛ وشرح منتهى الإرادات، ٤٦/٢، والروض مع حاشية ابن قاسم، ٧٩/٤.

(٥١) انظر : الفروع، ٤٧٨/٣.

(٥٢) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ١٠٢١/٣.

(٥٣) في مسائله، ١٥٤/١، ونصها : "سألته عن العصا تقطع من شجر الحرم؟ قال : إذا قطعت الدوحة – يعني الشجرة – ففيها بقرة". وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ١٠٢١/٣.

مثل رواية الـمَرُّوْذِيّ الآنفة: أنه يضمن الشجرة الكبيرة ببقرة، وهذا هو المذهب.[٥٤]

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ

الفرع الأول : ذكر رواية : أن فدية الشجرة الكبيرة بدنة.

ذكر بعض الأصحاب عنه رواية أخرى : أن فدية قطع الشجرة الكبيرة بدنة.[٥٥]

الفرع الثاني : ذكر رواية : أن يضمن قطع الشجرة الكبيرة بالقيمة.

ذكر صاحب الفروع[٥٦] وغيره عن الإمام أحمد رواية : أنه يضمن قطع الشجرة الكبيرة بقيمتها.

الفصل الثالث : دخول مكة

وفيه ثمانية مباحث:

(٤٢) المبحث الأول : الدعاء عند دخول الحرم،

وفيه مطلب واحد : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد قوله : "فإذا دخلت الحرم[٥٧] فقل : اللهم هذا حرمك، وأمنك الذي من دخله كان آمناً، فأسألك أن تُحرِّم لحمي، ودمي على النار،

---

(٥٤) الإنصاف، ٥٥/٩.

(٥٥) انظر : الإرشاد، خ الورقة، ٥٧/ب، ط ١٧١، والمستوعب، ١٨٧/٤، والمحرر، ٢٤٢/١ ؛ والفروع، ٤٧٨/٣؛ وغاية المطلب، ص ٤٦٧، والمبدع، ٢٠٥/٣؛ والإنصاف، ٥٦/٩، وتصحيح الفروع، ٤٧٩/٣؛ ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٣.

(٥٦) ٤٧٩/٣، وانظر : المبدع، ٢٠٥/٣ ؛ والإنصاف، ٥٦/٩؛ وتصحيح الفروع، ٤٧٩/٣.

(٥٧) المراد بالحرم هنا الحرم المكي، وليس المسجد الحرام الذي فيه الكعبة المشرفة، وللحرم المكي حدوده التي نص عليها العلماء قديماً وحديثاً.

انظر: معونة أولي النهي، ٣٦٩/٣) وكشاف القناع ٤٧٣/٢٢، والتوضيح، ٥١٠/٢، ومفيد الأنام، للشيخ عبدالله بن جاسر، ص٢١٧، وكتاب حدود المشاعر المقدسة، للشيخ عبدالله البسام، بمجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثالثة، العدد الثالث، ج١٥٦٦/٣.

اللهم أجرني من عذابك، يوم تبعث عبادك"[٥٨].

(٤٣) المبحث الثاني : ما يفعله ويقوله إذا رأى البيت، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : ذكر رواية الـــمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[٥٩] عن أحمد قوله : "إذا رأيت البيت، فارفع يديك بباطن كفيك، وقل : الله أكبر، الله أكبر[٦٠]، اللهم أنت السلام، منك السلام، فحينا ربنا بالإسلام.[٦١]

---

(٥٨) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤١١/٣، وقد ذكر هذا الدعاء النووي في كتابه متن الإيضاح في المناسك، ص ٦١.

(٥٩) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤١٤/٣.

(٦٠) التكبير عند رؤية البيت مع رفع اليدين جزم به كثير من الأصحاب.

انظر : مختصر الخرقي، ص ٤٧، والعمدة مع شرحه لابن تيمية كتاب الحج، ٤١٤/٣، والهادي، ص ٦٦، والمقنع، ٧٥/٩، وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٤، والمحـــرر، ٢٤٥/١، والمنـــور، ص ٢٣٤، وشـــرح الزركشي، ١٨٦/٣، والإقناع مع شرحه كشاف القناع، ٤٧٦/٢.

وقيل : يرفع يديه عند رؤية البيت ويدعو فقط، ولا يكبر.

قال المرداوي في الإنصاف، ٧٦/٩ : "وقوله : وكَبَّر، هذا أحد الوجوه.... وقيل : يرفع يديه ويدعو فقط. ومنه ما قاله المصنف هنا وهو المذهب".

وجزم بعدم التكبير مع رفع اليدين في الهداية، ١٠٠/١، والمستوعب، ٢٠١/٤، والكافي، ٤٣٠/١، والمغني، ٢١١/٥، والبلغة، ص ١٤٩، والتوضيح، ٥١٥/٢، وشرح منتهى الإرادات، ٤٩/٢، وزاد المـــستقنع، ص ٣٨. وقدمه في الفروع، ٤٩٥/٣، وغاية المطلب، ص ٤٧٩، وانظر : المبدع، ٢١٢/٣.

(٦١) هكذا في المطبوع، وفي المراجع الأخرى "بالسلام"، وقد أخرجه الشافعي في الأم، ١٨٤/٢، وابن أبي شيبة، ٩٧/٤، والبيهقي في السنن الكبرى، ٧٣/٥، وأخرجه أبو داود في مسائله عن الإمام أحمد، ص ١٠١، وعبدالله بن= = أحمد بن حنبل، في مسائله عن أبيه، ٧٢٧/٢، ٧٢٨، قال النووي : "وأما الأثر المذكور عن عمر – رضي الله عنه – فرواه البيهقي، وليس إسناده بقوي" ا.هـــ من المجموع شرح المهذب، للنووي، ١١/٨.

اللهم زد بيتك هذا تعظيماً وتكريماً وإيماناً ومنزلةً...[٦٢][٦٣].

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

قال عبدالله : "سألت أبي عن رفع اليدين إذا رأى البيت؟ قال : لا بأس به، أو ما أحسنه"[٦٤].

وفي مسائل الكوسج : "قلت : رفع اليدين إذا رأى البيت؟ قال : ما أحسنه"[٦٥].

وذكر أبو بكر الأثرم وإبراهيم الحربي الدعاء المتقدم في رواية المروذي وزيادة[٦٦].

---

(٦٢) قال محقق شرح العمدة في الحاشية : بياض في النسختين. ا.هـ

وانظر: تتمة ذلك في المقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦١٧/٢، ٦١٨؛ والهداية، ١٠٠/١، والمستوعب، ٢٠١/٤؛ وشرح العبادات الخمس، ص٢٣٤؛ والمغني، ٢١١/٥؛ والكافي، ٤٣٠/١؛ والمقنع، ٧٥/٩ وما بعدها؛ والهادي، ص٦٦، والبلغة، ص١٤٩؛ والمحرر، ٢٤٥/١؛ والمذهب لأحمد، ص٦٩؛ والشرح الكبير، ٧٦/٩، ٧٨؛ والممتع، ٤٢٢/٢، ٤٢٣، والمنور، ص ٢٣٤، والفروع، ٤٩٥/٣؛ والتنقيح المشبع، ص١٤٧؛ ومغني ذوي الأفهام، ص٩٤؛ والتوضيح، ٥١٥/٢؛ والإقناع، ٢٧٩/١؛ وشرح منتهى الإرادات، ٤٩/٢

(٦٣) رواه الشافعي في الأم، ١٨٤/٢؛ والبيهقي في السنن الكبرى، ٧٣/٥، وقال : "هذا منقطع". قال النووي في المجموع، ١٠/٨، ١١: "وهو مرسل معضل". وقال ابن حجر في التخليص الحبير، ٢٤٢/٢ : "وهو معضل...". وله شاهد عند ابن أبي شيبة، ٩٧/٤. قال عنه النووي في تهذيب الأسماء واللغات، المجلد الثاني، الجزء الأول، ص ٢٤، ٢٥ : "وهذه الرواية مرسلة، في إسنادها رجل مجهول وآخر ضعيف".

(٦٤) في مسائله، ٧٢٧/٢.

(٦٥) في مسائله، ٥٢٨/١.

(٦٦) انظر : كتاب المناسك، لإبراهيم الحربي، تحقيق حمد الجاسر، ص ٤٣١، والكافي، ٤٣٠/١، والعدة شرح العمدة، ص ١٨٣، والشرح الكبير، ٧٨/٩، والمبدع، ٢١٢/٣، ومعونة أولي النهى، ٣٨٧/٣، وكشاف القناع، ٤٧٧/٢.

(٤٤) المبحث الثالث : ما يفعله المحرم عند الحجر الأسود

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : ذكر رواية المَرُّوْذِيّ

نقل المَرُّوْذِيّ[(٦٧)] عن الإمام أحمد قوله : "ثم ائت الحجر الأسود، فاستلمه[(٦٨)] إن استطعت، وقبله، وإن لم تستطع فقم بحياله، وارفع يديك وقل : الله أكبر الله أكبر[(٦٩)] لا إله إلا الله وحده لا شريك له، صدق وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد يحيى ويميت، وهو حي لا يموت بيده الخير[(٧٠)]، وهو على كل شيء قدير، اللهم تصديقاً بكتابك، واتباعاً لسنتك وسنة نبيك محمد – صلى الله عليه وسلم –[(٧١)]، لا إله إلا الله، والله أكبر اللهم إليك

---

(٦٧) كتاب الحج من من شرح العمدة، ٤٢٨/٣.

(٦٨) انظر معنى الاستلام في المغني، ٢١٢/٥، والشرح الكبير، ٨٣/٩، وشرح الزركشي، ١٨٩/٣، والإنصاف، ٨٦/٩، ومفيد الأنام، ص ٢٤٦.

(٦٩) انظر ما جاء في استلام الحجر الأسود وتقبيله، والإشارة إليه، وقول الله أكبر، صحيح البخاري، ص٢٦٠ و ٢٦١، وصحيح مسلم، ص٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ومسند الإمام أحمد، بتحقيق شعيب الأرنؤوط ومن معه، ٣٢١/١، وقال عنه: "حديث حسن".

(٧٠) لم أقف عليه بهذا اللفظ، وإنما جاء في صحيح مسلم أنه – صلى الله عليه وسلم – حين صعد على الصفا واستقبل البيت، فوحَّد الله وكبَّره وقال : "لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك، وله الحمد وهو على كل شيء قدير، لا إله إلا الله وحده، أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده". صحيح مسلم ، ص٥١٤.

(٧١) قوله : "اللهم تصديقاً بكتابك واتباعاً لسنتك وسنة نبيك محمد – صلى الله عليه وسلم – ". لم أجده بهذا اللفظ، وقد أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٧٩/٥، وابن أبي شيبة، ١٠٥/٤، وأبو داود في مسائله عن الإمام أحمد، ص ١٠٣، كلهم عن علي أنه كان يقول ذلك، وأخرجه عبدالرزاق في مصنفه، ٣٣/٥، ٣٤، عن ابن عباس – رضي الله عنه – لكن ليس فيه " واتباعاً لسنتك". وإنما فيه اللهم إيماناً بك وتصديقاً بكتابك وسنة نبيك". وأخرجه الشافعي في الأم، ١٨٦/٢، وقد صحح ابن حجر بعض طرقه عن ابن عمر، فقال : "وسنده صحيح". التلخيص الحبير، ٢٤٧/٢.

بسطت يدي، وفيما لديك عظمت رغبتي، فاقبل دعوتي وأقلني عثرتي، وارحم تضرعي وجد لي بمغفرتكم يا إلهي آمنت بك وكفرت بالطاغوت"[(٧٢)].

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل الأثرم عن الإمام أحمد : "إن لم يمكن استلامه لأجل الزحمة قام حياله فرفع يده وكبر"[(٧٣)].

وفي لفظ "يضع يده على الحجر الأسود ثم يقبل يده"[(٧٤)].

ونقل ابن منصور عنه : "قد سئل عن تقبيل اليد إذا لمس الحجر ؟ فقال: لا بأس به"[(٧٥)].

ونقل عبدالله[(٧٦)] عنه قوله: "فإن قدر على الحجر استلمه، وإلا حاذى به وكبر، ورفع يديه ومضى"[(٧٧)].

---

(٧٢) جاء في مصنف ابن أبي شيبة، ١٠٥/٤ بسنده عن عمر – رضي الله عنه – أنه كان يقول إذا استلم : "آمنت بالله، وكفرت بالطاغوت". وانظر : المصنف لعبدالرزاق، ٣٣/٥.

(٧٣) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٩٦/٢، والمستوعب، ٢٠٤/٤، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٤٢٨/٣، وانظر : الفروع، ٤٩٨/٣، والإنصاف، ٨٣/٩.

(٧٤) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٩٦/٢، والمستوعب، ٢٠٤/٤.

(٧٥) في مسائله، ٥٦٠/١، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٩٦/٢، وانظر الإنصاف، ٨٣/٩.

(٧٦) في مسائله، ٦٧٩/٢، وانظر : كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٢٨/٣.

(٧٧) انظر : مختصر الخرقي، ص٤٧؛ وكتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٩٦/٢؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦١٨/٢، والهداية، ١٠٠/١؛ والإفصاح، ٢٧٨/١، والمستوعب، ٤/ص ص٢٠٣، ٢٠٦؛ وشرح العبادات الخمس، ص٢٣٤؛ والمغني، ٢١٢/٥، ٢١٥؛ والكافي، ٤٣٢/١؛ والمقنع، ٨٢/٩؛ والعمدة، ص١٨٣، والهادي، ص٦٦؛ والبلغة، ص١٥٠، والمحرر، ٢٤٥/١؛ والمذهب الأحمد، ص٦٩؛ والشرح الكبير، ٩/ص ص٨٢، ٨٧؛ والممتع، ٤٢٤/٢، ٤٢٥، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٤٢٣/٣، والمنور، ص ٢٣٤، والفروع، ٤٩٦/٣ وما بعدها، والشرح الزركشي، ١٨٧/٣؛ والمبدع، ٢١٤/٣، ٢١٥؛ والإنصاف، ٨٣/٩، ومغني ذوي الأفهام، ص٩٤، والتوضيح، ٥١٦/٢، ٥١٧؛ والإقناع، ٣٨٠/١؛ وشرح منتهى الإرادات، ٥٠/٢.

(٤٥) المبحث الرابـــع : ما يستلم من الأركان ،

وفيه مطلبـــــان :

المطلب الأول : ذكر رواية الـــمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد قوله : "ولا تستلم من الأركان شيئاً إلا ما كان من الركن اليماني، والحجر الأسود، فإن زحمك الناس، ولم يمكنك الاستلام، فامض وكبر"[٧٨].

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـــمَرُّوْذِيّ

نقل الأثرم عنه قوله حين سئل عن الركن اليماني : "يضع يده، فقيل له : وتقبل ؟ فقال : يقبل الحجر الأسود. فقيل له : كيف يصنع في استلام الحجر من لم يقدر على تقبيله؟ قال : إن قدر مسَّه بيده، وقبّل يده"[٧٩].

ونقل عنه قوله : "لا يستلم إلا اليماني والحجر الأسود، ويقبل الحجر الأسود ولا يقبل اليماني"[٨٠].

وقال في رواية حنبل : "يستحب أن يستلم الركن اليماني الذي يلي الحجر الأسود، ولا يستلم غيرهما"[٨١].

---

(٧٨) كتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٤٤٤.

(٧٩) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٥٩٥.

(٨٠) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٥٩٠، والمستوعب، ٤/٢٠٧، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٤٤٦، وشرح الزركشي، ٣/٢٠٠.

(٨١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٥٩٠.

ونقل عبدالله عنه قوله: "فإن قدر على الحجر استلمه، وإلا حاذى به وكبر، ورفع يديه ومضى، ويستحب استلام الركن اليماني، وهو الذي يلي الحجر الأسود، ولا يستلم غيرهما..."[٨٢].

ونقل عنه رواية ثانية: "سألت أبي ما يقبل الرجل؟ قال: يقبل الحجر الأسود. قلت لأبي: فالركن اليماني يقبل؟ قال: لا. إنما يستلم ولا يقبل إلا الأسود وحده"[٨٣].

ونقل عنه الكوسج فقال: "قلت: يستلم الأركان كلها؟ قال: لا، إلا اليماني والحجر"[٨٤].

ومجموع هذه الروايات، يدل على استحباب استلام الطائف للركنين الأسود واليماني دون غيرهما[٨٥].

---

(٨٢) في مسائله، ٢/٦٧٩، وانظر: كتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٤٤٦.

(٨٣) في مسائله، ٢/٧٧٨.

(٨٤) مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، رواية إسحاق الكوسج، ١/٥٨١.

(٨٥) انظر: مختصر الخرقي، ص ٤٧، والإرشاد، خ الورقة، ٥٢/ب، ط ١٥٨، وكتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٥٩٠، والجامع الصغير، ص ٣٥٦، والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٢/٦٢٠، والهداية، ١/١٠٠، والإفصاح، ١/٢٧٨، والمستوعب، ٤/٢٠٣، ٢٠٦، ٢٠٧، وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٤، والمغني، ٥/٢٢٥، = ٢٢٦، ٢٢٧، والمقنع، ٩/٨٢، ٨٧، ٩٦، والهادي، ص ٦٦، والكافي، ١/٤٣١، ٤٣٢، والعمدة، ص ١٨٤، مع شرحه العدة، والبلغة، ص ١٥٠، والمحرر، ١/٢٤٥، والمذهب الأحمد، ص ٦٩، ٧٠، والشرح الكبير، ٩/٨٣، ٨٨ وما بعدها، والممتع، ٢/٤٢٧، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٤٤٣ وما بعدها، والمنور، ص ٢٣٤، ٢٣٥، والفروع، ٣/٤٩٨، وشرح الزركشي، ٣/١٩٨، وغاية المطلب، ص ٤٨٢، والمبدع، ٣/٢١٤، ٢١٦، ٢١٧، والإنصاف، ٩/٨٣، ٨٧، والتنقيح المشبع، ص ١٠٦، ١٠٧، ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٤، والتوضيح، ٢/٥١٦، ٥١٧، والإقناع، ١/٣٨٠، ٣٨١، ودليل الطالب، ص ٩٤، وشرح منتهى الإرادات، ٢/٥٠، ٥١.

والمذهب أن الحجر الأسود يقبل دون غيره[٨٦].

قال ابن قدامة: "فإذا وصل إلى الرابع، وهو الركن اليماني استلمه. قال الخرقي: "ويقبله". والصحيح عن أحمد لا يقبله، وهو قول أكثر أهل العلم"[٨٧].

وقال الزركشي: "وعلى هذا الأصحاب..."[٨٨].

(٤٦) المبحث الخامس: ما يقوله إذا صعد على الصفا والمروة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ذكر رواية المَرُّوْذِيّ

نقل المَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد[٨٩] قوله: "ثم اصْعد على الصفا، وقف حيث تنظر إلى البنيان إن أمكنك ذلك، وقل: الله أكبر سبع مرات،[٩٠] ترفع بهن صوتك، وتقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد يحيي ويميت بيده الخير، وهو

---

(٨٦) انظر: الإنصاف، ٨٣/٩، ٨٨، وقد ذكر أقوالاً أخرى، منها: تقبيل الركن اليماني كالركن الأسود.
وانظر: مختصر الخرقي، ص ٤٧، والإرشاد، خ الورقة، ٥٢/ب، ط ١٥٨، والهداية، ١٠٠/١، وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٤، والفروع، ٤٩٨/٣، وشرح الزركشي، ٢٠٠/٣، ٢٠١

(٨٧) المغني، ٢٢٦/٥.

(٨٨) شرح الزركشي، ٢٠٠/٣.

(٨٩) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٥٧/٣.

(٩٠) أخرجه الإمام أحمد في مسنده، ١٤/٢ عن ابن عمر – رضي الله عنهما –، وصححه محقق المسند شعيب الأرنؤوط، ٢٤٧/٨، والموجود في كتب المذهب التكرار ثلاث مرات، انظر: المراجع في الحاشية رقم (٩٨).

قال ابن تيمية في شرح العمدة، ٤٥٨/٣، ٤٥٩: "وحديث ابن عمر هذا يحتمل ثلاثة أوجه: أحدها: أنه يكبر ثلاثاً، ثم يهلل، ثم يدعو، يكرر ذلك سبع مرات. والثاني: أن يكبر سبع مرات، ثم يهلل، ثم يدعو فقط، وهو ظاهر رواية المَرُّوْذِيّ، والثالث: أن يكبر ثلاثاً سبع مرات، ثم يهلل، ثم يدعو، وهو ظاهر ما رواه أحمد واستحبه".

على كل شيء قدير، لا إله إلا الله حده، أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده[٩١]، لا إله إلا الله ربنا ورب آبائنا الأولين. اللهم اعصمني بدينك"[٩٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – بعد سياقه الآنف لرواية الـمَرُّوْذِيّ - : "وذكر دعاء ابن عمر[٩٣] نحواً مما يأتي..."[٩٤].

وقال الإمام أحمد في رواية الـمَرُّوْذِيّ : "وامش حتى تأتي المروة، فتصعد عليها، وتقف منها حيث تنظر إلى البيت، ثم تكبر أيضاً وتدعو بما دعوت به على الصفا، ثم تقول : اللهم إني أعوذ بك من الفواحش ما ظهر منها وما بطن، وما دعوت به أجزأك، تفعل ذلك ثلاث مرات"[٩٥].

---

(٩١) أخرج مسلم في صحيحه، ص٥١٣،٥١٤، باب حجة النبي – صلى الله عليه وسلم –، عن جابر بن عبدالله، وفيه : "فبدأ بالصَّفا فرقى عليه حتى رأى البيت فاستقبل القبلة، فوحَّد الله وكبَّره، وقال: لا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك، وله الحمد، وهو على كل شيء قدير، لا إله إلا الله وحده، أنجز وعده، ونصر عبده، وهزم الأحزاب وحده، ثم دعا بين ذلك، قال مثل هذا ثلاث مرات ثم نزل إلى المروة...". وإلى الاقتصار على ما ورد في هذا الحديث ذهب المرداوي في التنقيح المشبع، ص ١٠٧، ووافقه صاحب المنتهى، انظر : شرح منتهى الإرادات، ٥٥/٢، وذهب الشويكي في التوضيح، ٥٢٠/٢ إلى أن المذهب ما تقدم في الحديث، وزيادة : "لا إله إلا الله، ولا نعبد إلا إياه، مخلصين له الدين، ولو كره الكافرون". وانظر : الإقناع، ٣٨٤/١.

(٩٢) جزء من دعاء ابن عمر – رضي الله عنهما – على الصفا، وقد أخرجه أبو داود في مسائله عن أحمد، ص ١٠٢، ١٠٣، وابن أبي شيبة في مصنفه، ٤٣٨/١٠، ٤٣٩، والبيهقي في السنن الكبرى، ٩٤/٥، وذكر نحوه مختصراً النووي في الأذكار، ص ٣٢٥، ٣٢٦، وأخرج الإمام مالك في الموطأ، ٣٠٠/١ بعضه.
قال ابن حجر في التلخيص الحبير، ٢٥١/٢ : "قوله : يؤثر عن ابن عمر أنه كان يقول على الصفا والمروة: اللهم اعصمني بديني وطواعيتك إلى أخره، البيهقي والطبراني في كتاب الدعاء والمناسك له من حديثه موقوفاً، قال الضياء: إسناد جيد" ا.هـ.

(٩٣) تقدم تخريجه في الحاشية رقم (٩٢).

(٩٤) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٥٧/٣ .

(٩٥) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٦٥/٣، ٤٦٦.

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل عبدالله[(٩٦)] عن أبيه قوله : "ويقف على الصفا حيث يرى البيت، فيدعو بدعاء ابن عمر[(٩٧)]، وكل ما دعا به أجزأه".[(٩٨)]

(٤٧) المبحث السادس : استحباب رفع الصوت بالتكبير على الصفا، وفيه مطلب واحد : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد – كما سبق في المسألة السابقة – قوله : "وقل : الله أكبر سبع مرات ترفع بهن صوتك".[(٩٩)]

قال ابن تيمية : "والسنة رفع الصوت بالتكبير، نص عليه....[(١٠٠)]".

المبحث السابع : استحباب الذكر في السعي بين الصفا والمروة، والرمل بين العلمين وفيه مطالب :

---

(٩٦) في مسائله، ٦٧٩/٢، ٧٢٩، وانظر كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٥٨/٣.

(٩٧) تقدم تخريجه ، الحاشية رقم (٩٢).

(٩٨) انظر : مختصر الخرقي، ص ٤٧ ؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٢٢/٢، والهداية، ١٠١/١، والمستوعب، ٢٢١/٤، ٢٢٢، والمغني، ٢٣٤/٥، ٢٣٥، ٢٣٦، والمقنع، ١٢٥/٩، ١٢٦، ١٢٩، والهادي، ص ٦٧؛ والكافي، ٤٣٧/١؛ والبلغة، ص ١٥٢، والمحرر، ٢٤٦/١؛ والشرح الكبير، ١٢٧/٩، ١٢٨، ١٣٠، والممتع، ٤٣٥/٢، ٤٣٦، ٤٣٧ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٤٥٧/٣، ٤٥٨؛ والفروع، ٥٠٤/٣، ٥٠٥؛ وشرح الزركشي، ٢٠٤/٣، ٢٠٥، ٢٠٨؛ وغاية المطلب، ص ٤٨٥ ؛ وما بعدها؛ والمبدع، ٢٢٤/٣، ٢٢٥ ؛ والتنقيح المشبع، ص ١٠٧؛ ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٤، والتوضيح، ٥٢٠/٢، ٥٢١، والإقناع، ٣٨٤/١، وشرح منتهى الإرادات، ٥٥/١.

(٩٩) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٥٧/٣.

(١٠٠) المرجع السابق، ٤٥٩/٣.

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ عن أحمد قوله: "ثم انحدر من الصفا، وقل: اللهم استعملني بسنة نبيك، وتوفني على ملته، وأعذني من مضلات الفتن، وامش حتى تأتي العلم – الذي ببطن الوادي – فارمل[١٠١] من العلم إلى العلم، وقل في رملك: رب اغفر وارحم، وتجاوز عما تعلم، واهدني للتي هي أقوم، إنك أنت الأعز الأكرم[١٠٢]، اللهم نجنا من النار سراعاً سالمين، وأدخلنا الجنة بسلام آمنين"[١٠٣].

فدلت هذه الرواية على مشروعية الذكر أثناء السعي بين الصفا والمروة، واستحبابه، وكذلك الرمل بين العلمين[١٠٤].

---

(١٠١) الرمل: إسراع المشي مع تقارب الخطى، ولا يثب وثباً.
الهداية، ١/١٠٠، والمستوعب، ٤/٢٠٩، والمغني، ٥/٢١٧، والمقنع، ٩/٩٠، والشرح الكبير، ٩/٩١، وشرح الزركشي، ٣/١٩٢؛ والمبدع، ٣/٢١٦، والدر النقي، ٢/٤١٦، وما بعدها.

(١٠٢) أخرج ابن أبي شيبة في مصنفه، ١٠/٣٧١، بسنده عن عمر – رضي الله عنه – أنه كان إذا مر بالوادي بين الصفا والمروة يسعى فيه، يقول: "رب اغفر وارحم وأنت الأعز الأكرم". وأخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ٥/٩٥ عن ابن مسعود – رضي الله عنه – موقوفاً، وأبو داود في مسائله عن الإمام أحمد، ص ١١٥ كذلك، وأخرجه الطبراني في الأوسط، ٣/٣٦٣، من حديث ابن مسعود – رضي الله عنه – مرفوعاً. قال ابن حجر: "وفي إسناده ليث بن سليم وهو ضعيف". التخليص الحبير، ٢/٢٥١.

(١٠٣) كتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٤٦٥.

(١٠٤) انظر: مختصر الخرقي، ص ٤٧، والجامع الصغير، ص ٣١٦؛ والمستوعب، ٤/٢٢٢، ٢٩١، وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٤، ٢٣٥؛ والمغني، ٩/١٢٩، والكافي، ١/٤٣٧؛ والعمدة، ص ١٨٦، والشرح الكبير، ٩/١٢٩؛ وعقد الفرائد، ١/١٧٥.، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٤٦٣، ٤٦٤، والفروع، ٣/٥٠٤؛ وشرح الزركشي، ٣/٢٠٦، والمبدع، ٣/٢٢٥؛ والإنصاف، ٩/١٣١، وتصحيح الفروع، ٣/٥٠٥، ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٤؛ والإقناع، ١/٣٨٥؛ وشرح منتهى الإرادات، ٢/٥٥.

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل ابن هانئ عنه قوله : "وتسعى بين الصفا والمروة سبعاً، وترمل في الوادي من العلم إلى العلم".[(١٠٥)]

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ

ونقل الأثرم عنه قوله : "يسعى بين الميلين الأخضرين أشد من الرمل قليلاً، ويقول في رمله : رب أغفر وارحم إنك أنت الأعز الأكرم"[(١٠٦)].

فهذه الرواية تتفق مع رواية الـمَرُّوْذِيّ في الذكر الذي يقوله أثناء رمله، وتختلف في أنه يسعى سعياً أشد من الرمل بين العلمين[(١٠٧)]، والمذهب أنه يسعى سعياً شديداً بين العلمين، وعليه جماهير الأصحاب[(١٠٨)].

قال ابن مفلح : "وهو أظهر"[(١٠٩)]. وقال المرداوي : "وهو الصحيح، وعليه جماهير الأصحاب"[(١١٠)]

(١٠٥) مسائل الإمام أحمد لابن هانئ، ١٧٩/١، ١٨٠.

(١٠٦) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٦٤/٣.

(١٠٧) انظر : الهداية، ١٠١/١، والمستوعب، ٢٢٢/٤؛ والمغني، ٢٣٦/٥، والمقنع، ١٢٩/٩؛ والبلغة، ص ١٥٢، والمحرر، ٢٤٦/١ ؛ والمذهب الأحمد، ص ٧٠، والشرح الكبير، ١٢٩/٩، ١٣٠، والممتع، ٤٣٧/٢، والفروع، ٥٠٤/٣، وشرح الزركشي، ٢٠٧/٣؛ والمبدع، ٢٢٥/٣، والإنصاف، ١٣٠/٩، وما بعدها؛ وتصحيح الفروع، ٥٠٥/٣، والتنقيح المشبع، ص ١٠٧، والتوضيح، ٥٢١/٢، والإقناع، ٣٨٤/١، وشرح منتهى الإرادات، ٥٥/٢..

(١٠٨) انظر : الإنصاف، ١٣٠/٩، والتنقيح المشبع، ص ١٠٧، والإقناع مع شرحه كشاف القناع، ٤٨٦/٢، وشرح منتهى الإرادات، ٥٥/٢.

(١٠٩) الفروع، ٥٠٤/٣.

(١١٠) تصحيح الفروع، ٥٠٥/٣، وانظر : شرح الزركشي، ٢٠٧/٣.

(٤٩) المبحث الثامن : حكم الطواف بين الصفا والمروة قبل البيت

وفيه مطالب:

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

قال الـمَرُّوْذِيّ[(١١١)] : "سئل أبوعبدالله، عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل البيت؟ فقال : لا يجوز حتى يبدأ بالبيت".[(١١٢)]

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل ابن منصور عن الإمام أحمد قال "قلت : من بدأ بالصفا والمروة قبل البيت قال : لا يجزؤه"[(١١٣)]

وقال ابن هانئ : "سألت أبا عبدالله عن رجل طاف بين الصفا والمروة قبل البيت؟ قال : لا يعجبني حتى يطوف بالبيت، ثم بالصفا والمروة".[(١١٤)]

ونقل عبدالله عن أبيه، فقال : "قلت لأبي : من بدأ بالصفا والمروة قبل البيت؟ قال : لا يجزيه"[(١١٥)].

---

(١١١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥١٣/٢.

(١١٢) انظر : المغني، ٢٤٠/٥، والكافي، ٤٣٨/١؛ والبلغة، ص ١٥٢؛ والشرح الكبير، ١٣٥/٩؛ وعقد الفرائد، ١٧٦/١؛ ومجموع الفتاوى، ١٢٧/٢٦، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٣٩/٣؛ والفروع، ٥٠٥/٣؛ والمبدع، ٢٢٦/٣؛ والإنصاف، ١٣٢/٩؛ والتنقيح المشبع، ص ١٠٨؛ والتوضيح، ٥٢١/٢؛ والإقناع، ٣٨٥/١؛ ودليل الطالب، ص ٩٤ ؛ وشرح منتهى الإرادات، ٥٦/٢ ؛ وكشاف القناع، ٤٨٨/٢.

(١١٣) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق الكوسج، ٥٣١/١، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥١٣/٢، ٦٥٧، ٦٥٨. قال القاضي بعد سياقها: "وظاهر هذا إيجاب الترتيب في العمد والسهو، وهو المذهب الصحيح". ا. هـ من كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥١٣/٢.

(١١٤) في مسائله، ١٦٨/١.

(١١٥) في مسائله، ٧٣٦/٢.

فظاهر الروايات موافق لرواية الـمَرُّوْذِيّ أن من بدأ بالصفا والمروة قبل البيت لا يجزؤه.

قال القاضي : "وهو المذهب الصحيح"[١١٦] .

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـــمَرُّوْذِيّ، وفيه فروع:

الفرع الأول : ذكر رواية : أن من طاف بالصفا والمروة قبل البيت فعليه دم.

نقل ابن منصور عن الإمام أحمد فيمن طاف بالصفا والمروة قبل البيت في العمرة ثم حلق، قال : "عليه دم"[١١٧] .

ونقل طاهر[١١٨] ، وعبدالله[١١٩] عنه نحو رواية ابن منصور : أن من بدأ بالصفا والمروة فطاف بينهما قبل البيت فعليه دم.[١٢٠]

الفرع الثاني : ذكر رواية : التفريق بين حال الجهل والنسيان وبين العمد.

---

(١١٦) في كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥١٣/٢، وانظر : الإنصاف، ١٣٢/٩.

(١١٧) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق الكوسج، ٥٣١/١، وكتاب الحج من التعليق الكبير، ٥١٣/٢.

(١١٨) ونصها: "ونقل ابن منصور، وطاهر، في موضع آخر : إذ طاف بالصفا والمروة قبل البيت في العمرة ثم حلق عليه دم. كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥١٣/٢. قال القاضي بعد سياقهما : "وظاهر هذا أنه يجزيه ويجبره بدم" ا.هـ من التعليق، ٥١٣/٢. وأما طاهر، فالموجود في طبقات الحنابلة، ١٧٩/١، بهذا الاسم اثنان هما : طاهر بن محمد بن نزار، أبو الطيب، والثاني : طاهر بن محمد بن الحسين التميمي الحلبي؛ والذي يظهر لي أن المراد هو الثاني؛ لأنه – كما ذكر الخلال – : سمع منه أصحابنا الذين سمع منهم الخلال، وكلهم يذكره بالحفظ والجلالة؛ ولأن عنده مسائل صالحة عن أبي عبدالله. والله أعلم

(١١٩) في مسائله، ٧٣٦/٢ ونصها: "سألت أبي إذا طاف الرجل بالصفا والمروة قبل البيت في العمرة ثم حلق عليه دم؟ قال : أرجو أن يكون كذا".

(١٢٠) انظر : الفروع، ٥٠٥/٣؛ والمبدع، ٢٢٦/٣؛ والإنصاف، ١٣٢/٩.

ذكر الأصحاب عن أحمد رواية التفريق بين حال العمد فلا يجزؤه وعليه إعادته، وبين حال الجهل والنسيان فيجزؤه والحالة هذه.(١٢١)

الفرع الثالث : ذكر رواية : أنه من قدم الطواف بين الصفا والمروة على الطواف بالبيت أجزأه مطلقاً.

ذكر بعض الأصحاب عن أحمد رواية الإجزاء لمن طاف بين الصفا والمروة قبل الطواف بالبيت مطلقاً.(١٢٢)

الفصل الرابع : صـفة الحـج

وفيه اثنان وعشرون مبحثاً:

(٥٠) المبحث الأول : مكان إحرام المتمتع بالحج يوم التروية،

وفيه مطالب :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ.

نقل المَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد قوله : "فإن كنت متمتعاً قصرت من شعرك وحللت، فإذا كان يوم التروية صليت ركعتين في المسجد الحرام، وأهللت بالحج، تقول: اللهم إني أريد الحج فيسره لي، وتقبله مني، وأعني عليه..."(١٢٣).

---

(١٢١) قال القاضي في التعليق ٥١٣/٢، "وذهب إلى قول سفيان: يعيد إذا كان عامداً، فإن كان جاهلاً أرجو. وظاهر هذا أن الترتيب يسقط في ذلك في حال النسيان".

وانظر : المغني، ٢٤٠/٥؛ والشرح الكبير، ١٣٦/٩ ؛ وعقد الفرائد، ١٧٦/١؛ والفروع، ٥٠٥/٣؛ والمبدع، ٢٢٦/٣؛ والإنصاف، ١٣٢/٩.

(١٢٢) انظر : الفروع، ٥٠٥/٣؛ والمبدع، ٢٢٦/٣؛ والإنصاف، ١٣٢/٩.

(١٢٣) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٨٤/٣.

فظاهر رواية الـمَرُّوْذِيّ أن موضع إحرامه بالحج من المسجد الحرام.[١٢٤]

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـــمَرُّوْذِيّ

نقل حرب عن الإمام أحمد قوله: "فإذا كان يوم التروية أهل بالحج من المسجد"[١٢٥].

المطلب الثالث: ذكر من خالف الـــمَرُّوْذِيّ، وفيه فروع:

الفرع الأول : ذكر رواية يهل بالحج بعد أن يخرج من المسجد.

نقل عبدالله عن أبيه الإمام أحمد قوله: "فإذا كان يوم التروية طاف بالبيت، فإذا خرج من المسجد لبّى بالحج ومضى إلى منى"[١٢٦].

وفي رواية أخرى قال: "قلت لأبي: من أين يهل بالحج؟ قال: إذا جعل البيت خلف ظهره. قلت : فإن بعض الناس يقول: يحرم من الميزاب. قال: إذا جعل البيت خلف ظهره أهل"[١٢٧].

ونقل أبو داود عن الإمام أحمد أنه سأله فقال: "يهل بالحج إذا توجه من المسجد إلى منى؟ قال: نعم"[١٢٨].

---

(١٢٤) انظر : الفروع، ٢٧٧/٣، والمبدع، ١٠٩/٣، ٢٢٩، والإنصاف، ١١٢/٨، ١٥١/٩، والتنقيح المشبع، ص ١٠٨، والتوضيح، ٥٢٣/٢؛ والإقناع، ٣٤٧/١، ٣٨٦؛ وشرح منتهى الإرادات، ٥٧/٢؛ وكشاف القناع، ٤٠٢/٢، ٤٩٠، والروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ١٢٧/٤.

(١٢٥) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٨٤/٣، والفروع، ٢٧٧/٣؛ والمبدع، ١٠٩/٣؛ والإنصاف، ١١٢/٨، ١٥١/٩، وكشاف القناع، ٤٠٢/٢.

(١٢٦) مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه عبدالله، ٦٨٠/٢، وانظر: كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٨٤/٣.

(١٢٧) المرجع السابق، ٢/ ٦٨٧، ٦٨٨، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٤٨٤/٣.

(١٢٨) مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود، ص ١٢٣.

قال ابن تيمية : "وفي موضعه روايتان، إحداهما : بعد أن تخرج من المسجد"[١٢٩] . ثم ذكر رواية عبدالله المتقدمة.

الفرع الثاني : ذكر رواية : إحرامه من مكة.

ونقل صالح عن أبيه، فقال : "قلت : رجل دخل بعمرة فلما حل أراد أن ينشئ الحج، من أين ينشئ ؟ قال : من المسجد أو من أي مكان أحب"[١٣٠] .

ونقل الأثرم عن الإمام أحمد في رجل متمتع بعمرة ثم حل منها، ثم أقام بمكة، فلما كان يوم التروية خرج إلى التنعيم، وأحرم بالحج ثم توجه إلى منى وعرفات، ولم يأت البيت، فقال: "ليس عليه شيء"[١٣١] .

وقال في رواية ابن منصور عن إحرام أهل مكة بالحج : "ليس لهم حد محدود، إلا أنه أعجب إليَّ أن يحرموا من الحرم إذا توجهوا إلى منى"[١٣٢] .

فظاهر الروايات إباحة الإحرام من الحل والحرم من غير تحديد[١٣٣] .

---

(١٢٩) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٨٤/٣.

(١٣٠) مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، ٧٩/٣.

(١٣١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٤٠٢/٢. وذكر المرداوي في الإنصاف، ١٥٢/٩ : "أنه يجوز الإحرام بالحج من الحل والحرم على الصحيح من المذهب، وقال: "نقله الأثرم، وابن منصور" ا.هـ. وانظر : المستوعب، ٤٤/٤، والفروع، ٢٧٧/٣.

(١٣٢) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن منصور الكوسج، ٥٨٨/١، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٤٠٢/٢. وقال فيمن قدم معتمراً، ثم خرج بعد عمرته إلى التنعيم فأهل بالحج : "كان ميقاته مكة". مسائل الكوسج، ٥٦٨/٢.

(١٣٣) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٤٠٢/٢، والمحرر، ٢٣٥/١، والفروع، ٢٧٧/٣؛ وغاية المطلب، ص٤٤٠؛ والمبدع، ١١٠/٣ وقال : "إنه المذهب"؛ والإنصاف، ١١٣/٨، ١٥٢/٩، والتنقيح المشبع، ص ١٠٨؛ والتوضيح، ٥٢٣/٢، والإقناع، ٣٤٧/١، وشرح منتهى الإرادات، ٥٧/٢؛ والروض مع حاشية ابن قاسم، ١٢٧/٤.

ونقل عبدالله عن أبيه، أنه سأله من أين يهل أهل مكة بالحج ؟ قال: "منها، فإن تعجلوا فلا بأس قبل يوم التروية"[١٣٤].

ونقل أيضاً أنه سأل أباه عن رجل دخل مكة بإحرام، ثم أراد الحج من أين يخرج بالحج ؟ قال : "يهل من مكة"[١٣٥].

ونقل الكوسج عنه، فقال : "قلت من دخل مكة بغير إحرام، ثم أراد الحج من أين يحرم بالحج؟ قال : من مكة"[١٣٦].

ونقل أبو داود أنه سمع أحمد يقول : "ينبغي لمن أراد أن يهل بالحج وهو بمكة، أن يهل في جوف مكة"[١٣٧][١٣٨].

قال ابن قدامة : كل من كان بمكة فهي ميقاته للحج[١٣٩] ... لا نعلم في هذا خلافاً"[١٤٠].

وقال المرداوي: "يستحب أن يحرم من مكة بلا نزاع"[١٤١].

---

(١٣٤) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله، ٧٤٩/٢.

(١٣٥) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله، ٧٥٥/٢، وانظر : المستوعب، ٤٠/٤.

(١٣٦) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن منصور الكوسج، ٥٢٣/١.

(١٣٧) معنى قوله : "في جوف مكة" أي داخلها، جاء في لسان العرب، ٣٥/٩ : "وجوف كل شيء داخله".

(١٣٨) في مسائله، ص ١٢٣.

(١٣٩) انظر: مختصر الخرقي، ص ٤٣ ؛ المستوعب، ٤٠/٤، ٤٣، والمغني، ٥/ ٥٩، ٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، والكافي، ٣٨٨/١؛ والعمدة، ص ١٨٨، مع العدة، والهادي، ص ٦٧، والمقنع، ١٤٨/٩؛ والبلغة، ص ١٣٩؛ والمذهب الأحمد، ص ٦٦؛ والشرح الكبير، ١١١/٨، ١٥٠/٩، ١٥٢، والممتع، ٤٤٢/٢، والمنور، ص ٢٣٦، والفروع، ٢٧٧/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٣٣/٣، والمبدع، ١٠٩/٣، ٢٢٩، والإنصاف، ١١١/٨، ١٥٠/٩، ١٥١، ومغني ذوي الأفهام، ص ٨٧، والإقناع، ٣٤٧/١، وزاد المستقنع، ص ٣٩، والروض مع حاشية ابن قاسم، ١٢٧/٤.

(١٤٠) المغني، ٥٩/٥.

(١٤١) الإنصاف، ١٥٠/٩، ١٥١.

وقال - في موضع آخر - : "هذا المذهب، سواءً كان مكياً أو غيره"[١٤٢].

الفرع الثالث : ذكر رواية تفضيل الإحرام من الحرم.

جاء في رواية ابن منصور عن إحرام أهل مكة بالحج : "قال أحمد : ليس لهم حد محدود، إلا أنه أعجب إليَّ أن يحرموا من الحرم إذا توجهوا إلى منى"[١٤٣].

ونقل الأثرم[١٤٤] جواز الإحرام من الحرم.[١٤٥]

(٥١) المبحث الثاني : غُدُو الحاج بعد المبيت بمنى إلى عرفات، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[١٤٦] عن الإمام أحمد قوله : "ثم يغدو - يعني بعد المبيت بمنى - إلى عرفات، ويقول : اللهم إليك توجهت، وعليك اعتمدت، ووجهك أردت، أسألك أن تبارك لي في سفري، وتقضي حاجتي، وتغفر لي ذنوبي، اللهم إني لك أرجو، وإياك أدعو، وإليك أرغب، فأصلح لي شأني كله من الآخرة والدنيا"[١٤٧].

---

(١٤٢) الإنصاف، ١١١/٨.

(١٤٣) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن منصور الكوسج، ٥٨٨/١.

(١٤٤) الإنصاف، ١٥١/٩.

(١٤٥) انظر : المغني، ٦١/٥، ٢٦١، والكافي، ٣٨٨/١، ٤٤٠؛ والمحرر، ٢٣٥/١؛ والمذهب الأحمد، ص ٦٦، والشرح الكبير، ١٥٠/٩؛ والممتع، ٤٤٢/٢، وشرح الزركشي، ٢٣٣/٣؛ والمبدع، ٢٢٩/٣، والإنصاف، ١٥١/٩، والتوضيح، ٥٢٣/٢.

(١٤٦) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٨٩/٣، ٤٩٠.

(١٤٧) انظر : مختصر الخرقي، ص ٤٨، والجامع الصغير، ص ٣١٦، والهداية، ١٠٢/١، والمستوعب، ٢٢٥/٤، وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٦، والمغني، ٢٦٢/٥، ٢٦٣؛ والمقنع، ١٥٤/٩؛ والكافي، ٤٤٠/١ وما بعدها؛ والعمدة، ص ١٨٩ مع العدة؛ والهادي، ص ٦٧؛ والبلغة، ص ١٥٢ وما بعدها، والمحرر، =

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـــمَرُّوْذِيّ

نقل عبدالله عن أبيه الإمام أحمد قوله : "فإذا كان يوم التروية... مضى إلى منى فيصلي بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر، ثم يمضي إلى عرفات، فيقف بها"[(١٤٨)].

وفي لفظ : "ثم يغدو إلى عرفة فيقف..."[(١٤٩)].

ونقل أبو داود عن الإمام أحمد قوله : "فإذا كان يوم التروية أهل بالحج، ومضى إلى منى، فصلى بها الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح، ثم يغدو إلى عرفة..."[(١٥٠)].

(٥٢) المبحث الثالث : ما يقوله الحاج ويفعله يوم عرفة، وفيه مطلبان

المطلب الأول : ذكر رواية الـــمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[(١٥١)] عن الإمام أحمد قوله : "فإذا أتيت فقل : اللهم هذه عرفة عرف بيننا وبين نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم - ، واغتسل إن أمكنك، وصل مع الإمام الظهر والعصر. فإن لم تدرك الإمام جمعت بينهما، ثم صرت إلى عرفات، فوقفت على قرب من الإمام في أصل الجبل إن استطعت، وعرفات كلها موقف، وارفع

= ٢٤٦/١؛ والمذهب الأحمد، ص ٦٦؛ والشرح الكبير، ١٥٤/٩؛ والممتع، ٤٤٤/٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٤٨٩/٣؛ والفروع، ٥٠٧/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٣٤/٣؛ والمبدع ٢٣٠/٣؛ والإنصاف، ١٥٤/٩؛ ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٥؛ والتوضيح، ٥٢٣/٢؛ والإقناع، ٣٨٧/١؛ وزاد المستقنع ص ٣٩. وشرح منتهى الإرادات، ٥٧/٢.

(١٤٨) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله، ٦٨٠/٢.

(١٤٩) المرجع السابق، ٦٨٨/٢.

(١٥٠) مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود، ص ١٠٤، وانظر المسألة التي تليها من مسائل أبي داود

(١٥١) كتاب الحج من شرح العمدة، ٤٩٤/٣.

عن بطن عرنة، وقل: الله أكبر الله أكبر ولله الحمد لا إله إلا الله وحده لاشريك له له الملك وله الحمد يحي ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير، وهو على كل شيء قدير، وذكر دعاءً كثيراً"[(١٥٢)].

المطلب الثاني: ذكر من وافق المَرُّوْذِيّ

نقل أبو داود أنه سمع الإمام أحمد سئل عمن تفوته الصلاة مع الإمام بعرفة الظهر والعصر؟ قال: "يجمع بينهما. قال: قلت لأحمد: الصلاة بجمع؟ قال: بأذان واحد وإقامتين"[(١٥٣)].

وكذلك نقل ابن القاسم، وبكر بن محمد، والأثرم[(١٥٤)]، وإبراهيم بن الحارث فيمن فاتته الصلاة مع الإمام بعرفة جمع في رحله[(١٥٥)].

---

(١٥٢) انظر: مختصر الخرقي، ص ٤٨، الإرشاد، خ الورقة: ٥٢/ب، ط ١٥٩، والجامع الصغير، ص ٣١٦، ٣٦٣، والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٢٨/٢، ٦٢٩، والهداية، ١٠٢/١، والمستوعب، ٤/ص ص٢٢٦، ٢٣٠؛ وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٦؛ والمغني، ٥/ص ص ٢٦٣، ٢٧٢، والمقنع، ١٥٥/٩، ١٥٨، ١٦٠، ١٦٢، والكافي، ٤٤١/١ وما بعدها، والعمدة، ص ١٨٩، ١٩٠ مع العدة، والهادي، ص ٦٧، ٦٨؛ والبلغة، ص ١٥٣، والمحرر، ١/ ص ص ٢٤٦، ٢٤٧؛ والمذهب الأحمد، ص ٦٦؛ والشرح الكبير، ١٥٥/٩، ١٦٧؛ والممتع، ٤٤٤/٢، ٤٤٥، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٤٩٤/٣، والفروع، ٥٠٧/٣، وشرح الزركشي، ٢٣٥/٣، ٢٤٤؛ والمبدع، ٣/ ص ص ٢٣١، ٢٣٣، والإنصاف، ١٥٧/٩، ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٥؛ والتوضيح، ٥٢٣/٢، ٥٢٤، والإقناع، ٣٨٧/١، وزاد المستقنع، ص ٣٩؛ وشرح منتهى الإرادات، ٥٧/٢، ٥٨، وكشاف القناع، ٢/ ص ص ٤٩١، ٤٩٤، والروض مع حاشية ابن قاسم، ٤/ص ص ١٣٠، ١٣٥.

(١٥٣) في مسائله، ص ١٣٣.

(١٥٤) قال السامري في المستوعب، ٢٢٦/٤: "ثم يأمر بالأذان وينزل فيصلي الظهر والعصر يجمع بينهما في وقت الظهر بأذان واحد وإقامة لكل صلاة، ذكره الأثرم في مختصره".

(١٥٥) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٩٠/٢.

ونقل عبدالله عنه قوله : "ثم يمضي إلى عرفات، فيشهد مع الإمام الظهر والعصر، ولا تطوع بينهما، ثم يمضي إلى عرفات فيقف بها، وإن شاء جعل قيامه خلف الإمام أو عن يمينه"[١٥٦].

وفي رواية أخرى قال : "قلت لأبي : إذا لم يصل مع الإمام يوم عرفة؟ قال : يجمع بينهما في رحله"[١٥٧].

وكذلك نقل الكوسج مثل رواية عبدالله الآنفة[١٥٨].

(٥٣) المبحث الرابع : الإفاضة من عرفة إلى مزدلفة قبل الإمام[١٥٩]

وفيه مطالب :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[١٦٠] عن الإمام أحمد قوله : "فإذا دفع الإمام دفعت معه، ولا تفض حتى يدفع الإمام، وأنت في خلال ذلك تلبي، فإذا أفضت من عرفات، فهلل وكبر ولب، وقل : اللهم إليك رغبت، ومنك رهبت، فاقبل نسكي، وأعظم أجري، وتقبل توبتي، وارحم تضرعي، واستجب دعائي، وأعطني سؤلي"[١٦١].

---

(١٥٦) في مسائله، ٢/٦٨٠.

(١٥٧) المرجع السابق، ٢/٧٣٩، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٩٠.

(١٥٨) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن منصور الكوسج، ١/٥٣٢.

(١٥٩) "الإمام هنا الوالي الذي إليه أمر الحج من قبل الإمام". المغني، ٥/٢٧٦، وكشاف القناع، ٢/٤٩٦.

(١٦٠) كتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٥١١، ٦٠٤.

(١٦١) انظر : مختصر الخرقي، ص ٤٨، ٥١، والإرشاد، خ الورقة : ٥٢/ب، ط ١٥٩، والجامع الصغير، ص ٣١٦ ؛ وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٦؛ والمغني، ٥/٢٧٦، ٢٧٧؛ ٣٩٤، والعمدة، ص ١٩١، ١٩٢ مع العدة؛ والمحرر، ١/٢٤٤، وشرح الزركشي، ٣/٢٤٤، ٢٤٥.

المطلب الثاني : ذكر من وافق المَرُّوْذِيّ

"نقل الأثرم عنه، وقد سئل عن رجل دفع قبل الإمام من عرفة بعدما غابت الشمس، فقال : ما وجدت أحداً سهل فيه، كلهم يشدد فيه، وما يعجبني أن يدفع قبل الإمام"[(١٦٢)].

وقال أبو الحارث : "سألت أحمد هل يجوز لأحد أن يفيض قبل الإمام؟ قال : إذا أفاض الإمام أفاض معه، ويفيض إذا غربت الشمس، وعليه السكينة، ويفيض الناس معه. قلت : فإن أفاض قبل الإمام؟ فقال : ما يعجبني. قلت : فما يجب على من دفع قبل الإمام؟ قال : أقل ما يجب عليه دم"[(١٦٣)].

ونقل عبدالله عن أبيه قوله : "فإذا غربت الشمس فدفع الإمام دفع"[(١٦٤)].

فظاهر ما تقدم من الروايات أن الدفع مع الإمام إلى مزدلفة واجب، ويجب بتركه دم.[(١٦٥)]

المطلب الثالث : ذكر من خالف المَرُّوْذِيّ

"قال الأثرم قيل لأبي عبدالله : يدفع من مزدلفة قبل الإمام؟ قال : المزدلفة عندي غير عرفة... قيل لأبي عبدالله : كأن سنة المزدلفة عندك غير سنة عرفة ؟ قال : نعم..."[(١٦٦)].

---

(١٦٢) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٠٤/٢؛ والمغني، ٣٩٤/٥؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٠٥/٣، وانظر : المغني، ٢٧٦/٥.

(١٦٣) كتاب الحج من شرح العمدة، ٦٠٤/٣، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٠١/٢.

(١٦٤) في مسائله، ٦٨٠/٢.

(١٦٥) انظر : مختصر الخرقي، ص ٥١ ؛ والمغني، ٣٩٤/٥، وقال : "وغير الخرقي من أصحابنا لم يوجب بذلك شيئاً، ولا عد الدفع مع الإمام من الواجبات، وهو الصحيح...." ا.هـ، والمحرر، ٢٤٤/١؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٠٤/٣، ٦٠٥، والفروع، ٥٠٩/٣، ٥٢٧، وشرح الزركشي، ٣٣٤/٣، وغاية المطلب، ص ٥٠٠، والمبدع، ٢٦٤/٣، والإنصاف، ١٧٣/٩، ٢٩٦ وتصحيح الفروع، ٥٢٧/٣.

(١٦٦) كتاب الحج من شرح العمدة، ٦٢٠/٣.

فظاهر هذه الرواية أن الدفع مع الإمام من عرفة إلى مزدلفة سنة، فلو دفع قبله فلاشيء عليه، ويكون تاركاً للسنة.[(١٦٧)]

قال الزركشي : "وهي اختيار جمهور الأصحاب"[(١٦٨)].

وقال المرداوي: "على الصحيح من المذهب، وعليه جماهير الأصحاب"[(١٦٩)].

وقال في موضع آخر : "والصحيح من المذهب، أنه سنة... "[(١٧٠)].

(٥٤) المبحث الخامس: الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء بمزدلفة، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[(١٧١)] عن الإمام أحمد قوله : "فإذا انتهيت إلى مزدلفة، وهي جمع فاجمع بين المغرب والعشاء، كل صلاة بإقامة، ولا بأس إن صليتهما مع الإمام فهو

---

(١٦٧) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٠٤/٢، ٧٠٥ ؛ والهداية، ١٠٢/١، والمستوعب، ٢٣٤/٤ وما بعدها. والمغني، ٢٧٦/٥. ٢٧٧، ٣٩٤ ؛ والكافي، ٤٤٣/١ ؛ والمحرر، ٢٤٤/١ ؛ والشرح الكبير، ١٧٥/٩، وعقد الفرائد، ١٧٨/١؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٠٤/٣، ٦٠٥؛ والفروع، ٥٠٩/٣، ٥٢٧، وشرح الزركشي، ٣٣٤/٣، وغاية المطلب، ص ٤٩٠، ٥٠٠ ؛ والمبدع، ٢٦٤/٣؛ وتصحيح الفروع، ٥٢٧/٣، ومعنى ذوي الأفهام، ص ٩٥؛ والتوضيح، ٥٢٥/٢، والإقناع، ٣٨٨/١، وشرح منتهى الإرادات، ٥٩/٢، وكشاف القناع، ٤٩٦/٢، والروض مع حاشية ابن قاسم، ١٣٨/٤.

(١٦٨) شرح الزركشي على مختصر الخرقي، ٣٣٤/٣.

(١٦٩) الإنصاف، ١٧٣/٩.

(١٧٠) الإنصاف، ٢٩٥/٩، ٢٩٦، وانظر : تصحيح الفروع، ٥٢٧/٣.

(١٧١) كتاب الحج من شرح العمدة، ٥١٤/٣. قال ابن تيمية – بعد سياقه لرواية الـمَرُّوْذِيّ - : "والجمع بين الصلاتين بمزدلفة من السنة المتواترة التي توارثتها الأمة... وهذا الجمع مسنون لكل حاج من المكيين وغيرهم..". المرجع السابق، ٥١٤/٣، ٥١٥.

أفضل".[١٧٢]

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل أبو داود أنه سمع أحمد يقول : "فإذا أتى جمعاً جمع المغرب والعشاء بإقامة إقامة، ولا يتطوع بينهما..."[١٧٣].

ونقل عبدالله عنه قوله : "ولا يصلي المغرب إلا بجمع، يجمع بين المغرب والعشاء، يجمع كل صلاة بإقامة..."[١٧٤].

وقال في رواية أبي الحارث : السنة أن يصلي المغرب بجمع"[١٧٥].

(٥٥) المبحث السادس : حكم من لم يأت مزدلفة حتى طلعت الشمس وفيه مطالب :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[١٧٦] عن الإمام أحمد قوله : "إذا وقف بعرفة فغلبه النوم حتى

---

(١٧٢) انظر : مختصر الخرقي، ٤٨؛ والإرشاد، خ الورقة : ٥٣/أ، ط ١٥٩؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٣٠/٢؛ والهداية، ١٠٢/١؛ والمستوعب، ٢٣٥/٤؛ وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٦؛ والمغني، ٢٧٨/٥؛ والكافي، ٤٤٣/١؛ والهادي، ص ٦٨ ؛ والمقنع، ١٧٦/٩، ١٧٩، والعمدة، ص ١٩٢، مع العدة، والبلغة، ص ١٥٣ ؛ والمحرر، ٢٤٧/١؛ والمذهب الأحمد، ص ٦٧، والشرح الكبير، ١٧٦/٩ والممتع، ٤٤٧/٢، ٤٤٨، وعقد الفرائد، ١٧٨/١، والمنور، ص ٢٣٦، والفروع، ٥١٠/٣، وشرح الزركشي، ٢٤٦/٣، ٢٤٨، وغاية المطلب، ص ٤٩٠، المبدع، ٢٣٥/٣، ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٥، والتوضيح، ٥٢٥/٢، والإقناع، ٣٨٨/١، وزاد المستقنع، ص ٣٩؛ وشرح منتهى الإرادات، ٥٩/٢، والروض مع حاشية ابن قاسم، ١٤١/٤.

(١٧٣) في مسائله، ص ١٠٥.

(١٧٤) في مسائله، ٦٨٠/٢، ٦٨١.

(١٧٥) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٠٦/٢.

(١٧٦) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٠٥/٢، ٧١٤، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦١١/٣ ؛ والفروع، ٥٢٦/٣، والمبدع، ٢٦٤/٣

طلعت عليه الشمس، عليه دم".[177]

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل صالح عن أبيه فقال : "سألته عن رجل فاته الوقوف بجمع، وقد وقف بعرفة ومرّ بجمع بعد طلوع الشمس؟ قال : عليه دم"[178].

ونقل حنبل عنه : "إذا لم يبت بالمزدلفة عليه دم"[179].

ونقل أبو طالب عنه : "من لم يقف بجمع فعليه دم"[180]

فظاهر الروايات المتقدمة يدل على أن من فاته الوقوف بمزدلفة فعليه دم.

قال القاضي : "نص في رواية الجماعة إذا ترك المبيت بالمزدلفة، فعليه دم"[181].

وهذا هو المذهب[182].

---

(١٧٧) انظر غير ما تقدم : كتاب الروايتين، ٢٨٥/١، والجامع الصغير، ص ٣٦٤، والهداية، ١٠٦/١، ١٠٧، والإفصاح، ٢٧٥/١، ٢٧٨، والمستوعب، ٢٣٦/٤، ٢٨٨؛ وشرح العبادات الخمس، ص ٢٤٨، والمغني، ٢٨٤/٥، ٣٩٤، والمقنع، ٢٩٣/٩، والكافي، ٤٤٤/١، ٤٥٧، والعمدة، ص ٢٠٥ مع العدة، والمحرر، ٢٤٤/١، والمذهب الأحمد، ص ٧١، والشرح الكبير، ١٨٠/٩، والممتع، ٤٤٨/٢، ٤٤٩، وعقد الفرائد، ١٧٨/١؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٠٧/٣، ٦١١، والفروع، ٥٢٦/٣، وشرح الزركشي، ٣٣٤/٣، وغاية المطلب، ص ٤٩٩، والمبدع، ٢٣٦/٣؛ ٢٦٤، والإنصاف، ١٨٠/٩، ١٨١، ٢٩٤، والتنقيح المشبع، ص ١٠٨، ١١٠؛ ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٧؛ والتوضيح، ٥٣٤/٢، ٥٣٥؛ والإقناع، ٣٨٨/١، ٣٩٧، ٣٩٨، وزاد المستقنع، ص ٣٩، وشرح منتهى الإرادات، ٦٠/٢، ٧٢، ٧٣، والروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ١٤٤/٤.

(١٧٨) في مسائله، ١٩٨/٢، وفي رواية أخرى، ١٤٩/٣، قال : "إذا لم يمر بجمع يهريق دماً".

وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٠٥/٢، ٧١٤، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٠٧/٣، ٦١١.

(١٧٩) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧١٤/٢، وانظر: كتاب الروايتين، ٢٨٥/١، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٠٨/٣، ٦١٥.

(١٨٠) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧١٤/٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٠٨/٣، ٦١١، ٦١٩

(١٨١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٥/٢.

(١٨٢) المغني، ٣٩٥/٥ ؛ والشرح الكبير، ١٨٣/٩؛ والمبدع، ٢٣٦/٣، والإنصاف، ١٨١/٩، ٢٩٤.

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ

ذكر الأصحاب[(١٨٣)] رواية : لا شيء عليه إن ترك المبيت بمزدلفة.[(١٨٤)]

(٥٦) المبحث السابع : ما يفعله الحاج بمزدلفة إذا طلع الفجر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[(١٨٥)] عن الإمام أحمد قوله : "فإذا برق الفجر، فصل الفجر مع الإمام إن قدرت، ثم قف مع الإمام في المشعر الحرام[(١٨٦)]، وتقول : اللهم أنت خير

---

(١٨٣) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧١٤/٢ ؛ وكتاب الروايتين، ٢٨٥/١ ؛ والجامع الصغير، ص ٣٦٤؛ والمستوعب، ٢٣٦/٤؛ والمغني، ٣٩٥/٥، والشرح الكبير، ١٨٣/٩، والفروع، ٥١٠/٣، وشرح الزركشي، ٣٣٤/٣، والمبدع، ٢٣٦/٣ ؛ والإنصاف، ١٨١/٩، ١٨٢، ٢٩٤.

(١٨٤) هذه الرواية مخرجة من رواية عدم وجوب الدم إذا ترك المبيت بمنى، قال القاضي في التعليق الكبير، ٧١٤/٢ : "ونقل الجماعة عنه – الأثرم وابن إبراهيم، وأبوطالب، و الـمَرُّوْذِيّ – : إذا ترك ليالي منى لا دم عليه. فيخرج في ليلة مزدلفة كذلك" ا.هـ. وكذا قال في كتاب الروايتين، ٢٨٥/١، والجامع الصغير، ص ٣٦٤. وهذا التخريج عدَّه ابن تيمية فاسداً، وباطلاً في الشريعة لما بين الوقوفين من المباينة المقتضية عدم إلحاق أحدهما بالآخر. يقول شيخ الإسلام في شرح العمدة "كتاب الحج" ٦١٠/٣، ٦١١ : "وخرَّج القاضي وابن عقيل فيمن لم يمرَّ بها حتى طلعت الشمس، أو أفاض منها أول الليل : لا شيء عليه، تخريجاً من إحدى الروايتين في المبيت بمنى ؛ لأن المبيت ليس بمقصود لنفسه، وإنما يقصد للوقوف في غداها، وذلك ليس بواجب، فما يقصد له أولى. وهذا التخريج فاسد على المذهب، باطل في الشريعة؛ فإن بين الوقوف بمزدلفة، والمبيت بمنى من المباينة في الكتاب والسنة، مالا يجوز معه إلحاق أحدهما بالآخر، إلا كإلحاق الوقوف بين الجمرتين بالوقوف بعرفة... " ا.هـ. وانظر : الفروع، ٥١٠/٣، والإنصاف، ١٨١/٩، ١٨٢.

(١٨٥) كتاب الحج من شرح العمدة، ٥١٨/٣.

(١٨٦) قال شيخ الإسلام ابن تيمية : "المشعر الحرام – في الأصل – : اسم للمزدلفة كلها وهو المراد". كتاب الحج من شرح العمدة، ٥١٨/٣، وانظر : المغني، ٢٨٣/٥، والمطلع ص١٩٥، ١٩٧، والتوضيح، ٥٢٦/٢ هامش (٥)، وصحيح مسلم بشرح النووي، ١٨٩/٨.

مطلوب..."[(١٨٧)].

المطلب الثاني : ذكر من وافق الــمَرُّوْذِيّ

نقل أبو داود عن الإمام أحمد قوله : "فإذا برق الفجر صلى الفجر مع الإمام إن قدر، ثم وقف فدعا"[(١٨٨)].

ونقل عنه ابنه عبدالله قوله : "ثم يقف إذا طلع الفجر فيدعو، ثم يدعو قبل طلوع الشمس...".

وله رواية أخرى نحو رواية أبي داود الآنفة[(١٨٩)].

ونقل أبو الحارث عنه قوله : "فإذا برق الفجر صلى مع الإمام إن قدر، ثم وقف فدعا"[(١٩٠)].

(٥٧) المبحث الثـــامـــن : التكبير مع رمي حصى الجمار،

وفيه مطلبان :

---

(١٨٧) انظر : مختصر الخرقي، ص٤٨؛ والإرشاد، خ الورقة : ٥٣/ أ، ط ١٥٩، والجامع الصغير، ص٣١٧؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٣١/٢، والهداية، ١٠٢/١، ١٠٣؛ والإفصاح، ٢٧٩/١؛ والمستوعب، ٢٣٨/٤، ٢٣٩؛ وشرح العبادات الخمس، ص٢٣٦؛ والمغني، ٢٨٢/٥؛ ٣٨٣؛ والمقنع، ١٨٤/٩، ١٨٥؛ والكافي، ٤٤٣/١، ٤٤٤؛ والهادي، ص٦٨؛ والعمدة، ص١٩٣ مع العدة، والبلغة ص١٥٣، ١٥٤؛ والمحرر، ٢٤٧/١، والمذهب الأحمد، ص٦٧؛ والشرح الكبير، ١٨٥/٩؛ والممتع، ٤٥٠/٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٥١٦/٣، ٥١٨؛ والفروع، ٥١٠/٣، وشرح الزركشي، ٢٤٨/٣، وغاية المطلب، ص٤٩٠؛ والمبدع، ٢٣٧/٣؛ ومغني ذوي الأفهام، ص٩٥؛ والتوضيح، ٥٢٦/٢، ٥٢٧؛ وزاد المستقنع، ص٣٩؛ والإقناع، ٣٨٩/١؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٠/٢؛ والروض مع حاشية ابن قاسم، ١٤٤/٤، ١٤٥.

(١٨٨) في مسائله، ص١٠٥.

(١٨٩) في مسائله، ٦٨١/٢؛ ٧٣٢.

(١٩٠) كتاب الحج من شرح العمدة، ٥١٦/٣.

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[(١٩١)] عن الإمام أحمد قوله : "يكبر في إثر كل حصاة يقول : الله أكبر[(١٩٢)]، اللهم اجعله حجاً مبروراً، وسعياً مشكوراً، وذنباً مغفوراً، وتجارة لن تبور"[(١٩٣)].

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

قال حرب : "قلت لأحمد : فيكبر؟ قال : نعم، يكبر مع كل حصاة تكبيرة. قلت: بعد الرمي، أو قبل الرمي ؟ قال : يرمي ويكبر؛ ويقول : اللهم اجعله حجاً مبروراً، وذنباً مغفوراً، وسعياً مشكورا"[(١٩٤)].

ونقل عبدالله عنه قوله : "يرمي الجمرة جمرة العقبة بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة في إثرها، ولا يقف عندها..."[(١٩٥)].

---

(١٩١) كتاب الحج من شرح العمدة، ٥٣٠/٣.

(١٩٢) انظر : مختصر الخرقي، ص٤٨، ٤٩؛ والإرشاد، خ الورقة : ٥٣/ أ، ط ١٥٩، والجامع الصغير، ص٣١٨؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٣٢/٢، والهداية، ١٠٣/١؛ والمستوعب، ٢٤٠/٤؛ وشرح العبادات الخمس، ص٢٣٨؛ والمغني، ٢٩٢/٥؛ ٢٩٣؛ والمقنع، ١٩٠/٩؛ والكافي، ٤٤٦/١، ٤٥٢؛ والعمدة، ص١٩٤ مع العدة، والبلغة ص١٥٤؛ والمحرر، ٢٤٧/١؛ والشرح الكبير، ١٩٣/٩؛ والممتع، ٤٥٢/٢، ٤٥٣، وعقد الفرائد، ١٧٧/١؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٥٢٩/٣؛ والمنور، ص ٢٣٦، والفروع، ٥١٢/٣، وشرح الزركشي، ٢٥٥/٣، ٢٨١، وغاية المطلب، ص٤٩٢؛ والمبدع، ٢٣٩/٣؛ والإنصاف، ١٩٤/٩؛ ومغني ذوي الأفهام، ص٩٥؛ والإقناع، ٣٩٠/١؛ وزاد المستقنع، ص٣٩؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٢/٢، والروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ١٥١/٤.

(١٩٣) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى، ١٢٩/٥، وقال "عبدالله بن حكيم ضعيف". وضعفه ابن حجر في التخليص الحبير، ٢٥٠/٢، وضعفه الألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة، ٢٣٢/٣، ٢٣٣

(١٩٤) كتاب الحج من شرح العمدة، ٥٣٠/٣؛ والفروع، ٥١٢/٣؛ والمبدع، ٢٣٩/٣، والإنصاف، ١٩٤/٩.

(١٩٥) في مسائله، ٧٣٤/٢.

ونقل أبو داود عنه قوله : "يرمي الجمرة جمرة العقبة بسبع حصيات، يكبر مع كل حصاة في إثرها..."[١٩٦].

قال المرداوي : "قوله : يكبر مع كل حصاة. هذا المذهب وعليه الأصحاب"[١٩٧].

(٥٨) المبحث التاسع : رمي الجمار بالأحجار الصغار دون غيرها، وفيه مطالب :

المطلب الأول : ذكر رواية المَرُّوْذِيّ

نقل المَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد، وقد سأله عمن رمى بفصّ[١٩٨] مكان حجر ؟ فقال : "لا يرمي إلا بمثل ما روي عن النبي – صلى الله عليه وسلم – : (بمثل حصى الخَذْف[١٩٩])[٢٠٠]. قيل له : فإن رمى من غير تلك الحجارة، قال : يرمي بما أمر الحاج مثل حصى الخَذْف"[٢٠١].

---

(١٩٦) في مسائله، ص١٠٥.

(١٩٧) الإنصاف، ٩/١٩٤

(١٩٨) بفص : فصُّ الخاتم : المركب فيه من غيره. لسان العرب، ٧/٦٦، والمصباح المنير، ص٢٤٥.

(١٩٩) الخَذْف: رميك بحصاة أو نواة تأخذه بين الإبهام والسبابة. ومعناه : يكون رمي الجمار بمثل حصى الخَذْف، وهي صغار. لسان العرب، ٩/٦١، والمصباح المنير، ص٨٩.

قال النووي : "قال العلماء : هو نحو حبة الباقلاء". صحيح مسلم بشرح النووي، ٩/٢٧، ٤٧، وانظر : كشاف القناع، ٢/٤٩٩، والروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ٤/١٤٩

(٢٠٠) أخرجه الإمام أحمد في المسند١/٢١٩، ٣/٣٠١، ٣٥٦، ٣٧١؛ ومسلم في صحيحه، باب استحباب كون حصى الجمار بقدر حصى الخَذْف، من كتاب الحج، ص٥٤٦، ولفظه عند مسلم: (عن أبي الزبير أنه سمع جابر بن عبدالله يقول : رأيت النبي – صلى الله عليه وسلم – رمى الجمرة بمثل حصى الخَذْف).

(٢٠١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٧١٩.

المطلب الثاني : ذكر من وافق المَرُّوْذِيّ

نقل حنبل عنه فيمن رمى بخزف[(٢٠٢)] فلا يجزيه، حتى بالحصى على ما قال النبي – صلى الله عليه وسلم– : "بمثل حصى الخَذْف".[(٢٠٣)(٢٠٤)]

ونقل صالح أنه سأل أباه عمن رمى الجمرة بخزف أو جص ؟ فقال: "لا يجزيه ؛ لقول النبي – صلى الله عليه وسلم – ارم بمثل حصى الخَذْف"[(٢٠٥)].

ونقل ابن منصور الكوسج في مسائله عن الإمام أحمد، فقال : "قلت : قال : ومن رمى الخَزَفَ والمدَرَ لم يعد الرمي. قال أحمد : لا أدري ما الخَزَف والمدر؟ وإذا رمى بالتفاح أو النوى أو ما أشبهه لا، حتى يرمي بالحصى"[(٢٠٦)].

وهذا هو المذهب[(٢٠٧)]، فلا يجوز رمي الجمار إلا بالحصى[(٢٠٨)].

---

(٢٠٢) الخزف : ما عمل من الطين وشوي بالنار، فصار فخاراً. لسان العرب، ٦٧/٩؛ وانظر : المصباح المنير، ص٩٠.

(٢٠٣) سبق تخريجه في الحاشية رقم (٢٠٠).

(٢٠٤) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧١٩/٢ العمدة، ٤٦٥/٣.

(٢٠٥) في مسائله، ٩٤/٢.

(٢٠٦) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن منصور الكوسج، ٥٩١/١.

(٢٠٧) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٢٠/٢؛ والمبدع، ٢٤١/٣؛ والإنصاف، ١٩٨/٩.

(٢٠٨) انظر : الإرشاد، خ الورقة : ٥٣/ أ، ط ١٥٩، ١٦٠ ؛ والجامع الصغير، ص٣٦٤؛ وكتاب الحج من التعليق الكبير، ٧١٩/٢؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥١٩/٢؛ ورؤوس المسائل، للعكبري، ٦٣٣/٢؛ والهداية، ١٠٣/١؛ والتمام، ٣١٩/١؛ والتحقيق، ١٥٣/٢؛ والمستوعب، ٢٤٢/٤؛ والمغني، ٢٨٩/٥، ٢٩٠؛ والكافي، ٤٤٦/١؛ والمقنع، ١٩٨/٩؛ والهادي، ص٦٨؛ والبلغة، ص١٥٥؛ والمحرر، ٢٤٤/١؛ والمذهب الأحمد، ص٦٧؛ والشرح الكبير، ١٩٨/٩، ١٩٩؛ والممتع، ٤٥٤/٢، وعقد الفرائد، ١٧٧/١؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٩/٣، ٦٥٠؛ والفروع، ٥١١/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٥٤/٣؛ وغاية المطلب، ص٤٩٢؛ والمبدع، ٢٤٠/٣؛ والإنصاف، ١٩٨/٩؛ والتنقيح المشبع، ص ١٠٨، ومغني ذوي الأفهام، ص٩٥؛ والتوضيح، ٥٢٨/٢؛ والإقناع، ٣٩٠/١؛ وزاد المستقنع، ص٣٩؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦١/٢ ؛ وكشاف القناع، ٤٩٩/٢، والروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ١٤٩/٤، ١٥١.

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ، وفيه فرعـان:

الفرع الأول : ذكر رواية من رمى بغير الحصى من غير قصد أجزأه.

نقل حنبل عن الإمام أحمد قوله : "إذا رمى بغير حصى ، فإن كان قد أخذه فأعده فسقط منه ، فلا بأس على معنى الضرورة ، فأما أن يتعمد لذلك فلا"[(٢٠٩)].

قال القاضي[(٢١٠)] — بعد سياقه لها — : "وظاهر هذا أنه إذا رمى بغير الحصى من غير قصد يجزيه"[(٢١١)].

الفرع الثاني : ذكر رواية جواز الرمي بغير الحصى مع الكراهة.

قال ابن أبي موسى[(٢١٢)] : "وإن رمى بغير الحصى ، فعلى روايتين... والرواية الأخرى : يجزئه مع الكراهية"[(٢١٣)].

(٥٩) المبحث العاشر : استحباب الوقوف للدعاء وإطالة القيام عند الجمار بعد الرمي سوى جمرة العقبة،

وفيه مطلبـان :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد قوله : "فإذا كان من الغد وزالت الشمس رميت الجمرة الأولى بسبع حصيات تكبر مع كل حصاة ، وتقول بين كل تكبيرتين : اللهم اجعله

(٢٠٩) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٢٠/٢.

(٢١٠) المرجع السابق.

(٢١١) انظر غير ما تقدم : "التمام، ٣١٩/١؛ والفروع، ٥١١/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٥٤/٣؛ وغاية المطلب، ص٤٩٢؛ والمبدع، ٢٤٠/٣؛ والإنصاف، ١٩٩/٩.

(٢١٢) الإرشاد، خ الورقة : ٥٣/ أ، ط ١٦٠.

(٢١٣) انظر : المستوعب، ٢٤٢/٤؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٥٠/٣ ؛ والفروع، ٥١١/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٥٤/٣؛ والمبدع، ٢٤٠/٣؛ والإنصاف، ١٩٨/٩.

حجاً مبروراً، وذنباً مغفوراً، وسعياً مشكوراً، وعملاً متقبلاً، وتجارة لن تبور، ثم امش قليلاً حتى تأتي موضع يقام عن يسار الجمرة والتي رميت مستقبل القبلة، وتدعو بدعائك بعرفة، وتزيد : وأتمم مناسكنا، ثم تأتي الجمرة الوسطى كذلك، ثم ترمي جمرة العقبة، ولا يقف عندها، وكل ما دعوت به أجزأك"[(٢١٤)] .

فدلت هذه الرواية على استحباب طول القيام عند الجمار في الدعاء[(٢١٥)] .

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل صالح عن أبيه الإمام أحمد، فقال : "قلت من لم يقم عند الجمرتين إلا مقدار عشر آيات ؟ قال : ينبغي له أن يقوم ويطيل"[(٢١٦)] .

ونقل عبدالله عن أبيه فقال : "سمعت أبي يقول : ... فإذا كان من الغد رمى الأولى بسبع، وكان ابن عمر يتقدم حتى يكون بينها وبين الوسطى، ثم يدعو بدعائه الذي دعا به بعرفة، ويزيد... وأصلح - أو قال - : وأتمم لنا مناسكنا، ويدعو أيضاً بالموقف بجمع،

---

(٢١٤) كتاب الحج من شرح العمدة، ٥٦١/٣.

(٢١٥) انظر : مختصر الخرقي، ص ٤٩ ؛ والإرشاد، خ الورقة، ٥٣/أ، ط ١٥٩، والجامع الصغير، ص٣١٨؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٣٦/٢ وما بعدها ؛ والهداية، ١٠٤/١ ؛ والمستوعب، ٢٥٢/٤، ٢٥٣، ٢٥٤؛ وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٧، ٢٣٨ ؛ والمغني، ٣٢٦/٥، ٣٢٧ ؛ والكافي، ٤٥٢/١؛ والمقنع، ٢٣٧/٩، ٢٣٨؛ والعمدة، ص١٩٨ وما بعدها مع العدة ؛ والبلغة، ص ١٥٥ ؛ والمحرر، ٢٤٨/١؛ والشرح الكبير، ٩/ ٢٣٨ وما بعدها؛ والممتع، ٤٦٧/٢ وما بعدها، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٥٦٠/٣ وما بعدها؛ والمنور، ص ٢٣٧، والفروع، ٥١٨/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٨١/٣؛ والمبدع، ٢٥٠/٣ وما بعدها؛ ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٦ ؛ والتوضيح، ٥٣٠/٢ وما بعدها؛ وزاد المستقنع، ص٣٩، ٤٠؛ والإقناع، ٣٩٣/١؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٦/٢، والروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ١٧٤/٤، ١٧٥ وما بعدها.

(٢١٦) في مسائله : ٢٣/٢.

ثم يرمي الوسطى، ثم يرمي العقبة ولا يقف عندها، وكل ما دعا به أجزأه، ويستحب طول القيام عند الجمار في الدعاء"[(٢١٧)].

ونقل عنه أبو داود نحو رواية عبدالله الآنفة[(٢١٨)]، ونقل الكوسج عن الإمام أحمد، فقال: "قلت لأحمد: يوم النّفْر يقوم عند الجمار؟ قال: من الناس من يقوم يوم النفر أخف، وأما الذي يستحب فطول القيام"[(٢١٩)].

و"قال الأثرم: سمعت أبا عبدالله يُسأل أيقوم الرجل عند الجمرتين إذا رمى؟ قال: إي لعمري شديداً، ويطيل القيام أيضاً. قيل: فإلى أين يتوجه في قيامه؟ قال: إلى القبلة..."[(٢٢٠)].

فظاهر الروايات يدل على استحباب الوقوف والدعاء عند رمي الجمرتين الصغرى والوسطى طويلاً.

قال ابن قدامة: "ولا نعلم في جميع ما ذكرنا خلافاً"[(٢٢١)].

والوقوف عند الجمرتين دون جمرة العقبة، والدعاء عندهما هو المذهب بلا نزاع[(٢٢٢)].

---

(٢١٧) في مسائله: ٧٣٤/٢ وما بعدها، وانظر: كتاب الحج من شرح العمدة، ٥٦١/٣.

(٢١٨) في مسائله: ١٠٥.

(٢١٩) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن منصور الكوسج، ٥٦٦/١، ٥٩١، وانظر: بدائع الفوائد، ٢٣٧/٣.

(٢٢٠) المغني، ٣٢٧/٥، وانظر: الشرح الكبير، ٢٣٩/٩.

(٢٢١) المغني، ٣٢٧/٥. وانظر: الشرح الكبير، ٢٣٨/٩.

(٢٢٢) انظر: الإنصاف، ٢٤٠/٩ وما بعدها.

(٦٠) المبحث الحادي عشر : فدية ترك الحصاة الواحدة فأكثر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول : ذكر روايتي الـمَرُّوْذيّ، وفيه فرعان:

الفرع الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ الأولى

نقل الـمَرُّوْذِيّ [(٢٢٣)] عن الإمام أحمد قوله : "في حصاة دم" [(٢٢٤)].

قال القاضي: "قال في رواية : إذا ترك حصاة ففيها دم. وهو قول الجماعة" [(٢٢٥)].

الفرع الثاني : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ الثانية ، ومن وافقه ، وفيه مسألتان :

المسألة الأولى : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ الثانية: نقل الـمَرُّوْذِيّ [(٢٢٦)] : عن الإمام أحمد قوله : "إذا رمى بسادسة ونسي السابعة فلا شيء عليه ، فإن رمى بخمسة فعليه دم" [(٢٢٧)].

المسألة الثانية : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ : نقل صالح عن أبيه فقال : "قلت : الرجل يرمي الجمرة بخمس أو ست ؟ قال : خمس لا ، ولكن ست أو سبع..." [(٢٢٨)].

---

(٢٢٣) كتاب الروايتين، ٢٨٠/١. قال القاضي – بعد سياقه لها – : "وفيها ضعف".

(٢٢٤) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٤٠/٢؛ وانظر : رؤوس المسائل، للشريف، ٥٢٢/٢؛ ورؤوس المسائل، للعكبري، ٦٣٧/٢؛ والهداية، ١٠٤/١؛ والمستوعب، ٢٥٦/٤؛ والمغني، ٢٨٠/٥؛ والهادي، ص٦٩؛ والمحرر، ٢٤٤/١؛ وعقد الفرائد، ١٨٠/١؛ والفروع، ٥١٩/٣؛ والمبدع، ٢٥٢/٣؛ والإنصاف، ٢٤٧/٩.

(٢٢٥) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٤٠/٢.

(٢٢٦) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٤٠/٢، ٧٤٣، ٧٤٦.

(٢٢٧) انظر : الجامع الصغير، ص٣٦٦؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥٢٢/٢؛ والهداية، ١٠٤/١؛ والإفصاح، ٢٨٦/١؛ والمستوعب، ٢٥٧/٤؛ والكافي، ٤٥٢/١؛ وعقد الفرائد، ١٨٠/١؛ والفروع، ٥١٩/٣؛ والمبدع، ٢٥٢/٣؛ والإنصاف، ٢٤٧/٩ وما بعدها.

(٢٢٨) في مسائله، ٤٨٣/٢، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٤٠/٢.

ونقل ابن منصور عنه قوله: "إذا نسي فرمى بست فليس عليه شيء"[٢٢٩].

ونقل حرب عنه "إذا رمى بست أرجو"[٢٣٠].

فظاهر هذه الروايات اتفاقها مع رواية المَرُّوْذِيّ في وجوب الفدية بترك حصاتين لا واحدة، فلا شيء في تركها.

المطلب الثاني: ذكر من خالف المَرُّوْذِيّ، وفيه فرعان:

الفرع الأول: ذكر رواية إذا ترك ثلاث حصيات فعليه دم.

نقل حنبل عنه قوله: "إذا رمى بست فلا بأس، قيل له: وخمس؟ قال: وخمس، وأحب إليّ سبع"[٢٣١].

فظاهر هذه الرواية أن الفدية لا تجب بترك حصاتين[٢٣٢].

قال القاضي: "والمذهب الصحيح في ذلك... أنه يجب بذلك المد، وفي اثنين مدان، وفي ثلاثة دم"[٢٣٣].

الفرع الثاني: ذكر رواية من ترك حصاة واحدة فعليه أن يتصدق بصدقة.

نقل الأثرم[٢٣٤] عنه قوله: "إذا ترك حصاة واحدة تصدق

---

(٢٢٩) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن منصور الكوسج، ٥٣٧/١، وانظر: كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٤٠/٢، ٧٤١.

(٢٣٠) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٤١/٢.

(٢٣١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٤٠/٢.

(٢٣٢) انظر: الجامع الصغير، ص٣٦٦؛ وكتاب الروايتين، ٢٨٠/١؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥٢٢/٢؛ والهداية، ١٠٤/١؛ والمستوعب، ٢٥٦/٤؛ والمغني، ٣٨٠/٥؛ والكافي، ٤٥٢/١؛ والهادي، ص٦٩؛ والبلغة، ص١٥٥؛ وعقد الفرائد، ١٨٠/١؛ والإنصاف، ٢٤٨/٩.

(٢٣٣) الجامع الصغير، ص٣٦٦؛ وانظر: كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٤٠/٢، والانصاف، ٢٢٣/٨، ٢٤٧/٩، ٢٤٨.

(٢٣٤) كتاب الروايتين، ٢٨٠/١، والفروع، ٥١٩/٣؛ والمبدع، ٢٥٢/٣؛ والإنصاف، ٢٤٧/٩.

بصـــدقة"[٢٣٥] .

(٦١) المبحث الثاني عشر : استحباب إمرار الموسى على رأس المتحلل الذي لا شعر له
وفيه مطلـب واحـــد: ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[٢٣٦] عن الإمام أحمد قوله في المتمتع : "إن دخل يوم التروية أعجب إليَّ أن يقصر، وإن دخل في العشر فأراد أن يحلق حلق، فإن هو دخل في يوم التروية، فحلق فلا بأس به، ويمر الموسى على رأسه يوم الحلق"[٢٣٧] .

قال القاضي[٢٣٨] : "وهذا محمول على طريق الاستحباب"[٢٣٩] .

وقد تعقبه الزركشي فقال : "وحمله القاضي على الاستحباب؛ لقوله في رواية بكر بن محمد : لا يعتمر حتى يخرج شعره، فيمكن حلقه أو تقصيره. قال : فدل على أن إمرار الموسى لا يجب، فلا يقوم مقام الحلق. وفي أخذ الاستحباب من هذا نظر، لكن في الجملة هو قول الأصحاب..."[٢٤٠] .

---

(٢٣٥) انظر غير ما تقدم : المغني، ٣٨٠/٥.

(٢٣٦) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣٣/١، وانظر : شرح الزركشي، ٢٦١/٣.

(٢٣٧) وقد حكى ابن المنذر الإجماع على ذلك، انظر : الإجماع، ص٥٥؛ وانظر : المغني، ٣٠٦/٥ وما بعدها.

(٢٣٨) كتاب الحج الكبير من التعليق الكبير، ٥٣٣/١.

(٢٣٩) انظر غير ما تقدم: الجامع الصغير، ص٣٤٩؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥٠٢/٢؛ ورؤوس المسائل، للعكبري، ٦٢٣/٢؛ والهداية، ١٠٣/١؛ والمستوعب، ٢٤٤/٤؛ والمغني، ٣٠٦/٥؛ والهادي، ص٦٨؛ والعمدة، ص٢٠٠ مع العدة، والكافي، ٤٤٧/١؛ والبلغة، ص١٥٤؛ والمحرر، ٢٤٧/١؛ والشرح الكبير، ٢١٠/٩؛ وعقد الفرائد، ١٧٧/١؛ والمنور، ص ٢٣٧، والفروع، ٥١٣/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٦١/٣؛ وغاية المطلب، ص٤٩٤؛ والمبدع، ٢٤٣/٣، والإنصاف، ٢١١/٩، والتنقيح المشبع، ص ١٠٨، ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٥، والتوضيح، ٥٢٨/٢؛ والإقناع، ٣٩١/١؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٣/٢.

(٢٤٠) شرح الزركشي، ٢٦١/٣، وقال الرداوي في الإنصاف، ٢١١/٩: "قلت: وفي النفس من ذلك شيء، وهو قريب من العبث...".

(٦٢) المبحث الثالث عشر : ما يحصل به التحلل الأول ،

وفيه مطالب :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد[٢٤١] قوله: "ابدأ بشق رأسك الأيمن، وأنت متوجه إلى الكعبة... وخذ من شاربك وأظفارك، ثم قد حل من كل شيء إلا النساء".[٢٤٢]

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل أبو طالب عن الإمام أحمد في معتمر طاف فوقع على امرأته قبل أن يسعى قوله : "فسدت عمرته، وعليه مكانها، وإن طاف وسعى ثم وطئ قبل أن يحلق فعليه دم"[٢٤٣].

وقال أبو داود: "سمعت أحمد سئل عمن دخل مكة معتمراً، فلم يقصر حتى كان يوم التروية عليه شيء؟ قال: هذا لم يحل بعد، يقصر ثم يهل بالحج، وليس عليه شيء بئس ما صنع".[٢٤٤]

---

(٢٤١) كتاب الحج من شرح العمدة، ٥٤٠/٣

(٢٤٢) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣٠/٢؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٣٣/٢؛ والهداية، ١٠٣/١؛ والإفصاح، ٢٩٦/١؛ والمستوعب، ٢٥٠/٤؛ وشرح العبادات الخمس، ص ٢٣٧؛ والمغني، ٣٠٩/٥، والكافي، ٤٥٠/١؛ والبلغة، ص ١٥٤؛ والمحرر، ١٤٧/١، والشرح الكبير، ٢١٧/٩؛ والممتع، ٤٥٩/٢، ٤٦٠، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٥٣٩/٣؛ والفروع، ٥١٥/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٧٤/٣؛ وغاية المطلب، ص ٤٩٤ ؛ والمبدع، ٢٤٥/٣؛ والإنصاف، ٢١٨/٩، وتصحيح الفروع، ٥١٦/٣ ؛ والتنقيح المشبع، ص ١٠٨؛ والتوضيح، ٥٢٨/٢؛ والإقناع، ٣٩١/١؛ وزاد المستقنع، ص ٣٩؛ ودليل الطالب، ص ٩٠؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٤/٢.

(٢٤٣) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣٠/٢.

(٢٤٤) في مسائله، ص ١٣٠ وفي ص ١٢٩ من مسائله. قال : "سمعت أحمد سئل عن معتمر يقع بامرأته قبل أن يفيض؟ قال : عليه الفدية". وانظر: كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣٠/٢.

ونقل الأثرم عنه في معتمر وقع على امرأته قبل أن يقصر فقال : "عليه دم، يذبح شاه"[(٢٤٥)] .

وقال ابن هانئ : "سألته عن الرجل يقع بأهله قبل أن يطوف بالبيت في عمرته؟ قال : فسدت عمرته."[(٢٤٦)]

فظاهر هذه الروايات يدل على أن التحلل يقع بالرمي والحلق.

قال القاضي - بعد أن ساق روايات من تقدم - : "وهذا صريح في أنه لا يقع التحلل قبل الحلق أو التقصير، وإنما يقع به..."[(٢٤٧)] .

وقال المرداوي عن هذه الرواية : "وهو الصحيح من المذهب"[(٢٤٨)] .

المطلب الثالث : ذكر من خالف المَرُّوْذِيّ

نقل أبو الحارث عن الإمام أحمد قوله : "حجه فاسد إذا وطئ قبل أن يرمي، وإن كان قد وقف بعرفة ؛ لأن الإحرام قائم عليه، فإذا رمى الجمرة انتقض بعض إحرامه، وحل له كل شيء إلا النساء"[(٢٤٩)] .

وقال ابن منصور : "قلت : المحرم يغسل رأسه قبل أن يحلقه؟ قال : إذا رمى الجمرة فقد انتقض إحرامه، إن شاء غسله"[(٢٥٠)].

---

(٢٤٥) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣٠/٢.

(٢٤٦) في مسائله، ١٥٥/١، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣١/٢.

(٢٤٧) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣١/٢.

(٢٤٨) الإنصاف، ٢١٨/٩ ؛ وانظر : تصحيح الفروع، ٥١٦/٣.

(٢٤٩) كتاب الحج من شرح العمدة؛ ٥٣٩/٣، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣١/٢.

(٢٥٠) مسائل الإمام أحمد رواية الكوسج، ٥٦٥/١. ونقل عنه في موضع آخر في الذي يصيب أهله في العمرة قبل أن يقصّر : "الدم هذا كثير عندي". مسائل أحمد رواية الكوسج، ٥٥٤/١. قال القاضي-بعد سياقها.: "وهذا يقتضي أنه قد تحلل؛ لأنه لو كان الإحرام باقياً لأوجب الدم..". كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣١/٢، ٥٣٢، وانظر: كتاب الحج من شرح العمدة، ٥٣٩/٣.

وقال عبدالله : "سمعت أبي يقول : إذ وطئ الرجل قبل رمي الجمار فسد عليه حجه، وعليه الحج من قابل..."[(٢٥١)] .

فظاهر هذه الروايات يدل على أن التحلل يحصل بمجرد الرمي[(٢٥٢)] .

(٦٣) المبحث الرابع عشر : حكم الحلق قبل النحر أو الرمي

وفيه مطالب :

المطلب الأول: ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد - فيمن قدم من نسكه شيئاً قبل شيء ناسياً - : "لم يكن عليه شيء، وإن فعله متعمداً تصدق بشيء، فإن جاء بالدم فليس فيه كلام". كأنه رخص فيما هو أقل من الدم[(٢٥٣)] .

قال القاضي : "وظاهر هذا أنه يجبره بما دون الدم بصدقة"[(٢٥٤)] .

---

(٢٥١) في مسائله، ٨٠٥/٢، وانظر : ٧٥٣/٢ من مسائل عبدالله، وهي نحو رواية أبي الحارث المتقدمة. وانظر : كتاب الحج من شرح العمدة، ٥٣٩/٣.

(٢٥٢) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٣١/٢؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٣٣/٢، والهداية، ١٠٤/١، والمستوعب، ٢٥٠/٤؛ والمغني، ٣١٠/٥؛ والكافي، ٤٥٠/١ ؛ والمقنع، ٢١٤/٩؛ والبلغة، ص ١٥٤؛ والشرح الكبير، ٢١٧/٩، والممتع، ٤٦٠/٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٥٤٠/٣؛ والفروع، ٥١٥/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٧٤/٣، وغاية المطلب، ص ٤٩٤ ؛ والمبدع، ٢٤٥/٣، والإنصاف، ٢١٧/٩ وما بعدها، وتصحيح الفروع، ٥١٦/٣.

(٢٥٣) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٠٨/٢، وانظر : الفروع، ٥١٥/٣، وغاية المطلب، ص٤٩٤؛ والإنصاف، ٢٢٢/٩.

(٢٥٤) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٠٨/٢.

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل عدد من أصحاب الإمام أحمد عنه فيمن أخل بالترتيب في الرمي والنحر والحلق، فبدأ بالحلق أو بالنحر جاهلاً، أو ناسياً فلا شيء عليه.

وممن نقل عنه ذلك ابنه عبدالله، فقال : "سألت أبي عن رجل حلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة؟ قال : إذا كان جاهلاً فليس عليه شيء"[(٢٥٥)].

ونقل الكوسج عن الإمام أحمد فيمن قدم نسكا قبل نسك "قال أحمد : من نسي فقدم شيئاً قبل شيء فليس عليه شيء..."[(٢٥٦)].

وقال الأثرم : "سمعت أبا عبدالله يُسأل عن رجل حلق قبل أن يذبح؟ فقال : إن كان جاهلاً فليس عليه، فأما مع التَّعمدّ فلا"[(٢٥٧)].

وكذلك نقل أبو طالب، وأبو مسعود الضبي، وأحمد بن الحسن الترمذي في الجاهل والناسي لا شيء عليه[(٢٥٨)]، وظاهر ما نقله الميموني عنه أن المتعمد يلزمه صدقة[(٢٥٩)].

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ، وفيه فرعان :

الفرع الأول : ذكر رواية إن فعل ذلك جاهلاً أو ناسياً فلا شيء عليه، وإن فعله عامداً فعليه دم.

---

(٢٥٥) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله، ٧٨٦/٢.

(٢٥٦) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن منصور الكوسج، ٥٣٧/١، ٥٣٨.

(٢٥٧) المغني، ٥٢٢/٥، والشرح الكبير، ٢٢١/٩.

(٢٥٨) سيأتي ذكر رواياتهم عند ذكر المخالف لرواية الـمَرُّوْذِيّ.

(٢٥٩) انظر: المبدع، ٢٤٦/٣.

نقل أبوطالب عن الإمام أحمد فيمن نحر قبل أن يرمي ، أو حلق قبل أن ينحر أو زار البيت قبل أن يرمي - قوله : "فإن كان ناسياً فلا بأس ، وإن كان عامداً فلا إنما هو على النسيان"[(٢٦٠)] .

قال القاضي - بعد سياقه لها - : "فظاهر هذا أنه أوجب الترتيب في ذلك ؛ لأنه فرق بين العمد والسهو ، وإذا ثبت وجوب الترتيب فيه ثبت وجوب الدم بتركه..."[(٢٦١)] .

وقال المرداوي : "والرواية الثانية عليه دم. نقلها أبوطالب وغيره"[(٢٦٢)] .

ونقل الأثرم عن الإمام أحمد نحو رواية أبي طالب الآنفة ، فقال : "سمعت أبا عبدالله يُسأل عن رجل حلق قبل أن يذبح؟ فقال : إن كان جاهلاً فليس عليه ، فأما مع التعمد فلا"[(٢٦٣)] .

فيستظهر منها ما استظهره القاضي في الرواية السابقة.

ونقل أبو مسعود[(٢٦٤)] قال: "سمعت أحمد يقول : من حلق قبل أن يرمي جاهلاً فلا شيء عليه... وإن كان عالماً ، فعليه دم"[(٢٦٥)(٢٦٦)].

---

(٢٦٠) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٠٥/٢، ٥٠٨، وكتاب الروايتين، ٢٨٦/١، وانظر : الفروع، ٥١٥/٣، والمبدع، ٢٤٦/٣.

(٢٦١) كتاب الروايتين، ٢٨٦/١.

(٢٦٢) الإنصاف، ٢٢١/٩.

(٢٦٣) المغني، ٥٢٢/٥، والشرح الكبير، ٢٢١/٩.

(٢٦٤) هو أحمد بن الفرات بن خالد الرازي، أبو مسعود الضبي الأصبهاني.
انظر : طبقات الحنابلة، ٥٣/١، ٥٥.

(٢٦٥) طبقات الحنابلة، ٥٤/١، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٠٨/٢، وكتاب الروايتين، ٢٨٦/١.

(٢٦٦) انظر : رؤوس المسائل، للشريف، ٤٩٩/٢، والهداية، ١٠٣/١، والتمام، ٣١٦/١، ٣١٧، والمستوعب، ٢٤٦/٤، ٢٦٤، وشرح العبادات الخمس، ص ٢٤٨، ٢٤٩؛ والمغني، ٣٢٠/٥، =

الفرع الثاني : ذكر رواية لا شيء على من فعل ذلك متعمداً أو غير متعمد، لكن يكره التعمد.

نقل أحمد بن الحسن الترمذي عن الإمام أحمد فيمن قدم من نسكه شيئاً أو أخره : "فإن فعل ذلك جاهلاً أو ناسياً فلا شيء عليه، وإن تعمد كان أشد عندي، ومن قال : لا شيء عليه إذا تعمد فقد قال : بأكثر الأحاديث"(٢٦٧)

قال القاضي – بعد سياقه لها – "وظاهر هذا أن العمد والسهو سواء في إسقاط الجبران"(٢٦٨) ا.هـ.

وقال المرداوي - حين ساق روايات المسألة - : "إحداهما : لا دم عليه ولكن يكره فعل ذلك(٢٦٩). وهو المذهب وعليه أكثر الأصحاب...".(٢٧٠)

= ٣٢٢؛ والكافي، ٤٥١/١؛ والمقنع، ٢١٩/٩؛ والشرح الكبير، ٢١٩/٩، ٢٢٠؛ والممتع، ٤١٦/٢، وعقد الفرائد، ١٧٨/١؛ والفروع، ٥١٥/٣، والقواعد الفقهية والأصولية، ص ٣٣؛ ٦١، والمبدع، ٢٤٦/٣، والإنصاف، ٢٢١/٩.

(٢٦٧) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٠٧/٢، وكتاب الروايتين، ٢٨٦/١.

(٢٦٨) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٥٠٧/٢، وقال في كتابه الروايتين، ٢٨٦/١ – بعد سياقه لها - : "فظاهر هذا أنه لم يوجب الترتيب في ذلك، ولا أوجب الدم".

(٢٦٩) انظر : رؤوس المسائل، للشريف، ٤٩٩/٢، ورؤوس المسائل، للعكبري، ٦١٩/٢، والهداية، ١٠٣/١؛ والتمام، ٣١٦/١؛ والمستوعب، ٢٤٦/٤، وشرح العبادات الخمس، ص ٢٥٠؛ والمغني، ٣٢٠/٥، ٣٢٢؛ والكافي، ٤٥١/١؛ والمقنع، ٢١٩/٩؛ والمحرر، ٢٤٤/١؛ والمذهب الأحمد، ص ٦٧؛ والشرح الكبير، ٢١٩/٩؛ ٢٢٠؛ والممتع، ٤٦١/٢، وعقد الفرائد، ١٧٨/١، والفروع، ٥١٥/٣؛ والمبدع، ٢٤٦/٣؛ والإنصاف، ٢١٩/٩، ٢٢٠؛ والتنقيح المشبع، ص ١٠٨، ١٠٩، والتوضيح، ٥٢٩/٢؛ والإقناع، ٣٩١/١، وكشاف القناع، ٥٠٣/٢؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٤/٢..

(٢٧٠) الإنصاف، ٢١٩/٩، ٢٢٠.

(٦٤) المبحث الخامس عشر: طواف الزيارة يفتقر إلى تعيين نيَّة الفرض وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

قال القاضي[(٢٧١)] : "وكذلك نقل الـمَرُّوْذِيّ عنه فيمن نسي طواف الزيارة، وطاف طواف الصدر : لا يجزئه، كيف يجزيء التطوع عن الفرض. فقد نص على تعيين النية"[(٢٧٢)] ا.هـ.

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

"قال في رواية أبي طالب – فيمن نسى طواف الزيارة وكان قد طاف تطوعاً- : فلا حتى يطوف لا تجزئ نافلة عن فرض"[(٢٧٣)].

"وقال في رواية ابن منصور – في رجل نسى طواف الإفاضة حتى رجع إلى بلاده- : إذا ترك الإفاضة فلا بد أن يرجع إلى البيت ويعتمر، فإن كان أصاب أهله فعليه دم. قلت: فإن كان قد طاف طواف الوداع؟ قال : لا يجزيء الوداع من الإفاضة، إلا أن ينوي ذلك"[(٢٧٤)].

---

(٢٧١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٥٥/٢.

(٢٧٢) انظر : مختصر الخرقي، ص ٤٩؛ وكتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٥٥/٢ ؛ والجامع الصغير، ص ٣٦٣؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥١٣/٢ ؛ والهداية، ١٠٣/١ ؛ والإفصاح، ٢٧٣/١ ؛ والمستوعب، ٢٤٨/٤ ؛ والمغني، ٣١٣/٥؛ ٣١٦ والمقنع، ٢٢٥/٩ ؛ والكافي، ٤٤٩/١؛ والبلغة، ص ١٥٠، والمحرر، ٢٤٣/١؛ والشرح الكبير، ٢٢٥/٩ وما بعدها ؛ والممتع، ٤٦٢/٢، والفروع، ٥١٦/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٧٠/٣؛ وغاية المطلب، ص ٤٩٥، والمبدع، ٢٤٧/٣؛ والتوضيح، ٥٢٩/٢؛ وزاد المستقنع، ص ٣٩؛ والإقناع، ٣٩١/١، وشرح منتهى الإرادات، ٦٥/٢، والروض مع حاشية ابن قاسم، ١٦٥/٤.

(٢٧٣) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٥٥/٢.

(٢٧٤) وقال في موضع آخر – وذكر له قول سفيان فيمن طاف يوم النحر لم ينو طواف الزيارة يُجزيه منه. فقال : "معاذ الله لا يجزيه إلا بالنية". مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق الكوسج، ٥٨٥/١، ٦٠٤، وانظر: كتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٥٥/٢.

وقال ابن هانئ : "سمعت أبا عبدالله وسئل عن الرجل ينسى طواف الزيارة. وطاف طواف الصدر، هل يجزئه ذلك من الزيارة؟ قال : لا، وكيف يجزئه التطوع من الفريضة؟"[٢٧٥] .

فمجموع هذه الروايات يدل على افتقار طواف الزيارة إلى تعيين نية الفرض.

(٦٥) المبحث السادس عشر : إجزاء القارن طواف واحد، وفيه مطالب :

المطلب الأول : ذكر رواية المَرُّوْذِيّ

قال المَرُّوْذِيّ[٢٧٦] : "قال أبو عبدالله : إن شاء القارن طاف طوافاً واحداً"[٢٧٧].

المطلب الثاني : ذكر من وافق المَرُّوْذِيّ

نقل الجماعة[٢٧٨]، منهم : ابناه صالح[٢٧٩] ،

(٢٧٥) في مسائله، ١/١٧٠، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٥٥.

(٢٧٦) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٦٧، ٦٦٨، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٥٦٥.

(٢٧٧) انظر : مختصر الخرقي، ص٥٠؛ وكتاب الروايتين، ١/٢٨٤؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٢/٥١٤؛ ورؤوس المسائل للعكبري، ٢/٦٣٠؛ والهداية، ١/٩٠؛ والإفصاح، ١/٢٧٠؛ والتحقيق، ٢/١٤٦؛ والمستوعب، ٤/٢٦١ وما بعدها؛ وشرح العبادات الخمس، ص٢٣٩؛ والمغني، ٥/٣٤٧؛ والكافي، ١/٤٥٦؛ والعدة شرح العمدة، ص٢٠٠؛ والمحرر، ١/٢٣٥؛ وعقد الفرائد، ١/١٥٨؛ والفروع، ٣/٣٠٨؛ وشرح الزركشي، ٣/٢٩٠؛ والقواعد، ص٢٤؛ والمبدع، ٣/١٢٣، ١٢٤؛ والإنصاف، ٨/١٦٧؛ والإقناع، ١/٣٥٠؛ وكشاف القناع، ٢/٤١٢.

(٢٧٨) جاء في المغني، ٥/٣٤٧ : "المشهور عن أحمد : أن القارن بين الحج والعمرة، لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجزئه طواف واحد، وسعي واحد لحجه وعمرته، نص عليه في رواية جماعة من أصحابه" ا.هـ.

وانظر : الفروع، ٣/٣٠٨، والمبدع، ٣/١٢٤؛ والإنصاف، ٨/١٦٧.

(٢٧٩) في مسائله، ٢/٢١، ٤٨٢، ٤٨٣، حيث نقل عنه قوله في القارن : "نحن نقول : يجزئه طواف واحد". وانظر : كتاب الروايتين، ١/٢٨٤

وعبدالله[٢٨٠]، والأثرم[٢٨١]، وحنبل[٢٨٢]، وابن منصور[٢٨٣]، وأبو طالب[٢٨٤]، وابن القاسم[٢٨٥]، وابن هانئ[٢٨٦]، والفضل بن زياد، وأحمد بن محمد البرني[٢٨٧]، عنه أنه يجزئه طواف واحد.

قال الزركشي : "هذا هو المذهب، المختار للأصحاب، والمشهور عن أحمد من الروايتين..."[٢٨٨].

---

(٢٨٠) في مسائله، ٢/٧٣١، ٧٥٩، ونص الأخيرة : "سمعت أبي يقول : القارن يجزيه طواف واحد". وقال في الأولى : "قال أبي : فإن كان ممن جمع بين الحج والعمرة أجزأه طواف بالبيت وسعي بين الصفا والمروة ".

(٢٨١) ونصها : "القارن يجزيه طواف واحد وسعي واحد...". كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٦٧، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٥٦٤.

(٢٨٢) ونصها : "قال في رواية حنبل – وقد سئل عن القارن كم يطوف ويسعى بين الصفا والمروة ؟ – فقال : يجزيه طواف واحد إذا دخل بالحج والعمرة...". كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٦٧، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٥٦٥.

(٢٨٣) ونصها : "قلت : إذا قرن الحج والعمرة كم يطوف؟ قال : طواف واحد يجزيه". مسائل الإمام أحمد رواية الكوسج، ١/٥٢٧، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٦٧.

(٢٨٤) انظر نصها بطوله في كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٦٧، ٦٦٨ وفيها : "قيل له : طواف واحد؟ قال : نعم، طواف واحد يجزئ القارن...".

(٢٨٥) ونصها : "قال في رواية ابن القاسم : القارن يجزيه طواف واحد...". كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٦٨.

(٢٨٦) في مسائله، ١/١٧٠، ١٧١؛ ونصها : "سألت أبا عبدالله عن القارن أيجزئه طواف واحد، وسعي واحد؟ قال : يجزئـــه". وقال في الأخرى : "سمعت أبا عبدالله وسئل عن القارن يطوف طوافاً واحداً وسعياً واحداً؟ قال : نعم".

(٢٨٧) جاء في كتاب الروايتين، ١/٢٨٤ : "فنقل صالح، والفضل بن زياد، وأحمد بن محمد البرني، يجزيه". يعني القارن.

(٢٨٨) في شرحه على مختصر الخرقي، ٣/٢٩٠؛ وانظر : المغني، ٥/٣٤٧؛ والقواعد، ص٢٤، والمبدع، ٣/١٢٣؛ والإنصاف، ٨/١٦٧.

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ

نقل أبو طالب[(٢٨٩)]، وابن هانئ[(٢٩٠)]، والأثرم، ومحمد بن الحكم[(٢٩١)]، عنه أنه لابد من طوافين للقارن[(٢٩٢)].

(٦٦) المبحث السابع عشر: إجزاء الممتع سعي واحد،

وفيه مطالب :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[(٢٩٣)] عنه قوله: "وإن شاء المتمتع طاف طوافاً واحداً"[(٢٩٤)].

أما الطواف بالبيت فلا بد له من طوافين لعمرته وحجه[(٢٩٥)].

---

(٢٨٩) ونصها : "نقل أبو طالب فقال : ومن قرن لم يجزه طواف واحد لحجه وعمرته...". كتاب الروايتين، ٢٨٤/١. وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٦٨/٢.

(٢٩٠) في مسائله، ١٦٨/١ ونصها : "قال أبو عبدالله : إذا قرن طاف لذا على حده، ولهذا على حده، طوافين...". وانظر: كتاب الروايتين، ٢٨٤/١.

(٢٩١) جاء في كتاب الروايتين، ٢٨٥/١ : "نقل الأثرم ومحمد بن الحكم : أخشى أن لا يجزيه". ثم قال القاضي: "فظاهر هذا وجوب طوافين وسعيين...". وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٦٨/٢.

(٢٩٢) انظر : كتاب الروايتين، ٢٨٤/١ وما بعدها؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥١٤/٢؛ والهداية، ٩٠/١؛ والإفصاح، ٢٧٠/١؛ والتحقيق، ١٤٦/٢؛ والمستوعب، ٢٦٢/٤؛ وشرح العبادات الخمس، ص٢٣٩؛ والمغني، ٣٤٧/٥؛ والكافي، ٤٥٦/١؛ والعدة شرح العمدة، ص٢٠٠، وعقد الفرائد، ١٥٨/١؛ والفروع، ٣٠٩/٣؛ وشرح الزركشي، ٢٩٣/٣؛ والقواعد، ص٢٤، والمبدع، ١٢٤/٣؛ والإنصاف، ١٦٧/٨.

(٢٩٣) كتاب الحج من شرح العمدة، ٥٦٥/٣.

(٢٩٤) انظر : كتاب الحج من شرح العمدة، ٥٦٥/٣ ؛ ومجموع الفتاوى، ٣٦/٢٦، ٣٨، ١٣٨؛ والاختيارات، ص٢١٠؛ والفروع، ٥١٦/٣؛ وغاية المطلب، ص٤٩٥؛ والإنصاف، ٢٢٩/٩، وحاشية ابن قاسم على الروض المربع، ١٦٩/٤.

(٢٩٥) قال ابن رشد في بداية المجتهد، ٣٤٤/١ : "وأجمعوا أن من تمتع بالعمرة إلى الحج أن عليه طوافين، طوافاً للعمرة لحله منها، وطوافاً للحج يوم النحر...".

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيَ

قال عبدالله : "قلت لأبي : المتمتع كم يسعى بين الصفا والمروة ؟ قال : إن طاف طوافين فهو أجود، وإن طاف طوافاً واحداً فلا بأس. قال : إن طاف طوافين فهو أعجب إليّ"[(٢٩٦)] .

ونقل ابن منصور، عن الإمام أحمد نحو رواية عبدالله الآنفة[(٢٩٧)] .

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيَ

نقل الأثرم[(٢٩٨)] ، وحنبل[(٢٩٩)] ، وابن هانئ[(٣٠٠)] ، وأبو داود[(٣٠١)] ، ومحمد بن ماهان[(٣٠٢)] عن الإمام أحمد: على المتمتع سعيان[(٣٠٣)] .

---

(٢٩٦) في مسائله، ٦٨٦/٢، ٧٤٦. وانظر : **كتاب** الحج من شرح العمدة، ٥٦٥/٣، ومجموع الفتاوى، ٣٩/٢٦؛ والاختيارات، ص٢١٠.

(٢٩٧) انظر : مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن منصور، ٥٢٨/١، ٥٢٩، ومجموع الفتاوى، ٣٩/٢٦. وبدائع الفوائد، ٦٦/٤.

(٢٩٨) ونصها : "**القارن** يجزؤه طواف واحد، وسعي واحد. والمتمتع : طوافان وسعيان".
كتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٦٧/٢؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٥٦٤/٣.

(٢٩٩) ونصها : "فإن دخل **متمتعاً** بعمرة ثم حج. فأرى أن يسعى سعياً لعمرة **وسعياً** لحج". كتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٦٧/٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٥٦٥/٣.

(٣٠٠) في **مسائله**، ١٤١/١ : "وسألته عن رجل دخل **بعمرة** فطاف بالبيت. **وبالصفا** والمروة، هل عليه أن يطوف لحجه أيضاً ؟ قال : نعم يطوف. ولكن لا يطوف بين الصفا والمروة حتى يرجع من منى...".

(٣٠١) في **مسائله**، ص١٣١ ونصها : "سمعت **أحمد** يقول : من أهلّ من **مكة** فليطف بالبيت وبين الصفا والمروة إذا رجع من منى".

(٣٠٢) **ونصها** : قال : "... أختار التمتع. **قلت** : يسعى سعيين، ويطوف طوافين ؟ قال : نعم". طبقات الحنابلة، ٣٢٢/١.

(٣٠٣) انظر : **مختصر** الخرقي، ص٤٩؛ والمقنع، ٢٢٨/٩، وكتاب الحج من شرح **العمدة**، ٥٦٤/٣؛ ومجموع الفتاوى، ٣٨/٢٦؛ **والاختيارات**، ص٢١٠، والفروع، ٥١٦/٣؛ وشرح **الزركشي**، ٢٧١/٣؛ وغاية المطلب، ص٤٩٥؛ والمبدع، ٢٤٨/٣، والإنصاف، ٢٢٩/٩؛ ومغني ذوي الأفهام، ص٩٥؛ والتوضيح، ٥٢٩/٢؛ والإقناع، ٣٩٢/١؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٥/٢.

وهذا هو المذهب، وعليه الأصحاب [٣٠٤].

(٦٧) المبحث الثامن عشر : حكم من نفر ثاني أيام التشريق قبل الزوال، وفيه مطالب:

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد قوله – فيمن نفر قبل الزوال [٣٠٥] – : "عليه دم" [٣٠٦].

المطلب الثاني: ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل صالح [٣٠٧]، وابن هانئ [٣٠٨] عنه كرواية الـمَرُّوْذِيّ : أن من نفر قبل الزوال فعليه دم.

قال ابن قدامة : "أجمع أهل العلم على أن من أراد الخروج من منى، شاخصاً عن الحرم، غير مقيم بمكة، أن ينفر بعد الزوال في اليوم الثاني من أيام التشريق" [٣٠٩].

---

(٣٠٤) الإنصاف، ٢٢٨/٩ وما بعدها.

(٣٠٥) انظر : المغني، ٣٢٨/٥، ٣٣١، وشرح الزركشي، ٢٧٩/٣.

(٣٠٦) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٢٦/٢.

(٣٠٧) في مسائله، ١٨٢/٣ ونصها : "حدثني أبي قال : حدثنا عبد الرزاق قال : سمعت عبيدالله يحدث عن هشام بن حسان عن نافع عن ابن عمر قال : إذا رمى الرجل قبل الزوال أعاد الرمي، وإذا نفر قبل الزوال اهراق دماً أذهب إليه...".

(٣٠٨) في مسائله، ١٥٣/١ ونصها : "سألت أبا عبدالله عن الرجل ينفر قبل الزوال ؟ قال: عليه دم".

(٣٠٩) المغني، ٣٣١/٥.

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ

نقل إسحاق بن منصور عن الإمام أحمد، فقال: "قال أحمد: وإذا رمى عند طلوع الشمس في النفر الأول، ثم نفر كأنَّه لم ير عليه دما، وإذا رمى قبل طلوع الشمس فعليه دم"[(٣١٠)].

(٦٨) المبحث التاسع عشر: ترك المبيت بمنى

وفيه مطـــــالب :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[(٣١١)] عنه قوله: "من بات بمكة ليالي منى يتصدق بشيء، وإن بات من غير عذر أرجو أن لا يكون عليه شيء"[(٣١٢)].

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل عبدالله عنه في رجل أتى مكة ونيته أن لا يرجع إلى منى، وهو يظن جـــواز

---

(٣١٠) مسائل الإمام أحمد، رواية إسحاق الكوسج، ٦١١/١، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٢٧/٢؛ وشرح الزركشي، ٢٧٩/٣؛ والإنصاف، ٢٣٩/٩.

(٣١١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٥/٢؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٣/٣.

(٣١٢) انظر : الجامع الصغير، ص٣١٧، ٣٦٤؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥٢٤/٢؛ والإفصاح، ٢٧٩/١، ٢٨٧؛ والتحقيق، ١٥٤/٢؛ والمستوعب، ٢٥٨/٤، والمغني، ٣٢٥/٥؛ والكافي، ٤٥١/١؛ والمحرر، ٢٤٤/١؛ والشرح الكبير، ٢٤٧/٩؛ وعقد الفرائد، ١٨٠/١؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٣/٣؛ والفروع، ٥١٩/٣؛ والمبدع، ٢٥٢/٣؛ والإنصاف، ٢٤٦/٩.

تـــنـــبـــيـــه:

هذه الرواية مبنية على القول بأن المبيت بمنى ليس بواجب.

انظر : الإفصاح، ٢٧٩/١، والإنصاف، ٢٤٦/٩.

ذلك، فقال: "أرجو أن لا يكون عليه شيء، وإن شاء تصدق بشيء"[(٣١٣)].

ونقل أبو طالب نحو رواية عبدالله[(٣١٤)]؛ ونقل صالح عنه ما يدل على أنه لا يجب عليه شيء[(٣١٥)].

وقال السامري: "وعنه: لا شيء عليه أصلاً أومأ إليه في رواية حرب..."[(٣١٦)].

المطلب الثالث: ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ، وفيه فرعان:

الفرع الأول: ذكر رواية: أن عليه دماً.

نقل حنبل[(٣١٧)] عنه: "أن من لم يبت ليالي منى فيها، فعليه دم"[(٣١٨)].

---

(٣١٣) في مسائله، ٢/ص ص٧٩٤، ٧٩٦، وص ٨٠٧ مثل رواية صالح الآتية. وانظر: كتاب الروايتين، ٢٨٥/١.

(٣١٤) انظر: كتاب الروايتين، ٢٨٥/١.

(٣١٥) في مسائله، ٢١٣/١، ونصها: "قلت: رجل حج فوقف بعرفة، ثم زار البيت يوم النحر، فمضى على وجهه، ولم ينصرف إلى منى، ولم يرم الجمار؟ قال: عليه دم".

قال محقق المسائل: "ويبدو أن جوابه هنا حسب هذه الرواية الأخيرة ليس عليه شيء؛ لأنه لم يوجب عليه إلا دماً واحداً، ولو كان جوابه حسب الرواية الأولى، وهي المذهب لأوجب عليه دمين دماً لترك رمي الجمار، ودماً لترك المبيت بمنى".

(٣١٦) المستوعب، ٢٥٨/٤.

(٣١٧) انظر: كتاب الروايتين، ٢٨٥/١، وكتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٥/٢؛ والمستوعب، ٢٥٧/٤؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٤/٣؛ والفروع، ٥١٩/٣؛ والإنصاف، ٢٤٦/٩.

(٣١٨) انظر: الجامع الصغير، ص٣١٧؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥٢٣/٢؛ والهداية، ١٠٤/١؛ والإفصاح، ٢٧٩/١، ٢٨٧؛ والتحقيق، ١٥٤/٢؛ والمستوعب، ٢٥٧/٤، والمغني، ٣٢٥/٥؛ والمقنع، ٢٤٥/٩؛ والكافي، ٤٥١/١؛ والبلغة، ص١٥٤؛ والمحرر، ٢٤٤/١؛ والشرح الكبير، ٢٤٧/٩؛ والممتع، ٤٧٠/٢، وعقد الفرائد، ١٨٠/١؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٤/٣؛ والفروع، ٥١٩/٣؛ والمبدع، ٢٥٢/٣؛ والإنصاف، ٢٤٦/٩؛ والتنقيح المشبع، ص١٠٩؛ والتوضيح، ٥٣١/٢؛ والإقناع، ٣٩٣/١؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٧/٢.

وهو الصحيح من المذهب، وعليه أكثر الأصحاب [٣١٩].

الفرع الثاني : ذكر رواية : عليه صدقة قدرها درهم أو نصف درهم.

قال القاضي: "نقل أبوطالب، وابن هانئ [٣٢٠] عنه : لا يبيت أحد بمكة ليالي منى، فمن غلبته عَيْنه، فليتصدق بدرهم أو بنصف درهم..." [٣٢١].

ونقل ابن منصور [٣٢٢]، وحرب [٣٢٣]، والأثرم [٣٢٤]، ومحمد بن عبدة [٣٢٥] : عليه أن يتصدق بشيء [٣٢٦].

قال ابن تيمية - بعد سياقه بعض من نقل هذه الرواية - : "فقد أمر أن يتصدق بشيء ولم يقدره، وقال مرة: درهم أو نصف درهم؛ لأنه أقل ما يتصدق به من النقود..." [٣٢٧].

---

(٣١٩) الإنصاف، ٢٤٦/٩.

(٣٢٠) انظر : مسائل ابن هانئ، ١٦٠/١.

(٣٢١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٥/٢؛ وانظر : المستوعب، ٢٥٨/٤.

(٣٢٢) ونصها : "قلت لأحمد : من بات دون منى ليلة هل عليه شيء؟ قال : يطعم شيئاً". مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق الكوسج، ٥٣٩/١، وانظر: كتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٤/٣.

(٣٢٣) ونصها : "قال – في الرجل يبيت وراء العقبة ليالي منى – : "يتصدق بشيء". كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٥/٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٤/٣.

(٣٢٤) ونصها : "قال - فيمن جاء للزيارة فبات بمكة – : يعجبني أن يطعم شيئاً...". كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٥/٢؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٥/٣.

(٣٢٥) وهي نحو رواية الأثرم، انظر: كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٥/٢؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٥/٣ والموجود في طبقات الحنابلة ٣١٥/١، محمد بن عبدك.

(٣٢٦) انظر : رؤوس المسائل، للشريف، ٥٢٤/٢؛ والإفصاح، ٢٨٧/١؛ والمستوعب، ٢٥٨/٤؛ والمغني، ٣٢٥/٥؛ والكافي، ٤٥١/١؛ والمحرر، ٢٤٤/١؛ والشرح الكبير، ٢٤٧/٩؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٤/٣؛ والفروع، ٥١٩/٣؛ والمبدع، ٢٥٢/٣؛ والإنصاف، ٢٤٦/٩.

(٣٢٧) كتاب الحج من شرح العمدة، ٦٤٦/٣.

وقال القاضي: "ونقل الجماعة عنه - الأثرم، وابن إبراهيم، وأبو طالب، والمَرُّوْذِيّ - : إذا ترك ليالي منى لا دم عليه"[(٣٢٨)].

(٦٩) المبحث العشرون : لزوم مبيت من غابت عليه شمس اليوم الثاني بمنى

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذيّ

نقل المَرُّوْذِيّ[(٣٢٩)] عن الإمام أحمد قوله: "ينفر الرجل، فإن صلى العصر وأمسى فلا ينفر إلى الغد"[(٣٣٠)].

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل ابن منصور عن الإمام أحمد، قال: "قلت : من أدركه المساء يوم الثاني بمنى؟ قال : يقيم إلى الغد حتى تزول الشمس"[(٣٣١)].

---

(٣٢٨) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧١٤/٢، وانظر : الجامع الصغير، ص٣٦٤؛ والفروع، ٥١٩/٣، والمبدع، ٢٥٢/٣؛ والإنصاف، ٢٤٦/٩.

(٣٢٩) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٣٠/٢.

(٣٣٠) انظر : مختصر الخرقي، ص٤٩؛ والجامع الصغير، ص٣٦٦؛ ورؤوس المسائل للشريف، ٥٢٠/٢؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٣٧/٢؛ والهداية، ١٠٥/١؛ والمستوعب، ٢٥٤/٤؛ والمغني، ٣٣١/٥؛ والكافي، ٤٥٤/١؛ والمقنع، ٢٥٢/٩، ٢٥٣؛ والهادي، ص٦٩؛ والعمدة، ص١٩٩ مع العدة، والبلغة، ص١٥٥؛ والمحرر، ٢٤٨/١؛ والشرح الكبير، ٢٥٣/٩ وما بعدها؛ والممتع، ٤٧٢/٢، وعقد الفرائد، ١٧٩/١؛ والفروع، ٥٢٠/١؛ وشرح الزركشي، ٢٨٣/٣؛ والمبدع، ٢٥٤/٣؛ والإنصاف، ٢٥٥/٩؛ والتوضيح، ٥٣١/١؛ والإقناع، ٣٩٤/١، وزاد المستقنع، ص٤٠؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٨/٢، والروض مع حاشية ابن قاسم، ١٨١/٤.

(٣٣١) مسائل الإمام أحمد رواية الكوسج، ٥٣٩/١، وانظر : الحج من التعليق الكبير، ٧٣٠/٢.

ونقل ابن هانئ، فقال : "سألت أبا عبدالله عن القوم ينفرون النفر الأول، فلم تسر بهم الجمال إلى النّفر الثاني؟ قال : إن أمسوا بمنى لم ينفروا، وإن لم يمسوا بمنى فلا بأس أن يقيموا بمكة"[(٣٣٢)] .

فظاهر رواية المَرُّوْذِيّ ومن وافقه لزوم المبيت بمنى إن غربت الشمس وهو بها.

قال المرداوي : "هذا بلا نزاع، ويكون الرمي بعد الزوال..."[(٣٣٣)] .

(٧٠) المبحث الحادي والعشرون: حكم طواف الوداع

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : ذكر رواية المَرُّوْذِيّ

نقل المَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد قوله - فيمن نسيَ طواف الوداع - : "عليه دم"[(٣٣٤)] .

قال ابن تيمية : "طواف الوداع واجب[(٣٣٥)] نص عليه في رواية...

---

(٣٣٢) مسائل الإمام أحمد، رواية إسحاق بن هانئ، ١/١٧٧.

(٣٣٣) الإنصاف، ٩/٢٥٥.

(٣٣٤) كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٧٥٩.

(٣٣٥) انظر : مختصر الخرقي، ص٤٩؛ والإرشاد، خ الورقة : ٥٣/ أ، ط ١٥٩، ١٦٠، والجامع الصغير، ٣١٨، ٣٢٤؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٢/٥٢٤؛ والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٢/٦٣٨؛ ورؤوس المسائل، للعكبري، ٢/٦٤٠؛ والهداية، ١/١٠٥، والإفصاح، ١/٢٧٦؛ والتحقيق، ٢/١٥٠؛ والمستوعب، ٤/٢٦٧، ٢٦٨، ٢٩١؛ والمغني، ٥/٣٣٧، والكافي، ١/٤٥٥، ٤٥٧؛ والمقنع، ٩/٢٥٧، والعمدة، ص٢٠٣ مع العدة؛ والبلغة، ص١٥٦؛ والمحرر، ١/٢٤٤، والمذهب الأحمد، ص٧١، ٧٢؛ والشرح الكبير، ٩/٢٥٨؛ والممتع، ٢/٤٧٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٥٦٧، ٦٥١؛ والفروع، ٣/٥٢١، ٥٢٧؛ وشرح الزركشي، ٣/٢٨٥، ٢٨٧؛ وغاية المطلب، ص٤٩٩؛ والمبدع، ٣/٢٥٥، ٢٦٤؛ والإنصاف، ٩/٢٥٧، ٢٦٢ وما بعدها؛ والتنقيح المشبع، ص ١٠٩؛ ومغني =

المَرُّوْذِيّ..." (٣٣٦).

المطلب الثاني : ذكر من وافق المَرُّوْذِيّ

نقل ابن منصور (٣٣٧)، وأبو طالب (٣٣٨)، والأثرم (٣٣٩)، وحرب (٣٤٠)، وابن هانئ (٣٤١)، وأبو داود (٣٤٢)، وعبدالله (٣٤٣)، عنه أن طواف الوداع واجب، من تركه فعليه دم.

= ذوي الأفهام، ص٩٦، ٩٧؛ والتوضيح، ٥٣١/٢، ٥٣٤؛ والإقناع، ٣٩٤/١؛ وزاد المستقنع، ص٤٠؛ وشرح منتهى الإرادات، ٦٨/٢، ٦٩، والروض مع حاشية ابن قاسم، ١٨٢/٤.

(٣٣٦) كتاب الحج من شرح العمدة، ٦٥١/٣.

(٣٣٧) ونصها : "قلت : من نفر ولم يودع البيت؟ قال : إذا تباعد فعليه دم، وإن كان قريباً يرجع". مسائل الإمام أحمد رواية الكوسج ٥٦٧/١. وفي ٥٩٣/١، نقل الكوسج عنه فيمن خرج ولم يودع : "عليه دم".

وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٩/٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٥١/٣.

(٣٣٨) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٩/٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٥١/٣.

(٣٣٩) ونصها : "نقل الأثرم عنه فيمن ترك طواف الصدر عليه دم".

كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٩/٢ ؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٥٢/٣.

(٣٤٠) انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٩/٢، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٥١/٣.

(٣٤١) في مسائله، ١٦٨/١، ١٧٠، ونصها : "سمعت أبا عبدالله يقول : إذا نسي الرجل طواف الصدر وتباعد بقدر ما تقصر الصلاة، فعليه دم".

وكذلك نقل عنه في ص ١٦٩ من مسائله ج١: "وأما إذا ترك طواف الصدر فعليه دم". وفي ص ١٨٠ : "إن أردت أن تنفر إلى أهلك لم تخرج من مكة حتى تودع البيت...". وانظر : كتاب الحج من التعليق، ٧٥٩/٢ ؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٥١/٣.

(٣٤٢) في مسائلة، ص ١٠٥، ١٣٦: ونص الأخيرة : "سمعت أحمد سئل عمن ترك طواف الوداع؟ قال : يجزيه دم".

وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٧٥٩/٢ ؛ وكتاب الحج شرح العمدة، ٦٥١/٣.

(٣٤٣) في مسائله، ٧٣٥/٢ ونصها: "فإذا جاء مكة لم يخرج حتى يودع البيت، فيكون آخر عهده الطواف بالبيت". وانظر ٦٨١/١ من مسائله.

(٧١) المبحث الثاني والعشرون : أركان الحج

وفيه مطالب :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[(٣٤٤)] عن الإمام أحمد أن للحج فرضين لا ثالث لهما، هما: الوقوف بعرفة، وطواف الزيارة[(٣٤٥)].

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذيّ

قال ابن تيمية : "ونقل عنه ابناه[(٣٤٦)]، وأبو الحارث، والفضل بن زياد أنه قال فيمن وقف بعرفة، وزار البيت يوم النحر، وانصرف ولم يعمل غير ذلك : فحجته صحيحة، وعليه دم"[(٣٤٧)].

ونقل إسحاق بن إبراهيم[(٣٤٨)]، والبغوي نحو رواية الـمَرُّوْذِيّ[(٣٤٩)].

---

(٣٤٤) قال أبو الخطاب في الهداية، ١/١٠٦: "قال أبوالحسن التميمي فرض الحج فرضان لا ثالث لهما، روى ذلك عن أحمد الـمَرُّوْذِيّ......". وانظر : كتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٦٠٠.

(٣٤٥) انظر : الإرشاد، خ الورقة : ٥٢/أ، ط ١٥٧، والهداية، ١/١٠٦ ؛ والمستوعب، ٤/٢٩٢؛ والمقنع، ٩/٢٨٩؛ والكافي، ١/٤٥٧؛ والعمدة، ص ٢٠٥ مع العدة، والهادي، ص ٧٠؛ والمذهب الأحمد، ص ٧١؛ والشرح الكبير، ٩/٢٨٩، وما بعدها؛ والممتع، ٢/٤٨١، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٦٠٠؛ والفروع، ٣/٥٢٥ وما بعدها؛ وغاية المطلب، ص ٤٩٨، ٤٩٩ ؛ والمبدع، ٣/٢٦٢، ٢٦٣، والإنصاف، ٩/٢٨٩؛ ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٦، ٩٧.

(٣٤٦) انظر مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبدالله، ٢/٨٠٧، ومسائل الإمام أحمد، رواية ابنه صالح، ١/٢١٣.

(٣٤٧) كتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٦٠٠، وانظر : الهداية، ١/١٠٦، وكتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٥٨، والمستوعب، ٤/٢٩٢.

(٣٤٨) في مسائله، ١/١٦٥، حيث قال : "سمعت أبا عبدالله يقول : الحج عندنا من وقف بعرفة، ومن طاف طواف الزيارة...". وانظر كتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٦٠٠.

(٣٤٩) كتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٦٠٠، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٢/٦٥٨، والهداية، ١/١٠٦؛ والمستوعب، ٤/٢٩٢.

ونقل حرب أنه قيل لأحمد : "رجل حج فوقف بعرفة، ثم زار البيت يوم النحر، فمضى على وجهه، ولم ينصرف إلى منى، ولم يرم الجمار؟ قال: عليه دم"[(٣٥٠)].

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ

الفرع الأول : ذكر رواية : أن أركان الحج ثلاثة[(٣٥١)].

ذكر بعض الأصحاب عن الإمام أحمد رواية : أن أركان الحج ثلاثة : الإحرام[(٣٥٢)]، والوقوف بعرفة، وطواف الزيارة[(٣٥٣)].

الفرع الثاني : ذكر رواية : أن أركان الحج أربعة.

ذكر الأصحاب عن أحمد رواية أن أركان الحج أربعة : الإحرام، والوقوف

---

(٣٥٠) كتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٦٠٠، ٦٠١، وانظر : الإرشاد، خ الورقة ٥٢/أ، ط ١٥٧، حيث ذكرها ولم يسم ناقلها، وكتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٥٨/٢.

(٣٥١) الخلاف هنا في السعي مع الرواية التي تليها، وتدل هذه الرواية على أن السعي ليس من أركان الحج، كما نص عليه أحمد في رواية أبي طالب والميموني، وحرب. انظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٦٥٨/٢، وكتاب الروايتين ٢٨٤/١، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٢٤/٣.

(٣٥٢) انظر : الإرشاد، خ الورقة : ٥٢/أ ؛ ص ١٥٧، والهداية، ١٠٦/١، والإفصاح، ٢٦٩/١ ؛ والمستوعب، ٢٨٦/٤؛ وشرح العبادات الخمس، ص ٢٢١، والمقنع، ٢٨٩/٩، والكافي، ٤٥٧/١؛ والهادي، ص ٧٠؛ والمحرر، ٢٤٢/١، ٢٤٣ والمذهب الأحمد، ص ٧١ ؛ والشرح الكبير، ٢٨٩/٩، ٢٩٠، ٢٩١، والممتع، ٤٨٢/٢، وعقد الفرائد، ١٨٠/١؛ وكتاب الحج من شرح العمدة، ٦٠١/٣؛ والفروع، ٥٢٥/٣ وما بعدها، وغاية المطلب، ص ٤٩٨؛ والمبدع، ٢٦٣/٣؛ والإنصاف، ٢٨٩/٩، ٢٩٠.

(٣٥٣) قرر شيخ الإسلام ابن تيمية في شرح العمدة "كتاب الحج"، ٦٠١/٣، ٦٠٢، أن الاختلاف في ركنية الإحرام أو عدم ذلك، إنما هو اختلاف عبارة، وحقق أنه أصل منفرد بنفسه، يشبه أركان العبادة من وجه، وشروطها من وجه؛ لأنه ركن مستدام إلى آخر العبادة.

بعرفة، وطواف الزيارة[(٣٥٤)]، والسعي[(٣٥٥)].

قال المرداوي: "أما السعي، ففيه ثلاث روايات، إحداهن: هو ركن. وهو الصحيح من المذهب. نص عليه"[(٣٥٦)].

وقال أيضاً: "وأما الإحرام، وهو النِّيَّة... وعنه أنه ركن. وهي المذهب"[(٣٥٧)].

الفصل الخامس: الـهـدي

وفيه ثلاثة مباحث:

(٧٢) المبحث الأول: حكم إشعار البُدْن

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

---

(٣٥٤) وهذا بناء على أن السعي ركن في الحج كما نص عليه الإمام أحمد في رواية الأثرم، وابن منصور، وأبي طالب، انظر: التعليق الكبير، ٢/٦٥٧، ٦٥٨، وكتاب الروايتين ١/٢٨٤، وكتاب الحج من شرح العمدة ٢/٦٢٣، ٦٢٤.

(٣٥٥) انظر: الإرشاد، خ الورقة: ٥٢/أ ؛ ص ١٥٧والهداية، ١/١٠٦، والإفصاح، ١/٢٦٩ ؛ والمستوعب، ٤/٢٨٤؛ وما بعدها؛ وشرح العبادات الخمس، ص ٢٢١، والمقنع، ٩/٢٨٩، والكافي، ١/٤٥٧؛ والهادي، ص ٧٠؛ والبلغة، ص ١٥٧، والمحرر، ١/٢٤٢، والمذهب الأحمد، ص ٧١؛ والشرح الكبير، ٩/٢٩٠، ٢٩١؛ والممتع، ٢/٤٨٢، ٤٨٣، وعقد الفرائد، ١/١٨٠، وكتاب الحج من شرح العمدة، ٣/٦٠١، والمنور، ص ٢٣١، ٢٣٢، والفروع، ٣/٥٢٥ وما بعدها. وغاية المطلب، ص ٤٩٨، ٤٩٩؛ والمبدع، ٣/٢٦٣، والإنصاف، ٩/٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، والتنقيح المشبع، ص ١٠٩؛ والتوضيح، ٢/٥٣٤، والإقناع، ١/٣٩٧؛ وزاد المستقنع، ص ٤٠، ودليل الطالب، ص ٩٢ ؛ وشرح منتهى الإرادات، ٢/٧٢، والروض مع حاشية ابن قاسم، ٤/٢٠٠، ٢٠١.

(٣٥٦) الإنصاف، ٩/٢٨٩، ٢٩٠.

(٣٥٧) الإنصاف، ٩/٢٩٠، ٢٩١.

قال القاضي: "إشعار البُدْن[٣٥٨] من الإبل والبقر.. مسنون[٣٥٩]، نص عليه في رواية... المَرُّوْذِيّ..."[٣٦٠].

المطلب الثاني: ذكر من وافق المَرُّوْذِيّ

نقل حنبل[٣٦١]، وابن هانئ[٣٦٢]، وعبدالله[٣٦٣]، وابن منصور[٣٦٤]، عن الإمام أحمد نحو رواية المَرُّوْذِيّ الآنفة: "أن إشعار البُدْن مسنون".

جاء في التمام: "لا تختلف الرواية أن إشعار البُدْن من الإبل والبقر، وتقليدها[٣٦٥] مسنون"[٣٦٦].

---

(٣٥٨) إشعار البُدْن: هو أن يشق أحد جَنْبي سَنام البدنة، حتى يسيل دمها، ويجعل ذلك علامة تعرف بأنها هدي. النهاية في غريب الحديث، ٤٧٩/٢، وانظر: الأم، للشافعي، ٢٣٧/٢، ٢٣٨، والمغني، ٤٥٥/٥؛ والكافي، ٤٦٤/١، والمقنع، ٤٠٧/٩؛ والبلغة، ص ١٦١، والمطلع، ص ٢٠٦، ٢١٤.

(٣٥٩) انظر: الإرشاد، خ الورقة: ٦٠/أ، ط ١٧٧، والجامع الصغير، ص ٣٩٣؛ وكتاب الحج من التعليق الكبير، ١١٠٧/٣؛ ورؤوس المسائل، للشريف، ٥٦٥/٢؛ ورؤوس المسائل للعكبري، ٦٦٢/٢؛ والهداية، ١٠٨/١؛ والتمام، ٣٢٦/١؛ والإفصاح، ٣٠٢/١؛ والتحقيق، ١٥٧/٢؛ والمستوعب، ٣٤٧/٤؛ والمغني، ٤٥٥/٥، والكافي، ٤٦٤/١ وما بعدها؛ والهادي، ص ٧١ والمقنع، ٤٠٧/٩؛ والبلغة، ص ١٦١، والمحرر، ٢٤٩/١، والشرح الكبير، ٤٠٧/٩، والممتع، ٥١٥/٢، ٥١٦، وعقد الفرائد، ١٨٨/١؛ والفروع، ٥٤٧/٣؛ وغاية المطلب، ص ٥٠٢، والمبدع، ٢٩٤/٣؛ والإنصاف، ٤٠٧/٩، والتنقيح المشبع، ص ١١٢؛ ومغني ذوي الأفهام، ص ٩٩، والتوضيح، ٥٤٢/٢؛ والإقناع، ٤٠٧/١.

(٣٦٠) التعليق الكبير "كتاب الحج"، ١١٠٧/٣.

(٣٦١) انظر كتاب الحج من التعليق الكبير، ١١٠٧/٣.

(٣٦٢) في مسائله، ١٥٨/١، ١٥٩، ونصها: "سمعت أبا عبدالله قال: من أين أشعرت البدنة أجزأك...".

(٣٦٣) في مسائله عن أبيه الإمام أحمد، ٨١٣/٢.

(٣٦٤) في مسائله عن الإمام أحمد، ٥٦٣/١.

(٣٦٥) تقليد البُدْن: هو أن يعلق في عنقها شيئاً ليعلم أنه هدي. المطلع، ص ٢٠٦، ولسان العرب، ٣٦٧/٣.

(٣٦٦) ٣٢٦/١.

وقال المرداوي عن سنية إشعار البُدْن : "وهذا بلا نزاع"[٣٦٧].

(٧٣) المبحث الثاني : صفة الإشعار

وفيه مطالب :

المطلب الأول : ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد[٣٦٨] وقد سئل من أين يشعر البدنة؟ فقال : "مثل فعل ابن عمر[٣٦٩]، من أيّ الشقين فعل فهو جائز".

قال القاضي : "وظاهر هذا أنه مخير في صفحتها اليمنى واليسرى، وليس أحدهما بأولى من الآخر"[٣٧٠].

المطلب الثاني : ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل ابن هانئ[٣٧١] عن الإمام أحمد أنه قال : "من أين أشعرت البدنة أجزأك".

---

(٣٦٧) الإنصاف، ٤٠٧/٩.

(٣٦٨) كتاب الحج من التعليق الكبير، ١١١٥/٣.

(٣٦٩) روى نافع عن ابن عمر – رضي الله عنهما – أنه كان لا يبالي في أي الشقين أشعر، في الأيسر، أو في الأيمن. أخرجه الشافعي في مسنده، كتاب الحج، انظر: بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن، للساعاتي، ٧٩/٢، ٨٠، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب الحج باب الاختيار في التقليد والإشعار، ٢٣٢/٥.

(٣٧٠) كتاب الحج من التعليق الكبير، ١١١٥/٣، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ١١١٥/٣، والجامع الصغير، ص ٣٩٣؛ والتمام، ٣٢٦/١، والإفصاح، ٣٠٢/١؛ والمستوعب، ٣٤٨/٤؛ والمقنع، ٤٠٧/٩، والبلغة، ص ١٦١، والممتع، ٥١٦/٢، والفروع، ٥٤٧/٣؛ وغاية المطلب، ص ٥٠٢ ؛ والمبدع، ٢٩٤/٣؛ والإنصاف، ٤٠٨/٩.

(٣٧١) في مسائله، ١٥٨/١، وفي ص ١٥٩، قال : "قيل لأبي عبدالله الإشعار أحب إليك أم التقليد، قال : أفعل كما فعل ابن عمر".

المطلب الثالث : ذكر من خالف الـمَرُّوْذِيّ ،

وفيه فرعان :

الفرع الأول : ذكر رواية أن الهدي يشعر في صفحته اليمنى.

نقل ابن منصور[(٣٧٢)] عنه قوله : "تشعر البدنة في صفحة سنامها الأيمن"[(٣٧٣)].

وهذه الرواية هي المذهب[(٣٧٤)].

الفرع الثاني : ذكر رواية : أن الهدي يشعر في صفحته اليسرى.

نقل حنبل[(٣٧٥)] عن الإمام أحمد قوله : "لا ينبغي للرجل أن يسوق بدنة حتى يشعرها من شقها الأيسر..."[(٣٧٦)].

---

(٣٧٢) مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق الكوسج، ٥٦٣/١، وكتاب الحج من التعليق الكبير، ١١١٤/٣؛ وكتاب الروايتين، ٣٠٣/١.

(٣٧٣) انظر : غير ما تقدم : الإرشاد، خ الورقة : ٦٠/أ، ط ١٧٧، والجامع الصغير، ص ٣٩٣، والهداية، ١٠٨/١ ؛ والتمام، ٣٢٦/١؛ والإفصاح، ٣٠٢/١؛ والتحقيق، ١٥٨/٢؛والمستوعب، ٣٤٨/٤؛ والمغني، ٤٥٥/٥؛ والكافي، ٤٦٤/١، والهادي، ص ٧١؛ والمحرر، ٢٤٩/١؛ والشرح الكبير، ٤٠٧/٩، ٤٠٩، وعقد الفرائد، ١٨٨/١؛ والفروع، ٥٤٧/٣؛ وغاية المطلب، ص ٥٠٢ ؛ والمبدع، ٢٩٤/٣؛ والإنصاف، ٤٠٧/٩؛ والتنقيح المشبع، ص ١١٢؛ والتوضيح، ٥٤٢/٢؛ والإقناع، ٤٠٧/١.

(٣٧٤) انظر : المبدع، ٢٩٤/٣، والإنصاف، ٤٠٧/٩.

(٣٧٥) كتاب الحج من التعليق الكبير، ١١١٤/٣؛ وكتاب الروايتين، ٣٠٣/١.

(٣٧٦) انظر غير ما تقدم : الجامع الصغير، ص ٣٩٣ ؛ والتمام، ٣٢٦/١؛ والإفصاح، ٣٠٢/١؛ والتحقيق، ١٥٨/٢؛ والمستوعب، ٣٤٨/٤؛ والمغني، ٤٥٥/٥، ٤٥٦؛ والشرح الكبير، ٤٠٩/٩؛ والفروع، ٥٤٧/٣؛ وغاية المطلب، ص ٥٠٢، والمبدع، ٢٩٤/٣؛ والإنصاف، ٤٠٧/٩.

(٧٤) المبحث الثالث: أكل الحاج من هدي متعته ،

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: ذكر رواية الـمَرُّوْذِيّ

نقل الـمَرُّوْذِيّ[(٣٧٧)] عن الإمام أحمد قوله : "يأكل من هدي متعتـه..."[(٣٧٨)]

المطلب الثاني: ذكر من وافق الـمَرُّوْذِيّ

نقل أبوطالب عن الإمام أحمد قوله : "لا يأكل من جزاء الصيد ، ولا كفارة ولا نذر ، ويأكل من الهدي عن العمرة ، والقران ، والتطوع"[(٣٧٩)] .

وقال ابن منصور : "قلت لأحمد : ما يؤكل من الكفارات والنذور وجزاء الصَّيْد؟ ، قال : لا يؤكل من النذور ، ولا من جزاء الصيد ، ويؤكل ما سوى ذلك"[(٣٨٠)] .

ونقل عنه محمد بن الحكم : "يأكل من هدي المتعة...."[(٣٨١)] .

---

(٣٧٧) كتاب الحج من التعليق الكبير، ١١٣٧/٣.

(٣٧٨) انظر : مختصر الخرقي، ص ٥١ ؛ والإرشاد، خ الورقة : ٦٠/أ، ط ١٧٧، والجامع الصغير، ص ٣٩٨، ورؤوس المسائل للشريف، ٥٦٨/٢، والمقنع في شرح مختصر الخرقي، ٦٥٤/٢؛ ورؤوس المسائل، للعكبري، ٦٦١/٢؛ والهداية، ١٠٨/١؛ والإفصاح، ٣٠٣/١؛ والمستوعب، ٣٥٣/٤؛ وشرح العبادات الخمس، ص ٢٤٧؛ والمغني، ٤٤٤/٥، والكافي، ٤٦٨/١؛ والمقنع، ٤١٤/٩، ٤١٥؛ والعمدة، ص ٢١٤ مع العدة، والبلغة، ص ١٦١، ١٦٢، والمحرر، ٢٥١/١؛ والشرح الكبير، ٤١٥/٩، ٤١٧؛ والممتع، ٥١٨/٢، وعقد الفرائد، ١٨٨/١؛ والفروع، ٥٥٥/٣، وشرح الزركشي، ٣٧١/٣؛ والمبدع، ٢٩٦/٣، والإنصاف، ٤١٦/٩؛ والتنقيح المشبع، ص ١١٢؛ والتوضيح، ٥٤٣/٢؛ والإقناع، ٤٠٧/١.

(٣٧٩) كتاب الحج من التعليق الكبير، ١١٣٣/٣

(٣٨٠) مسائل الإمام أحمد رواية الكوسج، ٥٤٦/١، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ١١٣٣/٣.

(٣٨١) كتاب الحج من التعليق الكبير، ١١٣٧/٣.

وقال ابن هانئ: "سمعت أبا عبدالله يقول : لا يؤكل من النذر، وجزاء الصيد شيء، وما كان سوى ذلك يؤكل..."[(٣٨٢)] .

فظاهر الروايات المتقدمة أن المتمتع يأكل من هدي متعته، وهذا هو المذهب وعليه جماهير الأصحاب[(٣٨٣)] .

الخاتمة

أهم نتائج البحث في فصوله السابقة يمكن تلخيصها على النحو الآتي :

١ - أن صيام أيام التشريق عن دم متعة وقران لمن عدمه جائز، وهي الرواية الصحيحة، وهي خلاف رواية الـمَرُّوْذِيّ.

٢ - من قدر على الهدي بعد أن وجب عليه الصوم في الحج للعجز عن الهدي، فيصوم ولا ينتقل إلى الهدي، وهذا هو نص رواية الـمَرُّوْذِيّ، وهي المذهب.

٣ - لا يجوز للمحرم أن يأكل ما اصطاده الحلال من أجله على الصحيح من المذهب، وهو نص رواية الـمَرُّوْذِيّ.

٤ - أن ما زرعه الآدمي داخل الحرم من الشجر وغيره، فلا بأس بأخذه وقطعه على الصحيح من المذهب، وهو نص رواية الـمَرُّوْذِيّ.

٥ - أن فدية قطع الشجرة الكبيرة من شجر الحرم بقرة، وهذه الرواية هي المذهب، وهي نص ما نقله الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد.

٦ - استحباب رفع اليدين والدعاء عند رؤية البيت، هذا هو المذهب، ونقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد التكبير عند رؤية البيت مع رفع اليدين والدعاء.

---

(٣٨٢) في مسائله، ١/١٦٤، وانظر : كتاب الحج من التعليق الكبير، ٣/١١٣٣.

(٣٨٣) انظر الإنصاف، ٩/٤١٦.

٧ - استحباب استلام الحجر الأسود وتقبيله، فإن لم يستطع حاذاه ورفع يديه وكبر، وهو نص رواية الـمَرُّوْذِيّ.

٨ - لا يستلم من الأركان إلا الحجر الأسود، والركن اليماني وهو نص رواية الـمَرُّوْذِيّ.

٩ - استحباب الصعود على الصفا، والوقوف منه حيث ينظر إلى البيت، ويقول ما ورد، وكذلك يفعل ويقول حين يأتي المروة، وهو نص رواية الـمَرُّوْذِيّ.

١٠- استحباب رفع الصوت بالتكبير على الصفا، كما نقل الـمَرُّوْذِيّ عن الإمام أحمد.

١١- استحباب الذكر أثناء السعي بين الصفا والمروة، وكذلك الرمل بين العلمين، هذا هو نص رواية الـمَرُّوْذِيّ، والمذهب استحباب أن يسعى سعياً شديداً بين العلمين، وعليه جماهير الأصحاب.

١٢- لا يجوز السعي بين الصفا والمروة قبل الطواف بالبيت، نقله الـمَرُّوْذِيّ، وهو الصحيح من المذهب.

١٣- يستحب الإحرام بالحج من مكة يوم التروية لمن أراد الحج وكان فيها، وهو المذهب.

١٤- يستحب للحاج أن يدفع إلى عرفة يوم عرفة بعد المبيت بمنى وصلاة الفجر فيها .

١٥- استحباب أن يصلي الحاج مع الإمام الظهر والعصر يوم عرفة، وأن يقف بقربه إن استطاع، ويدعو الله ويذكره.

١٦- السنة للحاج أن يدفع مع الإمام إلى مزدلفة، ولو دفع قبله فلا شيء عليه، ويكون تاركاً للسنة، وهو الصحيح من المذهب، وعليه جماهير الأصحاب.

١٧- استحباب جمع صلاتي المغرب والعشاء إذا أتى مزدلفة.

١٨- من فاته المبيت بمزدلفة فعليه دم، وهو المذهب، وهو نص رواية المَرُّوْذِيّ.

١٩- استحباب الوقوف بمزدلفة مع الإمام، وصلاة الفجر فيها إن قدر.

٢٠- استحباب التكبير مع رمي كل حصاة من حصى الجمار، وهو المذهب وعليه الأصحاب، وهو نص رواية المَرُّوْذِيّ.

٢١- المذهب لا يجوز رمي الجمار إلا بالحصى، وهو نص رواية المَرُّوْذِيّ.

٢٢- يستحب طول القيام للدعاء عند الجمرة الصغرى والوسطى، وهو المذهب، وهو نص رواية المَرُّوْذِيّ.

٢٣- المذهب أنه لا يجب دم بترك حصاة أوحصاتين، وإنما يجب بترك ثلاث حصيات، وهو خلاف نص روايتي المَرُّوْذِيّ.

٢٤- استحباب إمرار الموسى على رأس من لا شعر له، وهو نص رواية المَرُّوْذِيّ.

٢٥- أن التحلل الأول يحصل بالرمي والحلق، وهو الصحيح من المذهب.

٢٦- يكره تقديم الحلق على الرمي أو النحر عامداً، ولا دم عليه، وهو المذهب، وهو خلاف رواية المَرُّوْذِيّ.

٢٧- لا بد لطواف الزيارة من تعيينه بالنية، وهو نص رواية المَرُّوْذِيّ.

٢٨- المذهب أن القارن يكفيه طواف واحد، وهو نص رواية المَرُّوْذِيّ.

٢٩- المذهب أن على المتمتع سعيين، وهو خلاف نص رواية المَرُّوْذِيّ.

٣٠- من نفر من منى قبل الزوال، فعليه دم، وهو نص رواية المَرُّوْذِيّ.

٣١- من ترك المبيت بمنى، فعليه دم، وهو الصحيح من المذهب، وهو خلاف نص رواية المَرُّوْذِيّ.

٣٢- من غربت عليه شمس اليوم الثاني بمنى، لزمه المبيت بها.

٣٣- طواف الوداع واجب، ومن تركه فعليه دم، وهو نص رواية الـمَرُّوْذِيّ.

٣٤- المذهب أن أركان الحج أربعة : الإحرام، والوقوف بعرفة، وطواف الزيارة، والسعي، وهو خلاف نص رواية الـمَرُّوْذِيّ.

٣٥- إشعار الإبل والبقر مسنون بلا نزاع.

٣٦- المذهب أن الإشعار للبدن يكون في صفحة سنامها الأيمن، وهو خلاف رواية الـمَرُّوْذِيّ.

٣٧- المذهب جواز أكل المتمتع من هدي متعته، وهو نص رواية الـمَرُّوْذِيّ.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وآله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

المراجـــــع

[١] ابن أبي شيبة. أبو بكر، عبدالله بن محمد. *الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار*، اعتنى بتحقيقه وطبعه ونشره مختار أحمد الندوي، سلسلة مطبوعات الدار السلفية، الهند، ط[٣٨٤] الأولى، ١٤٠١هـ.

[٢] ابن أبي يعلى. محمد بن محمد بن الحسين. *التمام لما صحَّ في الروايتين والثلاث والأربع عن الإمام والمختار من الوجهين عن أصحابه العرانين الكرام*. تحقيق : د. عبد الله الطيار ود. عبد العزيز المد الله. دار العاصمة - الرياض، ط.الأولى. ١٤١٤هـ.

[٣] ابن أبي يعلى. محمد بن محمد بن الحسين. *طبقات الحنابلة*. دار المعرفة - بيروت.

[٤] ابن الأثير. أبو السعادات، المبارك بن محمد. *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق : طاهر الزاوي ومحمود الطناحي. دار الباز للنشر والتوزيع- مكة المكرمة.

(٣٨٤) رمز (ط) اختصار لكلمة (الطبعة).

[٥] ابن البنَّا. أبو علي، الحسن بن أحمد. *المقنع في شرح مختصر الخرقي*. تحقيق: د. عبد العزيز البعيمي. مكتبة الرشد - الرياض، ط.الأولى. ١٤١٤هـ.

[٦] ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم. *شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة*. تحقيق: د. صالح الحسن. مكتبة العبيكان، الرياض، ط.الأولى. ١٤١٣هـ. وقد طبع جميعاً في ثلاث مجلدات مع كتاب الطهارة، وهي المقصودة عند إطلاق شرح العمدة مقيداً بكتاب الحج.

[٧] ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم. *كتاب الصيام من شرح العمدة*، تحقيق : زائد أحمد النشيري، دار الأنصاري، مكة المكرمة، ط.الأولى، ١٤١٧هـ.

[٨] ابن تيمية. أحمد بن عبد الحليم. *كتاب الحج من شرح العمدة*. انظر : شرح العمدة في بيان مناسك الحج والعمرة في قائمة المصادر هنا.

[٩] ابن تيمية. عبد السلام (أبو البركات). *المحرر في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل*. مكتبة المعارف - الرياض، ط. الثانية، ١٤٠٤ هـ. والمطبوع معه النكت والفوائد السنية. لابن مفلح.

[١٠] ابن تيمية. فخر الدين محمد بن أبي القاسم. *بلغة الساغب وبغية الراغب*. تحقيق : بكر أبو زيد. دار العاصمة - الرياض، ط.الأولى، ١٤١٧هـ.

[١١] ابن الجوزي. أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي. *التحقيق في أحاديث الخلاف*. تحقيق : مسعد عبد الحميد محمد السعدني ومحمد فارس. دار الكتب العلمية - بيروت، ط.الأولى، ١٤١٥هـ.

[١٢] ابن الجوزي. أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي. *مناقب الإمام أحمد بن حنبل*. دار الآفاق الجديدة، ط. الثالثة، ١٤٠٢ هـ.

[١٣] ابن الجوزي. يوسف بن عبد الرحمن. *المذهب الأحمد في مذهب الإمام أحمد*. المؤسسة السعيدية بالرياض، ط.الثانية.

[١٤] ابن حامد. أبو عبد الله الحسن. *تهذيب الأجوبة*. تحقيق : صبحي السَّامرائي. عالم الكتب - بيروت، ط.الأولى، ١٤٠٨هـ.

[١٥] ابن حجر العسقلاني. أبو الفضل أحمد بن علي. *التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير*. دار المعرفة، بيروت.

[١٦] ابن حجر العسقلاني. أبو الفضل أحمد بن علي. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. تحقيق : الشيخ : عبد العزيز بن باز، وترقيم : محمد فؤاد عبد الباقي، وتصحيح : محب الدين الخطيب. دار المعرفة - بيروت.

[١٧] ابن حمدان، سليمان بن عبدالرحمن. *هداية الأريب الأمجد لمعرفة أصحاب الرواية عن أحمد*. تحقيق : بكر أبو زيد، دار العاصمة . الرياض. ط.الأولى، ١٤١٨هـ.

[١٨] ابن حنبل. الإمام أحمد بن محمد. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. فهرس رواة المسند : محمد بن ناصر الدين الألباني. مؤسسة قرطبة.

[١٩] ابن حنبل. الإمام أحمد بن محمد. *مسند الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق شعب الأرنؤوط ومن معه، المشرف العام على التحقيق، د. عبدالله التركي، طبع على نفقة خادم الحرمين الشريفين الملك فهد بن عبدالعزيز، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى، ١٤١٣هـ.

[٢٠] ابن رشد، محمد بن رشد القرطبي. *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. دار المعرفة، بيروت، ط.السادسة، ١٤٠٢هـ.

[٢١] ابن حنبل. صالح بن أحمد. *مسائل الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق : د. فضل الرحمن دين محمد. الدار العلمية — الهند، ط. الأولى، ١٤٠٨ هـ.

[٢٢] ابن حنبل. عبد الله بن أحمد. *مسائل الإمام أحمد بن حنبل*. تحقيق : د.علي سليمان المهنا. مكتبة الدار بالمدينة المنورة، ط. الأولى، ١٤٠٦هـ.

[٢٣] ابن رجب. أبو الفرج عبد الرحمن. *القواعد في الفقه الإسلامي*، دار الكتب العلمية، بيروت.

[٢٤] ابن عبد الهادي. جمال الدين، يوسف بن حسن. *الدّر النقي في شرح ألفاظ الخرقي*. تحقيق : د.رضوان غربية، دار المجتمع - جدة، ط.الأولى، ١٤١١هـ.

[٢٥] ابن عبد الهادي. جمال الدين، يوسف بن حسن. *مغني ذوي الأفهام عن الكتب الكثيرة في الأحكام*. تحقيق : عبد العزيز بن محمد آل الشيخ. مطبعة السنة المحمدية، ١٣٩١هـ.

[٢٦] ابن قاسم. عبد الرحمن بن محمد. *حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع*، ط الثانية، ١٤٠٣هـ.

ابن قاسم. عبد الرحمن بن محمد.

[٢٧] *مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية*. جمع : عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. دار عالم الكتب - الرياض، ١٤١٢هـ.

[٢٨] ابن قدامة. عبد الرحمن بن محمد. *الشرح الكبير*. تحقيق: د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر - القاهرة، ط. الأولى، ١٤١٤هـ، والمطبوع مع المقنع والإنصاف.

[٢٩] ابن قدامة. عبد الله بن أحمد. *العمدة*. والمطبوع مع العدة شرح العمدة. عبد الرحمن المقدسي. تعليق : محب الدين الخطيب. المكتبة السلفية – القاهرة، ط.الثانية.

[٣٠] ابن قدامة. عبد الله بن أحمد. *الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل*. تحقيق : زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - بيروت، ط.الثانية، ١٣٩٩هـ.

[٣١] ابن قدامة. عبد الله بن أحمد. *المغني*. تحقيق د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو. دار هجر للطباعة والنشر. ط.الأولى. ١٤٠٦ هـ.

[٣٢] ابن قدامة. عبد الله بن أحمد. *المقنع*. تحقيق : د. عبد الله التركي و د. عبد الفتاح الحلو، هجر للطباعة والنشر، ط.الأولى، ١٤١٤هـ.

[٣٣] ابن قدامة. عبد الله بن أحمد. *الهادي*. دار العبدا . بيروت.

[٣٤] ابن قيم الجوزية. أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر. *بدائع الفوائد*. تحقيق : معروف مصطفى زريق وآخرون، دار الخير للنشر - بيروت، ط. الأولى، ١٤١٤هـ.

[٣٥] الألباني، محمد ناصر الدين. *سلسلة الأحاديث الضعيفة*. مكتبة المعارف. الرياض، ط. الثانية، ١٤٠٨هـ.

[٣٦] ابن مفلح. إبراهيم بن محمد. *المبدع في شرح المقنع*. المكتب الإسلامي - بيروت، ١٩٨٠ م.

[٣٧] ابن مفلح. أبو عبد الله، محمد. *الفروع*. مراجعة عبداللطيف السبكي، عالم الكتب – بيروت، ط.الثالثة، ١٤٠٢ هـ.

[٣٨] ابن منظور. محمد بن مكرم. *لسان العرب*. دار صادر - بيروت.

[٣٩] ابن المنذر. أبو بكر محمد بن إبراهيم. *الإجماع*. تحقيق : د. فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الدعوة – الاسكندرية، ط.الثالثة، ١٤٠٢هـ.

[٤٠] ابن النجار. محمد بن أحمد الفتوحي. *معونة أولي النهى شرح المنتهى*. تحقيق د. عبدالملك بن دهيش، دار خضر، بيروت، ط.الاولى، ١٤١٦هـ.

[٤١] ابن هانئ. إسحاق بن إبراهيم. *مسائل الإمام أحمد.* تحقيق : زهير الشاويش. المكتب الإسلامي- بيروت، ١٤٠٠هـ.

[٤٢] ابن هبيرة. يحيى بن محمد. *الإفصاح عن معاني الصحاح.* المؤسسة السعيدية بالرياض.

[٤٣] الأدمي، تقي الدين، أحمد بن محمد بن علي. *كتاب المنوَّر في راجح المحرر،* دراسة وتحقيق د. وليد المنيس، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط.الأولى، ١٤٢٤هـ.

[٤٤] البخاري. أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل . *صحيح البخاري.* إشراف ومراجعة الشيخ صالح آل الشيخ . دار السلام . الرياض. ط/الثانية ١٤٢١هـ . طبعة خاصة بجهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني .

[٤٥] البعقوبي. أبو عبد الله محمد. *شرح العبادات الخمس.* تحقيق : فهد العبيكان، مكتبة العبيكان – الرياض، ط.الأولى، ١٤٠٥هـ.

[٤٦] البعلي. علاء الدين علي بن محمد (ابن اللحام). *الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.* تصحيح : عبد الرحمن حسن محمود. المؤسسة السعيدية بالرياض.

[٤٧] البعلي. محمد بن أبي الفتح. *المطلع على أبواب المقنع،* ومعه ألفاظ الفقه الحنبلي، محمد بشير الأدلبي، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠١هـ.

[٤٨] البُهوتي. منصور بن يونس. *شرح منتهى الإرادات.* نشر وتوزيع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالمملكة العربية السعودية.

[٤٩] البُهوتي. منصور بن يونس. *الروض المربع شرح زاد المستقنع.* والمطبوع مع حاشية الروض المربع، لابن قاسم. ط.الثانية، ١٤٠٣هـ.

[٥٠] البُهوتي. منصور بن يونس. *كشاف القناع عن متن الإقناع.* تعليق ومراجعة : هلال مصيلحي. دار الفكر - بيروت، ١٤٠٢هـ.

[٥١] البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. *السنن الكبرى.* وبذيله الجوهر النقي، لعلاء الدين المارديني، الشهير بابن التركماني، دار المعرفة، بيروت.

[٥٢] التنوخي. زين الدين، المنجى بن عثمان. *الممتع في شرح المقنع.* تحقيق : د. عبد الملك بن دهيش، دار خضر – بيروت، ط.الأولى، ١٤١٨هـ.

[٥٣] الجاسر، عبدالله بن عبدالرحمن، النجدي التميمي. *مفيد الأنام ونور الظلام في تحرير الأحكام لحج بيت الله الحرام.* طبع على نفقة الأمير عبدالله بن عبدالعزيز آل سعود، الرياض، ط الثالثة، ١٤١٢هـ.

[٥٤] الجراعي. تقي الدين أبو بكر بن زيد. *غاية المطلب في معرفة المذهب.* (من أول الكتاب حتى نهاية الهبة). تحقيق : أيمن بن محمد العمر. (رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير من كلية الشريعة بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤١٦ هـ).

[٥٥] الحجاوي. أبو النجا شرف الدين موسى. *الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل.* تصحيح وتعليق : عبد اللطيف السبكي. دار المعرفة - بيروت.

[٥٦] الحجاوي. أبو النجا موسى بن أحمد. *زاد المستقنع في اختصار المقنع.* دار الكتب العلمية - بيروت، ط.الأولى، ١٤٠٣هـ.

[٥٧] الحربي. أبو إسحاق، إبراهيم بن إسحاق بن إبراهيم. *كتاب المناسك وأماكن طرق الحج.* تحقيق حمد الجاسر، منشورات دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ط.الثانية، ١٤٠١هـ.

[٥٨] الخرقي. عمر بن الحسين. *مختصر الخرقي في المذهب الحنبلي.* تحقيق : محمد مفيد الخيمي، مؤسسة الخافقين، ط.الثالثة، ١٤٠٢هـ.

[٥٩] الذهبي. محمد بن أحمد. *تذكرة الحفاظ.* دار إحياء التراث العربي.

[٦٠] الذهبي. محمد بن أحمد. *سير أعلام النبلاء.* حُقق بإشراف : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط.الثالثة، ١٤٠٥هـ.

[٦١] الزركشي. محمد بن عبد الله. *شرح الزركشي على مختصر الخرقي في الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل.* تحقيق : د. عبدالله الجبرين. طبع بشركة العبيكان للطباعة والنشر - الرياض.

[٦٢] الساعاتي، أحمد عبدالرحمن البنا. *بدائع المنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن.* طبع دار الأنوار للطباعة والنشر، مصر، ط.الأولى، ١٣٦٩هـ.

[٦٣] السامُرّي. أبو عبد الله، محمد بن عبد الله. *المستوعب.* تحقيق : د. مساعد الفالح، مكتبة المعارف - الرياض، ط. الأولى، ١٤١٣هـ.

[٦٤] السجستاني. سليمان بن الأشعث (أبو داود). *مسائل الإمام أحمد.* تقديم : محمد رشيد رضا. دار المعرفة - بيروت.

[٦٥] السهارنفوري. خليل أحمد. *بذل المجهود في حل أبي داود*. تعليق : محمد زكريا الكاندهلوي. دار الكتب العلمية - بيروت.

[٦٦] الشافعي، الإمام محمد بن إدريس. *الأم*. ومعه مختصر المزني، دار الفكر، بيروت، ط.الثانية، ١٤٠٣هـ.

[٦٧] الشُّويكي، أحمد بن محمد. *التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح*. تحقيق : د. ناصر الميمان، المكتبة المكية بمكة المكرمة، ط.الأولى، ١٤١٨ هـ.

[٦٨] الصنعاني، أبوبكر، عبدالرزاق. *المصنف*. تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت. ط.الثانية، ١٤٠٣هـ.

[٦٩] الطبراني، أبوالقاسم، سليمان بن أحمد بن أيوب. *المعجم الأوسط*. تحقيق: د. محمود الطحان. مكتبة المعارف. الرياض، ط.الأولى، ١٤٠٧هـ.

[٧٠] الطريقي. د. عبد الرحمن بن علي. *مصطلح رواه الجماعة عند الحنابلة*. بحث نشر في مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها. ج٢ من المجلد ١٤ العدد ٢٣ في شهر شوال ١٤٢٢هـ.

[٧١] الطوفي. سليمان بن عبد القوي. *شرح مختصر الروضة*. تحقيق: د.عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط.الأولى، ١٤١٠هـ.

[٧٢] العكبري. أبو المواهب، الحسين بن محمد. *رؤوس المسائل الخلافية بين جمهور الفقهاء*. من أول الكتاب إلى آخر كتاب الوصايا. رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. إعداد : خالد بن سعد الخشلان. إشراف الشيخ : عبد العزيز بن عبد الله آل الشيخ. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، قسم الفقه، ١٤١٧ هـ.

[٧٣] الفراء. محمد بن الحسين (أبو يعلى). *التعليق الكبير في المسائل الخلافية (كتاب الحج)*. تحقيق د. عواض العمري. (رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الفقه من قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة: ١٤٠٨هـ).

[٧٤] الفراء. محمد بن الحسين (أبو يعلى). *الجامع الصغير*. (قسم العبادات) بتحقيق : محمد التويجري. (رسالة علمية مقدمة لنيل درجة الماجستير من كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٠٥ هـ).

[٧٥] الفراء. محمد بن الحسين (أبو يعلى). *كتاب الروايتين والوجهين*. انظر : المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين، في موضعه من قائمة المصادر هنا.

[٧٦] الفراء. محمد بن الحسين (أبو يعلى). *المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين*. تحقيق د. عبد الكريم اللاحم، مكتبة المعارف، الرياض، ط.الأولى، ١٤٠٥ هـ.

[٧٧] الفيروز آبادي. محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. تحقيق مكتب التراث بمؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة – بيروت، ط. الثانية، ١٤٠٧هـ.

[٧٨] الفيومي. أحمد بن محمد. *المصباح المنير*. اعتنى بطباعته : يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - بيروت، ط.الأولى، ١٤١٧هـ.

[٧٩] القشيري. أبو حسين، مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. إشراف ومراجعة الشيخ صالح آل الشيخ . دار السلام . الرياض. ط/الثانية ١٤٢١هـ . طبعة خاصة بجهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني .

[٨٠] الكرمي. مرعي بن يوسف. *دليل الطالب على مذهب الإمام المبجل أحمد بن حنبل*. مرعي بن يوسف الحنبلي. مع حاشية العلامة محمد بن مانع، المكتب الإسلامي – بيروت، ط.الثالثة، ١٣٩٧هـ.

[٨١] الكلوذاني. محفوظ بن أحمد (أبو الخطاب). *الهداية*. تحقيق : إسماعيل الأنصاري، وصالح العمري، مطابع القصيم، . ط.الأولى، ١٣٩٠هـ.

[٨٢] الكوسج. إسحاق بن منصور. *مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه*. تحقيق : خالد الرباط، وئام الحوشي، د. جمعة فتحي، دار الهجرة للنشر والتوزيع – الرياض، ط.الأولى. ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٤م.

[٨٣] مالك بن أنس. *الموطأ*. تخريج وتعليق وترقيم، محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، القاهرة، ط.الثانية، ١٤١٣هـ.

[٨٤] مجلة مجمع الفقه الإسلامي. *الدورة الثالثة لمؤتمر مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي*، العدد٣، ج٣، ١٤٠٨هـ.

[٨٥] مجمع اللغة العربية. *المعجم الوسيط*. أخرجها د.إبراهيم أنيس وآخرون. المكتبة الإسلامية - استنبول. ط.الثانية.

[٨٦] المرداوي. أبو الحسن، علي بن سليمان. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*. تحقيق: د. عبد الله التركي، ود. عبد الفتاح الحلو، دار هجر للطباعة والنشر. مصر،. ط.الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣م. والمطبوع مع المقنع والشرح الكبير.

[٨٧] المرداوي. أبو الحسن، علي بن سليمان. *تصحيح الفروع*. مراجعة: عبد العزيز السبكي، دار عالم الكتب- بيروت، ط. الثالثة، ١٤٠٢هـ. والمطبوع مع الفروع.

[٨٨] المرداوي. أبو الحسن، علي بن سليمان. *التنقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع*. طبع على نفقة الشيخ قاسم بن درويش فخرو، المطبعة السلفية ومكتباتها.

[٨٩] المقدسي. عبد الرحمن بن إبراهيم. *العدة في شرح العمدة*. تعليق : محب الدين الخطيب، المكتبة السلفية — القاهرة، ط. الثانية.

[٩٠] المقدسي. محمد بن عبد القوي. *عقد الفرائد وكنز الفوائد*. المكتب الإسلامي — بيروت، ط.الأولى، ١٣٨٤هـ.

[٩١] النـووي. أبو زكريا، يحيى بن شرف. *الأذكار*. حققه وعلق عليه: علي الشربجي وقاسم النوري. ط.الأولى، ١٤٢٤هـ.

[٩٢] النـووي. أبو زكريا، يحيى بن شرف. *تهذيب الأسماء واللغات*. نشر دار الكتب العلمية، بيروت. وهي مصورة عن طبعة إدارة الطباعة المنيرية.

[٩٣] النـووي. أبو زكريا، يحيى بن شرف. *صحيح مسلم بشرح النووي*. دار الفكر ١٤٠١هـ.

[٩٤] النـووي. أبو زكريا، يحيى بن شرف. *متن الإيضاح في المناسك*. توزيع دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى، ١٤٠٥هـ.

[٩٥] النـووي. أبو زكريا، يحيى بن شرف. *المجموع شرح المهذب*. تحقيق وتعليق : محمد نجيب المطيعي. الناشر مكتبة الإرشاد بجدة.

[٩٦] الهاشمي. الشريف أبو جعفر، عبد الخالق بن أحمد بن عيسى. *رؤوس المسائل على مذهب الإمام أحمد بن حنبل*. رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه. أعدها: عبد الله بن سليمان الفاضل. إشراف : د. عبد العزيز السعيد. جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، قسم الفقه، ١٤٠٤- ١٤٠٥ هـ.

[٩٧] الهاشمي. محمد بن أحمد بن أبي موسى. *الإرشاد إلى سبيل الرشاد*. (وقد تم الرجوع أولاً للمخطوط ثم ظهر بعد ذلك مطبوعاً) فأما المخطوط ففي المكتبة الوطنية بباريس برقم: (١١٠٥ عرب) والموجودة مصورتها في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، قسم المخطوطات برقم: ١١٠٥ ف - ب. ويرمز له في هذا البحث بـ (خ). وأما المطبوع فهو بتحقيق: د. عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، ط.الأولى، ١٤١٩هـ. ويرمز له في هذا البحث بـ (ط).

Imam Ahmad's Issues o n Hajj: Account of Abi Bakar Al-Marrothi Part Two

Abdualrahman bin Ali Attouraiqi,
College of Education, King Saud University

Abstracts. All praise is due to Allah and peace and blessings be upon our Messenger and upon his descendants and companions.

This research discusses some issues of Imam Ahmad's (God bless him) tradition of sharia' (Hajj division). This was conveyed by his closest students Abo Bakar Ahmad bin Muhammad Al-Marrothi. These issues are divided into five chapters:

1. Fidyah (Ransom).
2. Hunting the prohibited and growing the prohibited.
3. Entering Makkah.
4. Hajj rituals.

I checked the account of Al-Marrothi on these issues as well as those who agreed with him or disagreed. There is a great merit in this research and a service for the heritage of Imam Ahmad. It presents his own interpretation of Sharia' and his gradual discretion which caused him to back on a fatwa after finding another evidence. This is one reason of why we see many accounts of his sayings and fatwa.

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الملك سعود
عمادة شؤون المكتبات



مجلة جامعة الملك سعود

١- **نصف سنوية :** الآداب – العلوم التربوية والدراسات الإسلامية – العلوم الإدارية – العلوم الهندسية – العلوم – العلوم الزراعية.

٢- **سنوية :** علوم الحاسب المعلومات – اللغات والترجمة – العمارة والتخطيط.

طريقة الدفع: ١- نقداً بمقر عمادة شؤون المكتبات– مبنى ٢٧ – جامعة الملك سعود.

٢- شيك مصدق باسم (عمادة شؤون المكتبات – حساب الخدمات) يرسل إلى العنوان البريدي الموضح أدناه.

٣- حوالة أو إيداع على (حساب الخدمات رقم ٢٦٨٠٧٤٠٠٧٦ الرمز ٥٠١) البنك السعودي الأمريكي – فرع جامعة الملك سعود – الرياض ، وترسل صورة الحوالة أو الإيداع المختومة على الفاكس الموضح أدناه أو على العنوان البريدي.

قيمة الاشتراكات: الاشتراك السنوي داخل المملكة (٢٠) ريالاً سعودياً ، وخارج المملكة (١٠) دولارات أو ما يعادلها لجميع فروع مجلة جامعة الملك سعود ماعدا فروع (العمارة والتخطيط–علوم الحاسب والمعلومات–اللغات والترجمة) اشتراكها السنوي داخل المملكة (١٠) ريالات سعودية وخارج المملكة (٥) دولارات أو ما يعادلها.

جميع المراسلات على العنوان الآتي: عمادة شؤون المكتبات – جامعة الملك سعود – الرياض ١١٤٩٥ ص.ب ٢٢٤٨٠ هاتف ٤٦٧٦١١٢ (١-٩٦٦++) فاكس ٤٦٧٦١٦٢(١-٩٦٦++) E-mail: libinfo@ksu.edu.sa موقع جامعة الملك سعود www.ksu.edu.sa

✂----------------✂--------------------✂--------------------✂--------------------✂ قص هنا

قسيمة اشتراك بمجلة جامعة الملك سعود

تاريخ تعبئة القسيمة(بالتاريخ الميلادي): / / ٢٠٠ م

ملحوظة مهمة : لضمان وصول المجلة إليكم يرجى تعبئة الخانات المسبوقة بعلامة ❖

اسم المشترك(رباعي)❖ : .... اسم الجهة (للجهات الحكومية) : ....

العنوان❖ : .... صندوق البريد❖ : .... الرمز البريدي❖ : ....

المدينة❖ : ....الدولة❖ : .... الهاتف❖ : .... الفاكس : ....

البريد الإلكتروني : ....

اسم المجلة المطلوب الاشتراك فيها : .... عدد النسخ : ( ).

طريقة الدفع: ☐ نقداً ☐ شيك مصدق(مرفق) ☐ حوالة (مرفق صورة مختومة)

نوع الاشتراك: ☐ اشتراك جديد ☐ تجديد اشتراك ☐ اشتراك فردي ☐ اشتراك حكومي

مدة الاشتراك: ☐ لمدة سنة ☐ سنتان ☐ ثلاث سنوات ☐ خمس سنوات

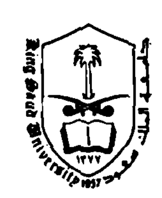
☐ أخرى..................

Kingdom of Saudi Arabia

Ministry of Higher Education

King Saud University

DEANSHIP OF LIBRARY AFFAIRS



THE JOURNAL OF KING SAUD UNIVERSITY

1-(Biannual): Arts- Educational Sciences & Islamic Studies - Administrative Sciences - Engineering Sciences-Science-Agricultural Sciences.
2- (Annual): Computer & Info. Sciences - Languages & Trans. - Architecture & Planning

Method of Payment: 1- Cash: At King Saud University Libraries Building 27
2- Cheque: In the name of **King Saud University library** accounts.
3- Drafts: Saudi American Bank, King Saud University branch. Account No. (2680740067-code no. 501). A copy of the draft should be Faxed to the address given below.

Annual Subscription Rates:

1- In the Kingdom S.R 20.00
2- Outside the Kingdom US $ 10.00 or equvilant for all journals except:
a) Architecture and Planning.
b) Computer and Information Sciences
c) Languages and Translation. For these, subscription rates are:
S.R 10.00 inside Kingdom
US $ 5.00 out side the Kingdom

All correspondences should be addressed to: University Libraries – King Saud University, P.O.Box 22480, Riyadh 11495 Tel: +966 1 4676112 Fax: +966 1 4676162
E-mail: libinfo@ksu.edu.sa Web site :www.ksu.edu.sa

—✂ ———————————————————————cut here

Subscription Form Date: / /200

Name:...
Organization:.................................
Address:...P.O.Box:.....................
Zip code:.................
City:.......................State:..............................Tel:......... ....
Fax:...................... E-mail:...

Specific issue(s):...Number of copies( )

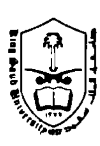
Payment: ☐ Cash ☐ Cheque ☐ Draft
Subscription: ☐ New subscription ☐ Renewal of subscription
Period of Subscription: ☐ 1 year ☐ 2 years ☐ 3 years
☐ 5 years ☐ more.......

King Saud Univ., Vol. 20, *Edu. Sci. & Islamic Stud.* (1), pp. 1-377 Ar., Riyadh (A.H. 1428/2007)

Contents

Page

Arabic Section



Printed at King Saud University Press, 2008 (1429H.)

J. King Saud Univ., Vol. 20, *Edu. Sci. & Islamic Stud.* (1), pp. 1-377 Ar., Riyadh (A.H. 1428/2007)

Journal of King Saud University

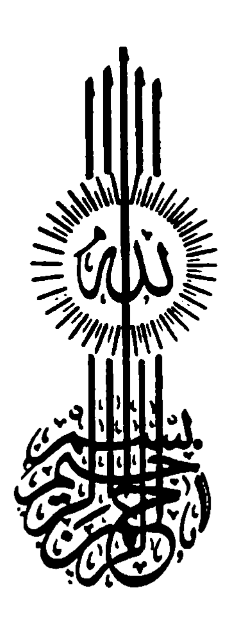
Volume 20

Educational Sciences & Islamic Studies (1)

January (2008) **Muharram (1429 A.H.)**



Academic Publishing and Press, King Saud University
P.O. Box 68953, Riyadh 11537, Saudi Arabia



**IN THE NAME OF ALLAH,
MOST MERCIFUL, MOST GRACIOUS**

Guidelines for Authors

The Journal of King Saud University

This periodical is a publication of the Academic Publishing and Press Directorate of King Saud University. Its purpose is to provide an opportunity for scholars to publish their original research. The Editorial Board, through Division Editorial Boards, will consider manuscripts from all fields of knowledge. A manuscript may be submitted in either Arabic or English, and, if accepted for publication, it may not be published elsewhere without the written permission of the Editor-in-Chief.

The following is the manuscript type classification used by the Editorial Board:

1) **Article:** An account of an author's work in a particular field. It should contribute new knowledge to the field in which the research was conducted.

2) **Review Article:** A critical synthesis of the current literature in a particular field, or a synthesis of the literature in a particular field during an explicit period of time.

3) **Brief Article:** A short article (note) having the same characteristics as an article.

4) **Forum:** Letters to the Editor, comments and responses, preliminary results or findings, and miscellany.

5) **Book Reviews**

General Instructions

1. **Submission of manuscripts for publication:** Papers must be presented in final page format, along with a magnetic disk containing the contribution executed on an IBM compaitble PC using Word 6 or any updated version of it. Pages are to be numbered consecutively and are to include all illustrative material, such as tables and figures, in their appropriate places in the text.

2. **Abstracts:** Manuscripts for articles, review articles, and brief articles require that both Arabic and English abstracts, using not more than 200 words in each version.

3. **Tables and other illustrations:** Tables, figures, charts, graphs and plates should be planned to fit the Journal's page size (12.6 cm x 19 cm incl. running heads). Line drawings are to be presented on high quality tracing paper using black India ink. Copies are not permitted for use as originals. Line quality is required to be uniform, distinct, and in proportion to the illustration. Photographs may be submitted on glossy print paper in either black and white, or color. Tables and other illustrative material must include headings or titles, as well as credit lines wherever the material is not original.

4. **Abbreviations:** The names of periodicals should be abbreviated in accordance with *The World List of Scientific Periodicals*. e.g., *et al.*, *J. of Food Sci.*

For weights and measurements, and where appropriate, abbreviations rather than words are to be used, e.g., cm, mm, m, km, cc, ml, g, mg, kg, min, %, Fig., etc.

5. **References:** In general, reference citations in the text are to be identified sequentially. Under the "References" heading at the end of the manuscript all references are to be presented sequentially in the following fashion:

a) Periodical citations in the text are to be enclosed in on-line brackets, e.g. [7]. Periodical references are to be presented in the following form: reference number (in on-line brackets [ ]), author's surname followed by a given name and/or initials, the title of the article, title of the periodical (italicized), volume, number, year of publication (in parentheses), and pages.

Example:

[7] Hicks, Granville. "Literary Horizons: Gestations of a Brain Child." *Saturday Review*, 45, No. 62 (1962), 2-23.

b) Book citations in the text are to be enclosed in on-line brackets including the page(s), e.g., [8, p. 16]. Book references are to include the following: reference number (in on-line brackets [ ]), author's surname followed by a given name and/or initials, title of the book (italicized), place of publication, publisher, and year of publication.

Example:

[8] Daiches, David. *Critical Approaches to Literature*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1956.

When a citation in the text is used to refer to a previously cited reference, use the same reference number and include the appropriate page numbers(s) in on-line brackets.

Latin abbreviations such as: op. cit., loc. cit., ibid., are to be avoided.

6. **Content Note:** A content note is a note from the author to the reader providing clarifying information.

A content note is indicated in the text by using a half-space superscript number (e.g. ... books[3] are ...). Content notes are to be sequentially numbered throughout the text. A reference may be cited in a content note by use of a reference number (in on-line brackets [ ]) in the same way they are used in the text. If a reference citation in the text follows a content note citation, and if the said content note has a reference citation contained within it, then the text reference citation number used in the text follows the reference number used in the content note.

Content notes are to be presented below a solid line separating them from the text. Use the same half-space superscript number assigned the content note(s) in the text to precede the content note itself.

7. **Proofs:** No changes, additions or deletions will be allowed in the proof stage.

8. **Opinions:** Manuscripts submitted to the Journal for publication contain the author's conclusions and opinions and, if published, do not constitute a conclusion or opinion of the Editorial Board.

9. **Offprints:** Authors will be provided twenty-five offprints without charge.

10. **Correspondence:**

Division Editor
The Journal of King Saud University
(Educational Sciences & Islamic Studies)
P.O. Box 2458, Riyadh 11451
Kingdom of Saudi Arabia

11. **Frequency:** Biannual.

12. **Price per issue:** SR 10.
$ 5 (including postage).

13. **Subscription and Exchange**: University Libraries, King Saud University, P.O. Box 22480, Riyadh 11495, Saudi Arabia.

J. King Saud Univ., Vol. 20, *Educ. Sci. & Islamic Stud.* (1), pp. 1 -377 Ar., Riyadh (2008/1429 H.)

ISSN 1018-3620



Journal of King Saud University

Volume 20

Educational Sciences & Islamic Studies (1)

January (2008) Muharram (1429H.)



King Saud University

Academic Publishing and Press

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (١)، ص ص ١-٣٧٧ بالعربية، الرياض (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

ردمد: ١٠١٨-٣٦٢٠



مجلة جامعة الملك سعود

المجلد العشرون

العلوم التربوية والدراسات الإسلامية ([illegible])

يناير (٢٠٠٨م) محرم (١٤٢٩هـ)



جامعة الملك سعود

النشر العلمي والمطابع

قواعد النشر
مجلة جامعة الملك سعود

مجلة جامعة الملك سعود دورية تنشرها إدارة النشر العلمي والمطابع بجامعة الملك سعود، وهي تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين لنشر نتائج أبحاثهم. تنظر هيئة التحرير - من خلال هيئات التحرير الفرعية - في نشر مقالات في جميع فروع المعرفة. تقدم البحوث الأصلية - التي لم يسبق نشرها - بالإنجليزية أو بالعربية، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس هيئة التحرير.

تصنف المواد التي تقبلها المجلة للنشر إلى الأنواع الآتية:

١ - بحث: ويشتمل على عمل المؤلف في مجال تخصصه، ويجب أن يحتوي على إضافة للمعرفة في مجاله.
٢ - مقالة استعراضية: وتشتمل على عرض نقدي لبحوث سبق إجراؤها في مجال معين أو أجريت خلال فترة زمنية محددة.
٣ - بحث مختصر. مقالة مختصرة لها خصائص المقال نفسها.
٤ - المنبر (منتدى): خطابات إلى المحرر. ملاحظات وردود. نتائج أولية.
٥ - نقد الكتب.

تعليمات عامة

١ - تقديم المواد: يقدم أصل البحث مطبوعا ومعه ثلاث نسخ، وفي حالة قبول البحث للنشر، يجب على المؤلف تقديم أصل البحث مخرجا في صورته النهائية متضمنا وضع الجداول والأشكال في أماكنها داخل المتن ومطبوعا على هيئة صفحات، مع ضرورة أن يرفق القرص الممغنط المطبوع عليه البحث على برنامج Word 6 أو الأحدث منه باستخدام النظام المتوافق مع IBM، وسيعتذر عن منح القبول النهائي لأي بحث لا يلتزم مؤلفه بتلك التعليمات، ويجب أن ترقم الصفحات ترقيما متسلسلا.

٢ - الملخصات: يرفق ملخص بالعربية وآخر بالإنجليزية للبحوث والمقالات الاستعراضية والبحوث المختصرة على ألا يزيد عدد كلمات كل منهما على ٢٠٠ كلمة.

٣ - الجداول والمواد التوضيحية: يجب أن تكون الجداول والرسومات واللوحات مناسبة لمساحة الصف في صفحة المجلة (٦, ١٢×١٨سم)، ويتم إعداد الأشكال بالحبر الصيني الأسود على ورق كلك، ولا تقبل صور الأشكال عوضا عن الأصول. كما يجب أن تكون الخطوط واضحة ومحددة ومنتظمة في كثافة الحبر ويتناسب سمكها مع حجم الرسم، ويراعى أن تكون الصور الظلية - الملونة أو غير الملونة - مطبوعة على ورق لماع. هذا، مع كتابة عنوان لكل جدول وشكل وصورة مع الاشارة إلى مصدر الشكل ان لم يكن أصليا.

٤ - الاختصارات: يجب استخدام اختصارات عناوين الدوريات العلمية كما هو وارد في *The World List of Scientific Periodicals* تستخدم الاختصارات المقننة دوليا بدلاً من كتابة الكلمات كاملة مثل: سم، مم، م، كم، سم^2، مل، مجم، كجم، ق، ٪، . . . الخ.

٥ - المراجع: يشار إلى المراجع بداخل المتن بالأرقام حسب أولوية ذكرها. تقدم المراجع جميعها تحت عنوان المراجع في نهاية المادة بالطريقة المتبعة في النظام التالي:

أ) يشار إلى الدوريات في المتن بأرقام داخل أقواس مربعة على مستوى السطر. أما في قائمة المراجع فيبدأ المرجع بذكر رقمه داخل قوسين مربعين فاسم عائلة المؤلف ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها فعنوان البحث (بين علامتي تنصيص) فاسم الدورية (بالبنط المائل) فرقم المجلد، فرقم العدد فسنة النشر (بين قوسين) ثم أرقام الصفحات.

مثال: رزق، إبراهيم أحمد. «مصادر وأنماط الاتصال المعرفي الزراعي لزراع منطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية.» *مجلة كلية الزراعة، جامعة الملك سعود*، ٩، ع٢ (١٩٨٧م)، ٦٣-٧٧.

ب) يشار إلى الكتب في المتن داخل قوسين مربعين مع ذكر الصفحات، مثال ذلك [٨، ص١٦].

أما في قائمة المراجع فيكتب رقم المرجع داخل قوسين مربعين متبوعا باسم عائلة المؤلف ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها فعنوان الكتاب (بالبنط المائل) فمكان النشر ثم الناشر فسنة النشر.

مثال: الخالدي، محمود عبدالحميد. *قواعد نظام الحكم في الإسلام*. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠م.

عندما ترد في المتن إشارة إلى مرجع سبق ذكره يستخدم رقم المرجع السابق ذكره (نفسه) مع ذكر أرقام الصفحات المعنية بين قوسين مربعين على مستوى السطر.

يجب مراعاة عدم استخدام الاختصارات مثل: المرجع نفسه، المرجع السابق . . . إلخ.

٦ - الحواشي: تستخدم لتزويد القارىء بمعلومات توضيحية. يشار إلى الحاشية في المتن برقم مرتفع عن السطر. ترقم الحواشي متسلسلة داخل المتن ويمكن الإشارة إلى مرجع داخل الحاشية - في حالة الضرورة - عن طريق استخدام رقم المرجع بين قوسين مربعين بنفس طريقة استخدامه في المتن. توضع الحواشي أسفل الصفحات التي ذكرت بها ويفصلها عن المتن خط.

٧ - تعبّر المواد المقدمة للنشر بالمجلة عن آراء ونتائج مؤلفيها فقط.

٨ - المستلات: يمنح المؤلف خمسون (٥٠) مستلة مجانية.

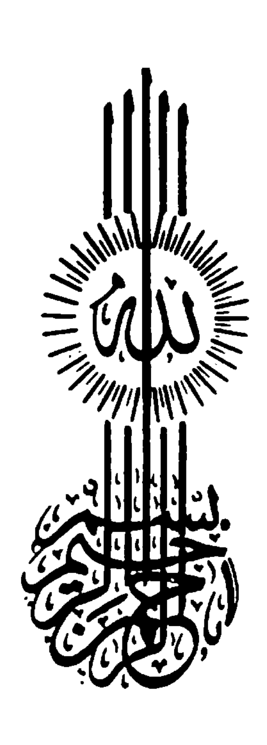
٩ - المراسلات: توجه جميع المراسلات إلى:

مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية)
ص.ب ٢٤٥٨ - الرياض ١١٤٥١
المملكة العربية السعودية

١٠ - عدد مرات الصدور: نصف سنوية.

١١ - سعر النسخة الواحدة: ١٠ ريالات سعودية، أو ٥ دولارات أمريكية (بما في ذلك البريد).

١٢ - الاشتراك والتبادل: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، ص.ب ٢٢٤٨٠، الرياض ١١٤٩٥، المملكة العربية السعودية.

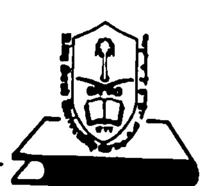

الله
بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ص ٣٧٩-٦٧٣ بالعربية، ١-١٨ بالإنجليزية، الرياض (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

مجلة
جامعة الملك سعود

المجلد العشرون
العلوم التربوية
والدراسات الإسلامية (٢)

مايو (٢٠٠٨م) ربيع الآخر (١٤٢٩هـ)



النشر العلمي والمطابع - جامعة الملك سعود
ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ - المملكة العربية السعودية

هيئة التحرير



م مطابع جامعة الملك سعود ١٤٢٩هـ

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ص ٣٧٩-٦٧٣ بالعربية، ١-١٨ بالإنجليزية، الرياض (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

المحتويـــات

صفحـــة

أولاً : القسم العربي

ثانياً: القسم الإنجليزي

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ص ٣٧٩- ٤٢٠ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

القيم الغربية المعاصرة من منظور فلسفي:
دراسة تقويمية في ضوء الإسلام

مصطفى عبدالقادر غنيمات

أستاذ مشارك، كلية الآداب، جامعة الإسراء الخاصة، دكتوراه الدولة في الفلسفة، جامعة محمد الخامس

الرباط، المغرب

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٢/٢١هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/١٠/٩هـ)

ملخص البحث. يتناول هذا البحث القيم الغربية المعاصرة من منظور فلسفي ودراسة تقويمية في ضوء الإسلام. وقد جاء يشتمل على توضيح لمفهوم القيمة، وطبيعة القيم، وأزمة القيم الأخلاقية المتمثلة في فصل الأخلاق عن الدين، وفصل الأخلاق عن السياسة، ونفي المعيارية الأخلاقية، وما ترتب على ذلك من أزمة خطيرة تعاني منها حضارة الغرب، بالرغم من التفوق الذي تتسم به هذه الحضارة على الصعيدين العلمي والتقني. فهي تعاني من مشكلات خطيرة جداً جعلت أبناءها يحذرون منها. ومن ثم يتناول هذا البحث الحل الإسلامي لأزمة القيم الأخلاقية انطلاقاً من التلازم بين الأخلاق والدين من جهة، والتأكيد على الطابع العملي للأخلاق من جهة ثانية.

مقدمة

يندرج هذا البحث في إطار الدراسات التي تتناول مبحث القيم. ومن المعلوم أن هذا المبحث يشكل أحد المباحث الرئيسة للفلسفة، وهي الوجود والمعرفة والقيم، إضافة إلى

مباحثها الفرعية. وقد جاءت هذه الدراسة تتمحور حول القيم الغربية المعاصرة من منظور فلسفي ومنظور إسلامي.

إن لفظ "القيم" هنا نعني به القيم الأخلاقية. ولا شك في أن القيم الأخلاقية من العوامل الأساسية التي تسهم في نشوء الحضارات وتطورها، كما تسهم في اضمحلالها وأفولها. وصحيح أن الحضارة المعاصرة هي حضارة الغرب، وتتسم بأنها حضارة علم وتقنية، لكن بعض الباحثين الغربيين يرون أن هذه الحضارة تمر الآن في مرحلة التراجع والتدهور، فهي حضارة مادية بالدرجة الأولى، إذ تعاني من انعدام التوازن بين الجانب المادي من جهة والجانب القيمي من جهة ثانية، الشيء الذي يعني أن أزمة الحضارة الغربية المعاصرة أزمة قيم. فالحضارة الغربية تفتقر إلى التوازن بين تقدم تكنولوجي مذهل وتراجع روحي وسلوكي وقيمي، الأمر الذي يثير عدداً من التساؤلات عن حقيقة هذا التقدم، ومصير الحضارة الراهنة، كما سيطلعنا البحث على ذلك.

وستتناول هذه الدراسة مفهوم القيمة وطبيعتها، والقيم بين الذاتية والموضوعية، وأزمة القيم، ونظرة بعض مفكري وفلاسفة اليونان – الغرب القديم – وبعض مفكري وفلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين إليها، ثم يطلعنا البحث بعد ذلك على النظرة الإسلامية والحل الذي يقدمه الإسلام لهذه الأزمة.

إذن، لا تهدف هذه الدراسة إلى المقارنة بين مجهود فكري إنساني وخطاب إلهي، وإنما التركيز على البعد القيمي الأخلاقي من وجهة نظر إسلامية في إطار حضارة عربية إسلامية كانت في حينها حضارة العالم، وحضارة القيم العليا كما سيطلعنا البحث على ذلك.

أما منهجية هذه الدراسة، فقد اعتمدت أسلوب التحليل والتركيب المؤسس على رؤية تربط الأجزاء بالكل الذي يشتمل عليها وذلك طبقاً لما أمدتنا به مصادر ومراجع هذا البحث.

مفهوم القيمة

يمكننا أن نعرف القيمة بأنها السمة التي إذا وجدت في شيء ما جعلته مرغوباً فيه، أو جديراً بأن يكون كذلك. فالأشياء والسلوكيات لا تبدو في حياة الإنسان بوجه واحد، فمنها ما هو ملائم، ومنها ما هو غير ملائم، ومنها ماله جاذبية، ومنها ما هو منفر يبعث على الاشمئزاز.

إذن فالسلوك الإنساني يستند في أساسه على التفضيل والاختيار، ويرمي إلى تحقيق مقاصد وغايات، ويعمل على تجنب أخرى، ومن ثم فكل سلوك إنساني وراءه قيمة تشكل دافعاً أو محركاً له. الشيء الذي يعني أن اختيار السلوك قد يكون مرهوناً بالبواعث من جهة أو مرهوناً بالنتائج المترتبة عليه من جهة ثانية.

الأحكام التقريرية والأحكام التقديرية

يتعامل الإنسان مع موضوعات الواقع أو الوجود، ويرتبط بقيم تؤثر في سلوكياته فيصدر أحكامه على الأشياء والأفعال، وهذه الأحكام نوعان:

١- أحكام تقريرية، وترتبط بما هو كائن.

٢- أحكام تقديرية أو أحكام قيمة، وترتبط بما ينبغي أن يكون.

فالأحكام التقريرية تصف موضوعات الواقع كما هي، وتحدد العلاقات القائمة بينها. فحين نقول إن جميع المعادن تتمدد بالحرارة، فإن هذا الحكم يتعلق بموضوع معين، ويمكن التحقق من مدى صحة هذا الحكم أو خطئه بالتجربة. فالأحكام التقريرية تفيد وجود الشيء أو تفيد اتصافه بصفة معينة دون أن تعني أن المتكلم معجب بالشيء أو مستخف بقيمته، مثل قولنا إن مساحة هذه الحديقة المزروعة بالورود والأزهار خمسة

دونمات. أما في الحكم التقديري فإننا نقول إن الأزهار والورود المزروعة في هذه القطعة من الأرض جميلة في تنسيقها وروائحها.

إذن، فالأحكام التقديرية تستند إلى معايير –كالمعايير الفنية والمنطقية والأخلاقية– ومن ثم نقّيم على أساسها أشياء الواقع والسلوكيات، فإذا كانت على وفاق معها كانت ذات قيمة، وإذا تعارضت معها فلا قيمة لها، أو على الأقل تكون قيمتها متدنية.

إن أحكام القيمة أحكام تقديرية؛ لأنها تبحث فيما ينبغي أن يكون، وليس فيما هو كائن. ولما كان هدف العلم المادي اكتشاف العلاقات بين الظواهر أو الأشياء وصياغتها على شكل قوانين أو نظريات، فإنه يستبعد من دوائر بحثه موضوع القيم. فالإنسان يفكر، ويهمه أن يكون تفكيره صائباً. ويفعل ويسعى لأن يكون فعله أخلاقياً. ويتذوق الفن ويريده آيات إبداع وجمال. وبذلك توجد فوق سلوكياته ونشاطاته المختلفة قيم عليا هي الحق والخير والجمال.

القيم المادية والقيم المعنوية

إن معيار الحكم في القيم المادية أو الاقتصادية هو المنفعة. فالأشياء تمتلك قيمة بقدر ما تحققه لدينا من منافع.

ولقد استعملت كلمة القيمة "في الميدان الاقتصادي للدلالة على الخاصية التي للشيء والتي بها يكون ملبياً للحاجة البشرية (القيمة الاقتصادية) كالبترول كمادة أولية، وعلى الخاصية التي تجعل الشيء يشبع الحاجة كالخبز (القيمة الاستعمالية) ثم على مكانته كعنصر في تبادل السلع (القيمة التبادلية). أما القيمة المجردة أو الحقيقية فهي تؤول إلى المنفعة التي يحققها الشيء" [٢، ص٥٥].

أما القيم المعنوية فهي المعاني التي تثير في النفس حب الكمال الأخلاقي، وترتفع بالشعور من عالم المادة إلى عالم الحق والخير والجمال، ومن ثم استعملت كلمة القيمة "في مجال الأخلاق بمعنى الحق والجمال والخير، وهذه هي القيمة الأخلاقية . . . والقيمة الأخلاقية بهذا المعنى حكم شخصي يتطابق بدرجة ما مع ما يراه المجتمع خيراً بإطلاق، وهي القيم المثالية التي تستعمل كمعايير لأحكام القيمة وتوجه النشاط الأخلاقي. ومن هنا صارت الكلمة تستعمل في صيغة الجمع غالباً؛ لأنه ليست هناك قيمة واحدة مفردة في الميدان الإجتماعي والجمالي والأخلاقي، بل مجموعة من القيم تشكل سلماً – سلم القيم – ترتب فيه القيم في الضمير الفردي والجماعي من أقواها إلى أضعفها، ومن ثم يغدو هذا السلم مرجعاً للحكم على الشيء وتقويم السلوك "[٢، ص٥٥].

ولا شك أن للمجتمع دوراً كبيراً في إنشاء القيم التي تفرض نفسها على أعضائه، كما أن لطبيعة الإنسان - ميوله وغرائزه- دوراً في تكوينها. وهناك صنف معين من أفراد المجتمع يسهمون في تكوين هذه القيم كالرسل والأنبياء والمصلحين والزعماء والأبطال والفلاسفة... إلخ، ومع ذلك فهم يتحدثون عن القيم ويحددونها بناءً على ما يوحى إليهم من الله تعالى، أو باسم المجتمع الذي يحدد القيم ويرتبها.

والغالب أن ما يكون قيمة خلقية في رأي بعض الفلاسفة، قد يكون في رأي غيرهم قيمة غير خلقية، كالطمع في الثواب والخوف من العقاب. وما يعتبره بعضهم صفة حسنة بإطلاق أو بتقييد، يمكن أن يعده سواهم صفة قبيحة بإطلاق أو بتقييد، كما إذا قبح أحدهم العنف على وجه الإطلاق، واستحسنه الآخر على اعتبار أنه مظهر للتعبير عن الذات – كما سيطلعنا البحث على ذلك لاحقاً -.

كما أن ما يجعله هذا سلوكاً أخلاقياً مقتصراً على الفرد، أي متعلقاً بإرادته ومسؤوليته الخاصة، فيقبح ما شاء ويحسن ما شاء ، يجعله آخر سلوكاً أخلاقياً متعدياً إلى

المجتمع - أي يكون مرجع الحكم فيه إلى سلطة جماعية خارجية - كالحد من النسل والإجهاض وما إلى ذلك [٨، ص١٥].

يتعلق الأمر إذن بالتمييز بين نوعين من القيم، قيم نسبية، وقيم مطلقة أو ثابتة.

القيم النسبية والقيم المطلقة

فالقيم النسبية غير ثابتة وإنما تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات، وهي وسائل لتحقيق غايات أسمى منها، مثل المال الذي يراد به كوسيلة لتحقيق السعادة.

أما القيم المطلقة فتتسم بثباتها حيث تطلب لذاتها، وهي عند الفلاسفة ثلاث قيم: الحق والخير والجمال. فالإنسان عندما يطلب الحق أو ينشد الخير أو يحب الجمال لا يكون في تصوره وجود شيء يسعى إليه أسمى من ذلك. إنها غايات في ذاتها، ولا تحتاج إلى دليل أو برهان يؤسسها أو تبرير يدعمها.

وإذا كان فريق من الفلاسفة يعتبرها قيماً مطلقة تعلو على مجريات الأحداث والظروف، ولا تخضع للفوارق بين الأفراد والمجتمعات، فإن فريقاً آخرًا من الفلاسفة وعلماء الإجتماع يرون بأنها لا تشكل سوى مواصفات نسبية تختلف من بيئة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر، وتتعرض للتغير باستمرار، ومن ثم تتباين المجتمعات في أحكامها على الخير والشر، والصواب والخطأ، والجمال والقبح [٧، ص١٥-١٦].

والسؤال الذي يطرح ذاته هنا، هل القيمة سمة في الشيء أو في السلوك ذاته، أم أن الإنسان هو الذي يضفي أو يخلع على الشيء أو السلوك قيمته ؟ يتعلق الأمر إذن بطبيعة القيم بين الذاتية والموضوعية.

القيم بين الذاتية والموضوعية

تتباين آراء الفلاسفة وعلماء الجمال والأخلاق حول الإجابة عن السؤال السابق، ويمكننا أن نجمل هذه الآراء كما يلي:

١- فريق يرى أن القيمة صفة كائنة في الشيء أو السلوك ذاته، ولا يتوقف وجودها على الشخص الذي يراها – المذهب الموضوعي - .

٢- وفريق آخر يرى أن الإنسان هو الذي يخلع على الأشياء أو السلوكيات قيمتها. واستناداً إلى ذلك فإن القيم تختلف باختلاف الأفراد والمجتمعات والعصور – المذهب الذاتي - .

٣- أما الفريق الثالث فيرى أن القيمة نتاج تفاعل بين الموضوع والإنسان الذي يتأثر به، ويصدر حكمه عليه، فهي ليست موضوعية خالصة ولا ذاتية خالصة.

إن موقف القائلين بموضوعية القيم يطرح القضيتين التاليتين:

أ) هل توجد في الأفعال الخيرة صفات كامنة فيها تجعل الإجماع عليها ممكناً كما هو الحال في الظواهر الطبيعية المحسوسة ؟ فإذا أخذنا برأي الذين يعتبرون أن الخير هو اللذة، والألم هو الشر، كما يرى ذلك الفيلسوف اليوناني أبيقور (٣٤١-٢٧٠ق.م.) فهل يمكن القول بوجود صفات موضوعية في الأشياء التي تثير اللذة ؟ وهل يمكننا التأكيد على أن في الشيء الجميل خصائص معينة هي السبب في حكمنا عليه بأنه جميل ؟

إن الناس مختلفون في تقديرهم إلى اللذات، فما يعتبره شخص ما مصدر لذة قد يراه آخر عكس ذلك.

لنستمع إلى أبيقور يحدثنا عن الرغائب الإنسانية وعلاقتها بكل من اللذة والألم. فهو يقسمها إلى ثلاثة أقسام:

- رغائب طبيعية ضرورية : كالطعام والشراب.
- رغائب طبيعية وغير ضرورية : كالأطعمة المترفة والحب وإنشاء الأسرة.
- رغائب غير طبيعية وغير ضرورية : كالثراء والمجد والجاه في المجتمع.

والعاقل الحكيم يقتصر على إرضاء الرغائب الأولى باعتدال، ويقلل من الرغائب الثانية أو يصدف عنها، وخير له أن يبقى أعزباً من أن يتزوج، ويمتنع كلياً عن الرغائب الأخيرة لأنها وهم باطل وسراب خادع[٣١، ص٥٢]. "والخير الأكمل والغاية الكبرى للإنسان في نظر أبيقور هما اللذة التي هي السعادة عنده، لا الفضيلة. والفضيلة على النهج الذي رسمه في تقسيمه للرغائب المفضية إلى اللذة هي الوسيلة الفذة إلى اللذة والسعادة، وإلى تجنب الشقاء والألم"[٣١، ص٥٣].

لكن أبيقور يعود ليؤكد على "أن ثمة أحوالاً لا نجاوز فيها كثيراً من اللذات إذا نجم عنها ضيق ينالنا . . . هناك طائفة من الآلام التي نحكم بأنها خير من اللذات، كما يحدث عندما تنشأ لذة أسمى عن آلام تحملناها زمناً طويلاً. وعلى هذا فإن كل لذة من حيث طبيعتها الخاصة هي خير. ولكن من الواجب ألا نطلب اللذات كلها. وكل ألم من جهة أخرى شر. ولكن ليس من الواجب اجتناب الآلام كلها مهما غلا الثمن"[١١، ص٧٣].

وإذا كان الناس مختلفين في تقديرهم إلى اللذات فإنهم يختلفون في تذوقهم وحكمهم على الجمال، لأن ذلك يرجع إلى عوامل شخصية كالتربية والممارسة.

ب) وإذا كان معيار الحكم في المسائل العلمية المتعلقة بالظواهر الطبيعية هو مدى تطابقها مع الواقع، وفي القضايا البرهانية أو الرياضية هو الاتساق مع الفكر، فإن قضايا القيمة بوجه عام ليست على شاكلة قضايا العلوم الطبيعية والرياضية، وليس أدل على ذلك من اختلاف الناس بصدد أحكام

القيمة واتفاقهم إزاء أحكام العلم. وقد دفعت هذه الملاحظة بعض الفلاسفة إلى إرجاع هذا الاختلاف إلى الفرق بين الطبيعة الموضوعية لأحكام العلم والطبيعة الذاتية لأحكام القيمة.

فالأحكام القيمية تعبر عن مواقف واتجاهات الأفراد إزاء الأفعال والأشياء دون المساس بخصائصها الموضوعية. فعندما أصف موضوعاً معيناً بأنه جميل، فإن ذلك يعني أنني أرى فيه جمالاً، لكن غيري قد يرى عكس ذلك، فيختلف الحكم. كما لا يفوتنا أن نفرق بين رؤية الجمال في الشيء، ورؤية خصائصه الجميلة. الأولى تنطوي على انفعال الفرد بالموضوع، أما الثانية فتعبر عن موضوعية الموضوع.

أما القول بأن القيم تعبر عن اتجاهات الأفراد ومشاعرهم، وأن اختلاف الأحكام يرجع إلى تباين الخبرات الشخصية فلا يخلو من وجود تناقضات منها:

• إننا نلاحظ أن الحكم على فعل ما بأنه خير قد يأتي مستقلاً عن كونه مرغوباً في ممارسته. فقد يحكم إنسان على التضحية من أجل الوطن بأنها واجب، لكنه لا يرغب في ممارسة هذا الواجب. وآخر يحكم على الصدق بأنه حسن ولكنه قد يكذب، أو يصف آخر الإنحياز إلى الباطل بأنه رذيلة، ثم ينحاز إلى هذا الباطل.

• إن النظرة الذاتية تهدم الأحكام القيمية من أساسها. فإذا كان ما أراه حقاً قد يراه آخر باطلاً، وما يستحسنه هذا قد يستهجنه آخر، فإن ذلك يعني أنه لا وجود لمعايير أخلاقية.

• والموقف الذاتي يتناقض مع ذاته. فهو إذ ينفي الموضوعية يعود ليستند إليها. فلو سألنا أصحاب هذا المذهب أو الإتجاه عن أسباب استحسانهم التضحية من أجل الوطن لوجدناهم يدلون بأسباب ومبررات موضوعية.

وهكذا نجد أن أحكام الحق والباطل، والخير والشر، والجمال والقبح، لا ترد إلى عوامل ذاتية مثل: الإستحسان والإستهجان، وإنما يلتمس الموقف الذاتي لذلك أسباباً موضوعية.

• وإذا كانت الأحكام القيمية ليست مطلقة، كأن نعتبر الصدق خيراً في بعض المواقف، وشراً في بعضها الآخر مثل: صدق الأسير مع الأعداء، فإن ذلك يدل على أن الحكم القيمي لا ينطوي في ذاته على صفات موضوعية [٢٤، ص١٩٦-١٩٨].

يتضح إذن أن الإتجاه الثالث الذي يعتبر القيمة حصيلة تفاعل بين الموضوع والإنسان هو إنقاذ لكل من الموقفين السابقين، الموضوعي والذاتي، حيث يجمع بينهما في إطار نظرة تكاملية. فهل هناك معيار واحد تستند إليه أحكام القيمة؟

لقد تعددت وجهات النظر حول المعيار الذي ينبغي الإعتماد عليه في الأحكام القيمية، وأهمها:

- الأوامر والنواهي الإلهية. فالفعل يحسن أو يقبح بالأوامر أو بالنواهي الإلهية. وقد يعترض على هذا المعيار بأن الأوامر والنواهي تختلف باختلاف الأديان.

- التشريع السياسي والقانوني للدولة. ويتعلق الاعتراض على هذا المعيار باختلاف القوانين والتشريعات من دولة إلى أخرى.

- اتفاق أغلبية الجنس البشري في مختلف العصور على أحكام قيمية. لكن يبدو أن تحديد ما اصطلحت عليه البشرية ليس أمراً قاطعاً، إذ أن التقييمات العنصرية والحضارية والدينية تختلط بالتقييمات العامة [٢٤، ص١٩٨].

وصحيح أن القيم لا تمتلك وجوداً فعلياً إلا في ذات تؤمن بها، وتحاكم بموجبها كل نشاطاتها، وتكون تعبيراً واضحاً عن العقلية العامة والوجدان المشترك، فتصبح معايير نموذجية للحكم على أفكارنا وسلوكياتنا وإبداعاتنا.

يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن "من المسائل الأساسية التي يهتم بها "مبحث الأخلاق" في الفكر الفلسفي الحديث والمعاصر ما يعبر عنه بـ "المشكلة الأخلاقية" وتتلخص في السؤال التالي: على أي أساس تقوم الأخلاق ؟ وبعبارة أخرى، ما الذي يؤسس الحكم الأخلاقي؟" وما المعيار الذي نستند إليه عند الحكم "على هذا السلوك أو ذلك بأنه خير أو شر، حسن أو قبيح ؟ هل على مجرد كونه يحقق لنا لذة أو منفعة، أو يسبب لنا ألماً أو مضرة؟ هل لأنه يتفق – أو لا يتفق – مع ما تجري به العادة والعرف الإجتماعي ؟ هل لأن الدين يأمر به أو ينهى عنه ؟ هل لأن العقل يستحسنه أو يوجبه أو يمنعه أو يقبحه ؟ هل لأن الضمير يقبله أو يرفضه، يرتاح له أو ينفر منه ؟. "كل هذه "العناصر" (اللذة، العرف، الدين، العقل، الضمير...) تصلح بهذه الدرجة أو تلك، لأن تعتبر أساساً ومحدداً للأخلاق والقيم"[٢ ، ص١٠١].

وقد عرف تاريخ الفكر الأخلاقي عدة مدارس تعتمد الأسس السابقة "مدرسة سيكولوجية تفسر السلوك الأخلاقي بالعوامل النفسية وفي مقدمتها اللذة والألم، ومدارس اجتماعية ترى أن السلوك الأخلاقي هو – كغيره من أنماط السلوك الأخرى – عبارة عن عادات اجتماعية، عن أعراف وتقاليد. وهناك بالمقابل من يرى أن أصل الأخلاق هو الدين، وآخرون يرون أن "العقل" هو الذي يقف وراء الحكم الأخلاقي ؛ بينما يقرر فريق آخر ؛ أن "الضمير" هو منبع الأخلاق" [٢ ، ص١٠١].

ومن القضايا المرتبطة بـ "المسألة الأخلاقية" مسألة "نسبية الأخلاق"، "ذلك أن من المشاهد عبر التاريخ أن السلوك الإنساني الواحد قد يعتبر حسناً (أو حلالاً أو واجباً أو مرغوباً فيه) في زمان ومكان، بينما يعتبر بالعكس من ذلك قبيحاً (أو حراماً أو ممنوعاً أو مكروهاً) في زمان آخر أو مكان آخر. هذا إضافة إلى أن الفضائل التي تعتبر إنسانية تعلو على الزمان والمكان، قد يختلف مضمونها قليلاً أو كثيراً، من مكان أو زمان إلى آخر، أو

أنها قد تتبادل المواقع مع أضدادها في ظروف خاصة. أليست هناك حالات يكون فيها "الكذب" مباحاً أو مطلوباً أو ربما واجباً؟ هل من الأخلاق الفاضلة مثلاً أن يصدق الطبيب مريضه الذي يسأله عن حالته فيجيب بأنه "ميت" من الناحية الطبية بعد يوم أو يومين؟" [٢ ، ص١٠٢].

إن الحديث عن نسبية الأخلاق يعيدنا تاريخياً إلى القرن الخامس قبل الميلاد، حيث شهدت الساحة اليونانية ظهور جماعة من المفكرين وهم "السفسطائيون" الذين برعوا في الجدل والخطابة، وأصبحوا معلمين محترفين قادرين على تخريج الناجحين في الجدل والخطابة في حياتهم العملية. ولقد جعلوا من الفلسفة ضرباً من التلاعب في الألفاظ، مثل تأييد القول ونقضه، ومدح الشيء وذمه. واشتهرت مقولة أحد زعمائهم بروتاغوراس "الإنسان مقياس الأشياء جميعاً". فكل إنسان يقيس الأشياء بمقياسه، فهي بالنسبة إلي كما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك كما تبدو لك. والعدل هو مدى ما يحقق من منفعة للآخرين، فهو خير بالنسبة إلى الحاكم وإلى المحكوم له، وشر بالنسبة إلى المحكوم عليه [٣١، ص٢٣-٢٤].

وإذن فالإنسان الفرد هو مقياس الخير والشر، بل ومقياس كل شيء، فما يراه هذا الشخص جميلاً وفضيلة قد يراه آخر قبيحاً ورذيلة. ولقد كان لهذه النزعة السفسطائية تأثيرها الواضح في ثوابت المجتمع اليوناني القديم من قيم وعادات أخلاقية، فبدلاً من الأساطير التي صيغت فيها الديانات الشعبية اليونانية والتي كانت تعتبر مصدر القيم، ومن ثم كانت تربط السعادة برضا الآلهة، أصبحت الأخلاق مرتبطة بمدى نجاح الفرد وتحقيق منفعته، إذ أن المبدأ العام للحياة من منظور سفسطائي هو اللذة الشخصية.

وجاء رد الفعل على هذه النزعة من سقراط (٤٧٠- ٣٩٩ق.م.) الذي رفض مقولة "الإنسان مقياس كل شيء" فعارض السفسطائيين قولاً وفعلاً، وحاول عن طريق

الحوار أن يثبت أن وراء النسبية التي تبرر ادعاء أن الإنسان مقياس كل شيء، هناك أمور ثابتة. وهكذا "اهتم سقراط بإثبات أن هناك وراء الحس "أموراً ثابتة" أو ماهيات هي: القيم. فالخير خير في كل زمان وفي كل مكان ولدى جميع الناس، والشر كذلك"[٢، ص٢٥٩].

وإذن ليست هناك نسبية أخلاقية كما ادعى السفسطائيون، وليست الفضيلة راجعة لمجرد المنفعة، وإنما بفضل "معرفة الذات" يستطيع الإنسان معرفة الخير فيدرك وجوب فعله، ووجوب ترك الشر.

اتخذ سقراط شعاراً لفلسفته تلك الحكمة المنقوشة على معبد دلف في أثينا وهي "اعرف نفسك بنفسك". فكانت معرفة الذات هي المبدأ الأول في فلسفته. فقد دعا إلى الكشف عن الحقيقة؛ لأن الحقيقة في نظره شرط من شروط الخير، ومن ثم فالعدالة وسائر الفضائل الأخرى تتلخص في الحكمة أو معرفة الخير. فمن يعرف الخير لا بد أن يفعله، ومن يعرف الشر لا بد أن يتجنبه [١٢، ص٤٣، ٤١].

ومن خلال ما سبق تتضح أهم القضايا التي يتكون منها ما يعبر عنه في الفكر الفلسفي بـ "أزمة القيم الأخلاقية". وقد أصبحت هذه القضايا موضوعاً لنقاش فلسفي واسع في الفكر الأوروبي الحديث. كما كانت أيضاً موضوعاً للتفكير في العصور القديمة والوسطى.

أزمة القيم الأخلاقية

ويمكن تشخيص هذه الأزمة في ثلاث صور رئيسة هي:

أولاً: فصل الأخلاق عن الدين

وتظهر هذه الأزمة في التناقض بين عمل على المستوى النظري، وعمل على مستوى الممارسة والتطبيق.

فلقد ذكرنا آنفاً أن الأخلاق قد تحولت من منظور سفسطائي إلى أخلاق فردية، وأن سقراط عارض ذلك بشدة، إذ ربط العمل بالمعرفة ربطاً وثيقاً، فلا أحد في نظره يقترف الشر وهو يعلم أنه شر، "ولا يرتكب إنسان الإثم والشر إلا عن خطأ وجهل . . . فالخير في نظر سقراط هو النافع المفيد، وأن الأخلاق إنما تستهدف تبعاً لذلك السعادة، والسعادة تنحل إلى الفضيلة، وتتحقق بممارستها "[١٢، ص٤٥-٤٦].

وإذا كانت الفضيلة علم، والرذيلة جهل من منظور سقراطي، فهل يكفي العلم وحده أو "معرفة النفس" لأن يمارس الإنسان فعل الخير ويتجنب الشر؟ وإلى أي مدى يمكننا أن نتفق مع الدكتور الجابري في قوله متسائلاً "وهل من سعادة أرفع شأناً من تلك التي تنجم عن المعرفة؟"[٢، ص٢٦٠]. ألا يعلم شخص ما بأن هذا الأمر أو ذاك خير ولا يفعله، وأن أمراً آخر شر ومع ذلك لا يتجنبه؟ وكيف نفسر قيام إنسان ما بالسرقة أو القتل عمداً أو أكل مال اليتيم أو شرب الخمر أو ممارسة الزنا مع علمه مسبقاً بأن هذه الأفعال تندرج في إطار الرذائل لا الفضائل؟

وصحيح أن المعرفة أو العلم ضروري لأن نؤسس عليه أو نستند إليه في ممارساتنا العملية، ومن ثم التمييز بين الفضائل والرذائل. ولكن هل يكفي العلم وحده لأن تتأسس عليه القيم الأخلاقية وعلى صعيد العمل والتطبيق لا النظر وحده؟

يتعلق الأمر إذن بأساس يدفع إلى العمل بالعلم أو المعرفة. إنه الإيمان. فالأخلاق إيمان واعتقاد قبل أن تكون فلسفة ونظراً. وفي هذا الموقف وحده ينحل الإشكال. فإذا كانت الفلسفات الأخلاقية تتخبط في تناقضاتها من حيث هي دعوة إلى العمل معطلة من العمل، فما ذلك إلا لأنها تخاطب العقل وتطلب منه اقتناعاً قد يصادف لديه قبولاً أو لا يصادف. أما عندما يصبح الأساس الخلقي اعتقاداً راسخاً في ضمير صاحبه، فآنذاك

يختفي الجدل والنظر، ويظهر السلوك والعمل. الشيء الذي يعني أنه لا قيام لأخلاق دون إيمان، لأن الإيمان هو الذي يؤسس السلوك.

وإذن فمن أجل الممارسة العملية للأخلاق لا يكفي مجرد العلم، لأن الفكرة لا تلزم الإرادة، كما أن العقل المنطقي لا يمتلك السلطة اللازمة لإسكات نزعات الهوى والرذيلة في النفوس. أما الإرادة التي يحركها الإيمان فهي التي بوسعها أن تشحن المبدأ الخلقي بالطاقة الشعورية الضرورية للخروج من "عالم القوة" إلى "عالم الفعل". فالإنسان يضحي من أجل ما يعتقد لا من أجل ما يعلم أو يتأمل. "وهذا ما تجاهلته – أو جهلته – الحضارة الإغريقية . . . وشايعتها على ذلك الحضارة الأوروبية بشتى مذاهبها الأخلاقية، مستندة إلى . . . مبدأ فصل الدين عن كل مظاهر الفكر الذي شاع منذ عصر النهضة، متناسية أن الأخلاق بطبيعتها العملية قريبة الصلة بالعقيدة، وأن عزلها عن الدين لا ينتهي إلا إلى الرمي بها في أحضان المناقشات الجدلية التي قد تثمر فكراً، ولكنها لا تؤدي إلى عمل"[٢٤، ص٢٠٠].

ولقد اتخذ الأخلاقيون من فلاسفة الغرب من الصلة بين الأخلاق والدين ثلاثة مواقف متباينة. فريق يرى أن الأخلاق تابعة للدين، وفريق يرى أن الدين تابع للأخلاق، أما الفريق الثالث فيفصل بين الأخلاق والدين [٧، ص٥٦].

ثانياً: فصل الأخلاق عن السياسة

شهد العصر الحديث آراء ونظريات تدعو إلى فصل الأخلاق عن السياسة.

فالمؤرخ الإيطالي ميكافيلي (ت ١٥٢٧م) أراد أن يضع للدولة – في شخص أحد الأمراء – أخلاقيات خاصة، أو لا أخلاقيات خاصة، تخدم مصالحها وتدعم وجودها على حساب كل القيم المتعارف عليها، فجاءت أقواله التي دونها في كتابه "الأمير" –

أهداه إلى أمير فلورنسا – صورة معبرة عن حال أمراء الولايات الإيطالية آنذاك، وغطاءً أيديولوجيا يجعل من مبدأ "الغاية تبرر الوسيلة" تبريراً لمؤامراتهم ودسائسهم. فهو يرى أن الأمير يستمد سلطته من الدهاء والقوة والمكر.

حاول ميكافيلي أن يتضمن كتابه قواعد عملية للنجاح في الحياة السياسية، وخططاً مرسومة لتوطيد الحكم دون النظر أو الاهتمام بالاعتبارات الخلقية. وبذلك فصل السياسة عن الأخلاق. فهو ينصح الأمير بأن يتحلى بالمرونة الخلقية ولو أدى ذلك إلى الجمع بين الصفات والسلوكيات المتضاربة. فالأمير مضطر إلى التطبع بطبع الحيوان، فيقلد الأسد والثعلب؛ لأن الأسد لا يستطيع أن يحمي ذاته مما يرمى له من الحبائل، والثعلب لا يستطيع أن يتقي الذئاب. لذا يجب على الأمير من وجهة نظره أن يكون ثعلباً ليتقي الحفائر والحبائل، وأسداً ليرهب الذئاب. ومن أجل ذلك لا ينبغي للأمير الحذر أن يحافظ على العهود إذا تعارضت مع مصلحته. ويجوز له التظاهر بالأمانة وحب الإنسانية والإخلاص. لكنه ينبغي أن يكون سهل التحول طبقاً لما يقتضيه تقلب الأحوال، فلا يترك صنع الخير ما استطاع، وأن يكون قادراً على صنع الشر إذا احتاج الأمر إلى ذلك، فيستعمل الخير أو ضده في الأوقات والأحوال المناسبة [٣١، ص١٢٩- ١٣١، ١٣٣- ١٣٥، ١٣٨].

وما من شك في أن تعاليم ميكافيلي التي أشرنا إليها ما تزال حية ومؤثرة في سلوك الطبقات الإيطالية والإستعمارية الإنتهازية، وفي سياستها.

ولقد شاع على المستوى السياسي أن فلاسفة الأخلاق إنما يحلقون في عالم الخيال، فلا مكان لأخلاقهم وتصوراتهم في مجال السياسة التي لا تعترف إلا بقوى الواقع، ولا تستند إلا على حقائقه المادية، ومن ثم فليست هناك إلا المصالح.

ومن أخطر الفلاسفة الذين دعموا مبدأ لا أخلاقية السياسة، أو فصل الأخلاق عن السياسة، فيلسوفان هما: "هيجل" و "نيتشة".

آمن هيجل (١٧٧٠م-١٨٣٠م) إيماناً مطلقاً بسلطة الدولة غير المحدودة، فكل شيء يتصوره الإنسان فوق الدولة ليس سوى خيال لا يليق بالفيلسوف، ومن ثم لا يستثني من ذلك الأخلاق ذاتها.

بين هيجل أن عمل الدولة أمر عقلي، وأن أعمال رجال التاريخ تحمل في ذاتها تفسيرها، وتتعين وفقاً لمبدأ باطني في مسار التاريخ لا علاقة له بالأحكام الأخلاقية. فهم أبطال، ولجميع أفعالهم ما يبررها. ولو تحلى الحكام ببعض الفضائل التي لا تتسق مع مقتضيات الروح في الحقبة التي يتولون فيها الحكم، فإن التاريخ يتجاهلهم. أما عندما يستبد الحاكم بالشعب، فيقضي على كل شخص يعارضه في الرأي، فذلك في نظره ليس إلا مظهراً من مظاهر الروح الكلية، وفعلاً من الأفعال التي تثبت به وجودها، وتؤكد ذاتها، طالما أن الدولة هي الوجود العقلي الذي يحقق الحياة الأخلاقية بمفهومها الفردي [١٣، ص٦٣٤-٦٣٧].

الدولة في نظر هيجل تقوم على السيادة المطلقة "فهي لا تعترف بإرادة غير إرادتها، ولا شريعة غير شريعتها، ولا خلق أو رأي غير ما تراه. فلا العقود ولا المعاهدات تنفع متى مس مصلحة الدولة المقدسة ماس . . . أو حال دون إرادتها الكلية حائل"[٣١، ص١٦٨].

وإذا ترتب على هذا أن الدولة لا يدخل في غايتها السهر على منافع الأفراد ومصالح الجماعات، فإنه يترتب عليه أيضاً أن علائق الدولة الطبيعية بالدول الأخرى علائق حرب وصراع وتنازع. ومن هنا يبدو هيجل أنه فيلسوف الحرب والسيطرة [٣١، ص١٦٨].

رأى هيجل أن الحرب ينبوع تجدد ونشاط، ومعيار تقدم وتطور وخير، مبرراً ذلك بأن انتصار شعب ما في الحرب دليل على حقه في الفوز والنصر [١٣، ص٦٤٩].

الشيء الذي يعني في نظره أن انتصار القوة انتصار للحق، وانتصار للخير والفضيلة، لكن هل الحروب تنتصر دائماً إلى الخير والفضيلة ؟

وهكذا يكون هيجل قد قدم مبررات فلسفية لإبعاد الأخلاق عن مجال السياسة، وفصلها عنها بصفة نهائية.

أما الفيلسوف نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) فقد رأى أن دعاة جعل الأخلاق فوق السياسة لم يتوانوا عن توصية الحكام بأن يتظاهروا أمام الناس بالفضائل دون ممارستها فعلياً، ومن ثم لم يجد نيتشه مبررا لهذا النفاق. فأراد فضح لا أخلاقية السياسة بكل جرأة وصراحة. فالحياة في نظره "لا تعبر عن نفسها في التنازع التعس من أجل البقاء، بل في إرادة القتال، إرادة القوة، إرادة السيطرة . . . لأن هذه الإرادة ينبوع كل قيمة، ومن جملتها قيمة الأخلاق . . . عليك أن تعلم كيف تقرر أنه لا بد عند البحث في محاسن أمر ومساوئه من حدوث ظلم: فالظلم لا ينفصل عن الحياة، بل إن الحياة تشترط هذا الظلم، وهي وقف عليه" [١١، ص٤١٠-٤١١].

ومن هنا يرى نيتشه أنه "لا بد من تضحية الإنسانية من حيث هي جمهرة الناس في سبيل رغد نوع واحد من الناس الأقوياء. وهذا هو التقدم "[١١، ص٤١٤].

ولما كانت الدولة في نظره لا تقوم إلى على أساس منطق القوة والعنف، وكانت الأخلاق بمعانيها السائدة دعوة إلى العنف والنفاق، فقد وجد في هذه الأخلاق التبرير للهجوم عليها ومحاولة اجتثاثها، إذ أن دعوتها إلى الرحمة والشفقة والتواضع ليست "إلا مجموعة صيغ تعبر عن مؤامرة أخلاقية خطيرة، هدفها الأول إفساح المجال أمام الضعفاء من البشر ليتواجدوا مع الأقوياء على قدم المساواة، بل ليتمكنوا من السيادة أيضاً. وفي

ذلك مخالفة شنيعة لطبيعة الحياة التي تقوم على قانون سيادة الأقوى" [٢٤، ص٢٠١-٢٠٢].

"ولقد سخر نيتشه من التواضع الزائف ومن القيم التقليدية، ونادى بضرورة نسف القيم المسيحية" [١١، ص٤١٠، ٤٠٣].

وما من شك في أن فصل الأخلاق عن السياسة من طرف بعض مفكري وفلاسفة الغرب مخالف للواقع، نظراً لانعكاس ذلك على سلوك الأفراد. فالدولة تمارس سياستها من خلال مواطنيها، فإن تأسست سياستها على مبدأ الأخلاق وجد المواطنون أنفسهم ينفذون إرادتها عن وعي أو عن غير وعي. فالجندي الذي يتلقى الأوامر أثناء الحرب، يقاتل دون أن يتساءل عن مدى مشروعية هذه الحرب من جهة ودون أن يقيم أسبابها ونتائجها على الصعيد الإنساني أو الأخلاقي من جهة ثانية. فالمواطن الأمريكي الذي ألقى القنبلة الذرية على مدينة هيروشيما اليابانية لم يفعل ذلك بإرادته الخاصة، وإنما قام بتنفيذ أمر الدولة ودون حساب أو تقييم للنتائج المترتبة على ذلك.

ثالثاً: نفي المعيارية

وتعبر عن هذه الأزمة الدعوة التي نادى بها المذهب الوضعي والمتعلقة بإلغاء الجانب المعياري من الأخلاق، وجعلها مجرد دراسة وضعية ميدانية ملحقة بالدراسات الإجتماعية، وبذلك فقدت الأخلاق أهم طابع يميزها، وهو كونها إحدى مباحث القيم التي تدعو الإنسان إلى فعل الخير، وتحثه على أداء الواجب.

وهكذا تضافرت الأزمات، كل بطريقتها على استبعاد جوهر الأخلاق القائم في مثاليتها ومعياريتها لتشكل بذلك الأزمة الحقيقية للحضارة الغربية المعاصرة.

"إن أزمة القيم كانت – وما تزال – من الأسباب التي تبقى كامنة لمدة من الزمن في نسيج الحياة الإجتماعية المتموجة، لتنفجر بعد حين إما في شكل خروج عن النظام القائم -المادي والروحي أو هما معا- وإما في شكل أزمة نفسية تضرب الكيان الفكري والروحي للشخص الواحد" [٢، ص٢٢-٢٣].

أزمة الحضارة الغربية

فالحضارة المعاصرة حضارة علم وتقنية، وهي حضارة الغرب التي نشرت مع تقدمها التكنولوجي المادية والآلية، وكادت تحيل الإنسان إلى آلة أو حالة من التمزق والضياع والغربة. ولم يغن التراكم الكمي للمنتجات المادية عن أزمات النفوس والعقول والقيم التي تعاني منها المجتمعات المتقدمة والنامية على السواء أفراداً وجماعات [٩، ص١٥٠].

إن الحضارة الغربية تعاني اليوم من مشكلات خطيرة جداً، ويحذر منها أبناء هذه الحضارة نفسها، والمشكلات تتفاقم. الشيء الذي يعني أن هذه الحضارة آخذة في التدهور والإنحطاط.

يرى الفيلسوف الألماني شبنجلر (ت ١٩٣٦م) في كتابه "تدهور الحضارة الغربية" أن حضارة الغرب قد جاوزت مرحلة الشباب والقوة، ودخلت مرحلة الشيخوخة والتراجع والتدهور. وأن الإنحطاط الحضاري للغرب سيشغل القرون الأولى من الدورة الألفية القادمة من الأعوام، وأن طلائعه ظاهرة للعيان [٦، ص٢١٧].

هكذا يؤكد شبنجلر على أن الحضارة الغربية تمر الآن في مرحلة الأفول أو الغروب، وقد قطعت معظم مراحل عمرها، ولم يبق أمامها إلا الانحدار، ومن ثم فنهاية الحضارة الغربية أمر لا مفر منه، ومصيرها المحتوم وهو التدهور والإنحلال مرتقب في

المستقبل المنظور. الشيء الذي أغضب مؤرخي الغرب، فاتهم شبنجلر بالتشاؤم الذي لا يترك مجالاً للأمل، علماً بأنه كان ينفي عن نفسه هذه التهمة، ويؤكد على أنه الوحيد الذي يتطلع إلى مستقبل الغرب، ويفتح الطريق أمام تلافي أسباب التدهور[٤، ص٦٤-٦٥].

أما المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (ت ١٩٦١م) فكانت صيحته إزاء حضارة الغرب أقل في شدتها وتشاؤميتها من شبنجلر، إذ يؤكد على أن أمراض الحضارة الغربية الراهنة حقيقية وخطيرة، لكنها قابلة للعلاج، وأن هذه الحضارة العالمية قادرة على أن تتجدد وتستمر من داخلها [١٦، ص٣٣].

وتعلو صيحة زبغنيو بريجنسكي الذي شغل منصب مستشار مجلس الأمن القومي في عهد الرئيس الأمريكي جيمي كارتر، فيبدي تخوفه على مستقبل أمريكا في كتابه "الفوضى"، نظراً لما تواجهه من تحديات داخلية أو عيوب تعكس قيم المجتمع وثقافته، فتجعلها ضعيفة عالمياً على الصعيد الأخلاقي والإجتماعي. فهو يصف التلفاز الأوروبي بميله الشديد إلى الجنس والعاطفة، إذ أن برامجه تمجد المتعة الذاتية، وتطبع العنف والوحشية، وتشجع الجنس غير الشرعي. كما أن أغلب الأفلام الأمريكية المعاصرة قد ارتدت رداء العنف الوحشي والبربرية والجسدية والجنسية [١، ص٦٨-٦٩، ٧٥-٧٦].

ويعترف وزير خارجية أمريكا من عام ١٩٥٢م - ١٩٥٩م "جون فوستر دالاس" بفضل الحضارة الغربية، لكنه يسجل عليها أنها لم تنجح في توجيه الإنسان، ولا بعث الطمأنينة في قلبه، فيقول "لدينا أعظم إنتاج عالمي في الأشياء المادية، إن ما ينقصنا هو إيمان صحيح قوي، فبدونه يكون ما لدينا قليلاً، وهذا النقص لا يعوضه السياسيون مهما بلغت قدرتهم، أو الدبلوماسيون مهما كانت فطنتهم، أو العلماء مهما كثرت اختراعاتهم، أو القنابل مهما بلغت قوتها . . . فمتى شعر الناس بالحاجة إلى الاعتماد

على الأشياء المادية، فإن النتائج تصبح أمراً حتمياً . . . إن العبودية والاستبداد لا يمكن أن يكونا صواباً حتى ولو بصفة استثنائية. ويجب ألا نخشى من وضع الأديان في مرتبة الصدارة بالنسبة لحرية الإنسانية والتحرر، وأن نتمسك بالرأي الديني القائل: إن الله قد خلق الإنسان لكي يكون أكثر من منتج مادي، وأن غايته النهائية شيء آخر غير الأمن الجسدي"[٢٥، ص٤٥٤-٤٥٦].

ويرى الرئيس الأمريكي ولسون "أن الحضارة الغربية لا تستطيع الاستمرار في البقاء من الناحية المادية إلا إذا استردت روحانيتها. وهذا هو التحدي النهائي لكنائسنا ومنظماتنا السياسية والرأسمالية، ولكل فرد يخاف الله ويحب بلده" [٢٦، ص١٦٨].

كما يؤكد الفيلسوف الإنجليزي برتراندرسل (ت ١٩٧٠) على أن "المواطن الغربي شديد النبوغ، إلا أنه معدوم الأخلاق"[١٤، ص٤٨]. ويقول أيضاً "لقد انتهت حضارة الرجل الأبيض، لأنه لم يعد لديه ما يعطيه "[٢٣، ص١٨٣].

وفي نفس المعنى يقول الكسيس كاريل "إن هذه الحضارة آيلة للإنهيار" [٢٣، ص١٨٣].

ويقول الأمير تشارلس، ولي عهد بريطانيا في محاضرة ألقاها في قاعة المؤتمرات بوزارة الخارجية البريطانية في ديسمبر عام ١٩٦٦م "إن المادية المعاصرة تفتقر إلى التوازن، وأضرار عواقبها بعيدة المدى في تزايد . . . إن القرون الثلاثة الأخيرة شهدت – في العالم الغربي على أقل تقدير – انقساماً خطيراً في طريقة رؤيتنا للعالم المحيط بنا. فقد حاول العلم بسط احتكاره، بل سطوته المستبدة على طريقة فهمنا للعالم. وانفصل العلم والدين عن بعضهما البعض . . ." [٢٣، ص١٨٦].

وإذن فإفلاس الحضارة الغربية على الصعيد الروحي والقيمي تنطق به ألسنة زعماء الغرب وفلاسفتهم، وتعلو صيحاتهم وتخوفهم على مستقبل حضارتهم

وشعوبهم، نظراً لانعدام التوازن بين التقدم التكنولوجي المذهل والتقدم العلمي المادي من جهة والجانب الروحي والقيمي من جهة ثانية. وبذلك أخفقت هذه الحضارة في أن تحقق للإنسان حياة حرة كريمة ومطمئنة تتلاءم مع إنسانية الإنسان وتكريم الخالق له، مما جعل بعض مفكري وفلاسفة الغرب يوجهون النقد العنيف إلى حضارتهم، لأنها أعلت من شأن الجماد أو المادة وهبطت بقيمة الإنسان [١٧ ، ص١٧٠].

ولقد أطلعنا البحث في مناسبة سابقة على أن أزمة القيم الأخلاقية في الفكر الفلسفي تتمثل في فصل الأخلاق عن الدين، وفصل الأخلاق عن الدولة أو السياسة، وإلغاء الجانب المعياري من الأخلاق، الشيء الذي يقودنا إلى النظر في الحل الإسلامي لأزمة القيم الأخلاقية.

أزمة القيم الأخلاقية والحل الإسلامي

حمل الإسلام منذ ظهوره نظاماً للقيم خاصاً به [٢ ، ص٥٣٥]. فلقد قرر القرآن الكريم والسنة النبوية القيم الأخلاقية التي كانت دليل المسلم في حياته الاجتماعية. ومارس المسلمون منذ بدء الدعوة الإسلامية أخلاق القرآن بدرجات مختلفة، ونشروا وأذاعوا ودعوا إلى هذه الأخلاق القرآنية بالوعظ والإرشاد والقصص والشعر وخطب الجمعة وغيرها من خطب المناسبات الدينية.

يصف القرآن الكريم خلق الرسول صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى "وإنك لعلى خلق عظيم" [سورة القلم، الآية ٤]. ووصفت عائشة رضي الله عنها خلق الرسول صلى الله عليه وسلم فقالت "كان خلقه القرآن "[٢٣ ، ص١٦١]. ووصف أبو سفيان قبل إسلامه شخصية محمد صلى الله عليه وسلم وعمق تأثيرها في أصحابه قائلاً "ما رأيت أحداً يحبه الناس كحب أصحاب محمد محمداً "[٢٢ ، ص٢٣].

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في شخصه الكريم نموذجاً عملياً لأصحابه. وطلب الله تعالى من المسلمين أن يتأسوا برسول الله "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيراً "[سورة الأحزاب، الآية ٢١]. وعن أنس رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحسن الناس خلقاً [٢٨ ، ص١٧٩]. وعن أبي هريرة رضي الله عنه: أن الأقرع بن حابس أبصر النبي صلى الله عليه وسلم يقبل الحسن فقال: إن لي عشرة من الولد، ما قبلت واحداً منهم! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إنه من لا يرحم لا يُرْحم "[٢٨ ، ص١٧٩].

إن الأحاديث النبوية في موضوع الأخلاق أكثر من أن تحصى. وقد تجسدت القيم الأخلاقية في شخص الرسول عليه السلام على صعيد الممارسة والتطبيق فكان الأنموذج الأمثل الذي يقتدى به.

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم "[٢٨ ، ص٢٢٢].

وعن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم، مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[٢٨ ، ص٢٣٣].

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر "[٢٧ ، ص٢٠].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "ما نقصت صدقة من مال، وما زاد عبداً بعفو إلا عزا، وما تواضع أحد لله إلا رفعه"[٢٨ ، ص٢٣٥].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "أتدرون ما المفلس؟" قالوا: المفلس فينا من لا درهم له ولا متاع. فقال: "المفلس من أمتي من يأتي يوم القيامة بصلاة وصيام وزكاة، ويأتي وقد شتم هذا، وقذف هذا، وأكل مال هذا، وسفك دم هذا، وضرب هذا، فيعطى هذا من حسناته، وهذا من حسناته، فإن فنيت حسناته قبل أن يقضى ما عليه أخذ من خطاياهم، فطرحت عليه، ثم طرح في النار" [٢٨، ص٢٤٤-٢٤٥].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قيل: يا رسول الله ادع على المشركين. قال: "إني لم أبعث لعاناً وإنما بعثت رحمة "[٢٨، ص٢٤١].

تلك نماذج من الأحاديث النبوية الشريفة التي تعكس لنا جانباً من القيم الأخلاقية التي تمثلت في شخص الرسول عليه السلام والذي كان مسؤولاً عن إعداد وتربية أمة وفق منهج ودستور إلهي.

ولقد اجتمعت في شخصه الكريم قيم الحق والخير والحلم والعفو والصبر والتواضع والرفق واللين والرحمة . . . إلخ، وكل ذلك في إطار من العناية الإلهية. يقول تعالى "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر "[سورة آل عمران، الآية ١٥٩].

إنها حقيقة الرحمة الإلهية المتمثلة في أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم، وطبيعته الخيرة الرحيمة الهينة اللينة التي تتجمع عليها القلوب وتتآلف حولها النفوس. إنها رحمة الله تعالى التي جعلت رسول الله صلى الله عليه وسلم رحيماً ليناً "ولو كان فظاً غليظ القلب ما تآلفت حوله القلوب، ولا تجمعت حوله المشاعر . . . فالناس في حاجة إلى قلب كبير يعطيهم ولا يحتاج منهم إلى عطاء، ويحمل همومهم . . . ويجدون عنده دائماً الاهتمام والرعاية والعطف والسماحة والود والرضا" [١٩، ص١١٨].

هكذا كان قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم وحياته مع الناس "ما غضب لنفسه قط، ولا ضاق صدره بضعفهم البشري، ولا احتجز لنفسه شيئاً من أعراض هذه الحياة . . . وسعهم حلمه وبره وعطفه ووده الكريم، وكان هذا كله رحمة من الله به وبأمته"[١٩، ص١١٨].

ويقرر الإسلام الشورى كمبدأ أساسي يقوم عليه النظام الإسلامي دون أن يحدد آلية معينة لهذا المبدأ، بل ترك الأمر للأمة الإسلامية تختار الأسلوب المناسب في ضوء ظروف ومستجدات كل عصر.

فهل من شك بعد كل ما سبق في اتصال القيم الأخلاقية بالدولة أو السياسة ورئاسة الدولة من جهة، وبالدين من جهة ثانية، وبالممارسة والتطبيق من جهة ثالثة، ومن منظور إسلامي ؟ وسيطلعنا البحث على ذلك بكيفية أكثر إيضاحاً وتفصيلاً لاحقاً.

يتعلق الأمر إذن بالأسس أو المبادئ التي تتأسس عليها الأخلاق الإسلامية.

فهناك ثلاث مبادئ أو أسس تستند إليها هذه الأخلاق وهي :

١- التلازم والارتباط الوثيق بين القيم الأخلاقية والدين، فتستمد الأخلاق جذورها من أصول اعتقادية، لا مبادئ عقلية أو نزعات عاطفية.

٢- التلازم والارتباط بين القيم الأخلاقية والسياسة.

٣- الطابع العملي للأخلاق. فلم تطرح الأخلاق على مستوى الجدل والنظر، وإنما على صعيد التطبيق والممارسة في حياة المجتمع الإسلامي.

فالإنسان من منظور إسلامي خليفة الله في الأرض، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة، الآية ٣٠]. وهو مخلوق مكرم طبقا لقوله تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ﴾ [الإسراء، الآية ٧٠]. وخلقه الله في أحسن وأجمل صورة، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ

تَقْوِيمٍ ﴾[التين، الآية ٤]. ولم يكن خلق الله للإنسان عبثا بلا هدف ولا غاية. يقول تعالى: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴾ [المؤمنون، الآية ١١٥].

والغاية من خلق الإنسان هي العبادة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [الذاريات، الآية ٥٦].

واستناداً إلى ذلك ينبغي أن يكون السلوك الإنساني محققاً للغاية التي من أجلها خلق الإنسان، ومن ثم فكل عمل يصدر عن الإنسان ويبتغي فيه وجه الله ورضاه يندرج في إطار المعنى العام للعبادة.

"وحتى تكون العبودية لله سبحانه على أتم وجه ممكن، كان لا بد أن تقوم على أساس الإيمان والاعتقاد الراسخ، ثم يأتي العمل بعد ذلك موافقاً لهذا الاعتقاد ومؤسساً عليه"[٧، ص٢٢٢].

ومهمة الإنسان استعمار الأرض (تعميرها) التي استخلفه الله فيها، فيقول تعالى: ﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾ [هود، الآية ٦١]. وهذا الإنسان يحمل رسالة عظيمة، وهي الأمانة الإلهية التي ينبغي عليه أن يؤديها بكل نزاهة وإخلاص، إنها أمانة لا تنفصل فيها الأخلاق عن العقيدة، ولا السلوك عن الإيمان، فيقول الله تعالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب، الآية ٧٢].

وشاء الله تعالى أن ييسر على الإنسان أداء مهمته، وذلك بإرسال الرسل، وتنزيل الشرائع في كتب سماوية تحوي مبادئ وأحكاماً وقواعد عامة تكفل استمرارية المجتمعات البشرية وتطورها، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها. كما وهبه العقل والقدرة على التمييز بين الخير والشر، والحسن والقبح، والصحيح من الأفكار والفاسد منها.

وعندما يتم نضج الوعي الإنساني ويبلغ الإنسان أشده، يتوجب عليه اجتياز الاختبار، فيدخل في صراع المصير مع الشهوات والأهواء وكل مظاهر الشر، ومن ثم فهو إما شاكر تقي ورع عابد لله مذعن لأوامره، وإما جاحد لأنعمه تعالى، وفاجر كفور، لا يلوم نفسه ولا يعاتبها. إما مستشعر لرقابة الله تعالى، وصاحب نفس "لوامة" تلومه على أي خطأ يصدر عنه، أو ذنب يرتكبه، وإما منقاد ومستسلم لمطالب وشهوات النفس الشريرة "الأمارة بالسوء". يقول الله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۝٧ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾ [الشمس، الآية ٧-٨].

وحتى تطمئن النفس إلى مصيرها في هذا الصراع، وهي النفس التي لا تخلو من ضعف لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء، الآية ٢٨]. فقد زودها الله بكل ما تحتاج إليه من شجاعة وتحفيز على التضحية والجهاد وإعمار الأرض وحمل الأمانة، عندما أعطاها الضمانة الكبرى، وهي ضمانة البعث، حيث تنصب الموازين العادلة، فيكافأ المحسن على إحسانه، ويعاقب المسيء على إساءته. "فكل فرد مأخوذ بعمله، محاسب على كسبه، ولا يحمل أحد عبء أحد. فلكل حمله وعبؤه"[٢٠، ص١٢٦].

إن الإيمان بالبعث يشكل أساساً ضرورياً للقيم الأخلاقية، وذلك لأن نفي البعث يؤدي حتماً إلى التعارض مع روح الأخلاق، إذ يعني ذلك انعدام الجزاء، ومن ثم استواء الأخيار والأشرار، وبذلك يصبح كل شيء مباحاً بلا استثناء.

الإسلام يربط القلوب بالله، ويربط موازين القيم والأخلاق بميزان الله. إنه الدين الذي يرتفع بالضمير البشري إلى مستوى سامق ليقول كلمة "الحق" و "الخير" و "العدل" انطلاقاً من الإيمان بالله وحده، ومراقبته له. وهو الدين الذي جاء لإنقاذ البشرية من

الركام الذي كان ينوء بأفكارها ومعتقداتها وسلوكياتها، لينشئ تصوراً متفرداً وحياة تلتزم بالمنهج الإلهي القويم[٣٠، ص٢٢].

وإذن فالقيم في المجتمع الإسلامي من عطف ورحمة وعدل ومساواة وشورى ومحبة وإخاء وكرم وإيثار وصدق . . . إلخ تستند إلى أساس متين، إلى الإيمان بالله، ومن هنا كان رسوخها وثباتها، فلا تعصف بها الأهواء، ولا تهزها الأزمات، ولا يغير في جوهرها تطور المجتمعات وتتابع الدول، وتعاقب العصور [٣٠، ص٥٥].

إن المقومات الأساسية التي يستند إليها التصور الإسلامي ثابتة لا تتغير ولا تتطور، كحقيقة وجود الله ووحدانيته وخلقه لهذا الكون وتدبيره له، وأنه المحيي المميت ... إلخ. لكن هذا لا يعني تجميد حركة الفكر والحياة، وإنما السماح لها بالتجديد والتطور في إطار ثبات المقومات الأساسية.

إن المجتمع الذي يستند إلى الإيمان بالله مجتمع متحرر من كل عبودية للبشر في أي صورة من صور العبودية. ومن هذه الحرية تنطلق الفضائل الخلقية كلها.

وما من شك في أن من أهم ما يصبو إليه الإنسان في الحياة الدنيا هو الأمن والسلام والطمأنينة.

ولقد كفلت الحضارة العربية الإسلامية ذلك كله للمجتمع الإنساني المؤمن بالله، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُم بِذِكْرِ ٱللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ ٱللَّهِ تَطْمَئِنُّ ٱلْقُلُوبُ ﴾ [الرعد، الآية ٢٨].

إن توفير الأمن والطمأنينة وكل ما فيه الخير للأمة يرتبط بالإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح وفي الإطار الذي رسمته الشريعة الإسلامية وحددت أبعاده. يقول الله تعالى: ﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَـٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ

وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِۖ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُۥٓ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ [البقرة، الآية ١٢٦].

فالحضارة العربية الإسلامية تستهدف الخير في كل مذهب تذهب إليه، الخير للبشرية جمعاء في كل زمان ومكان ما دامت تؤمن بالله وتجعل رضاه غايتها في هذه الحياة. ومن هنا فالحضارة العربية الإسلامية هي "حضارة القيم العليا والمبادئ السامية" [٢٢، ص١٠٢].

إن من أبرز خصائص هذه الحضارة أنها أخلاقية في مبادئها وأهدافها وتوجهاتها، ومن ثم فالقيم الأخلاقية تحتل منزلة عالية فيها [١٦، ص٢٦٦]. وتتجلى المبادئ الأخلاقية في جميع مناحي هذه الحضارة، في العمل والعلم والتشريع والحرب والسلم والاقتصاد والسياسة وغير ذلك [٢٩، ص١٥٣-١٥٤].

ويربط الإسلام الأخلاق بالعقيدة ويندد بالعلم الذي لا يثمر خلقاً ولا سلوكاً ولا نفعاً للأمة، ومن ثم فالقيم الأخلاقية هي ثمرة الاعتقاد الصحيح والعبادة الخالصة. وفي الحضارة العربية الإسلامية لا تتجزأ الأخلاق إلى أخلاق تتعلق بمعاملة المسلمين وأخرى بغيرهم. "فالخير خير للجميع، والشر شر على الجميع، والحلا حلال للكل، والحرام حرام على الكل، لا كما جاء في توراة اليهود" [١٧، ص٢٦- ٢٧].

كما أنه لا انفصال بين العلم والإيمان، أو بين العلم والأخلاق، أو بين الأخلاق والاقتصاد أو بين الأخلاق والسياسة والحرب، ومن ثم فالمبدأ الميكافيلي "الغاية تبرر الوسيلة" مرفوض من منظور إسلامي، بل هو خطير جداً، فالإسلام يقرر أن الغاية الشريفة تبرر الوسيلة النظيفة [١٧، ص٢٧].

وسيطلعنا البحث على نماذج عملية من القيم الأخلاقية السامية في حضارتنا، والتي ستظل حية وفعالة ومؤثرة في حياة الأمم والشعوب، وشاهدة على انفراد وتميز

حضارتنا بقيمها العليا التي تجلت في أروع وأنبل وأسمى صورها من عدالة وحرية ومساواة واحترام للرأي الآخر، ومحبة وإيثار، ووفاء بالمواثيق، وامتناع عن قتل الأبرياء من أطفال وشيوخ ونساء أثناء الحرب.

وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه يخطب الناس فقال: أيها الناس، اسمعوا وأطيعوا. فوقف سلمان الفارسي وقال: لا سمع لك اليوم علينا ولا طاعة. ولم يغضب أمير المؤمنين، فسأل سلمان عن السبب، فقال: حتى تبين لنا من أين لك هذا البرد الذي ائتزرت به، وأنت رجل طوال، لا يكفيك البرد الذي نالك كبقية المسلمين! فنادى الخليفة ولده عبد الله وقال له: نشدتك الله، هذا البرد الذي ائتزرت به أهو بردك ؟ فقال عبد الله: نعم بردي أعطيته لأمير المؤمنين حتى يأتزر به، لأن البرد الذي ناله كعامة المسلمين لا يكفيه لأنه رجل طوال. فقال سلمان: الآن مر! نسمع ونطع!

لم يغضب الخليفة ولا سلمان لشخصه، لكنه الحرص على تنفيذ وتطبيق شريعة الله، وتحقيق العدل الرباني [٢٣، ص١٣٦].

ولم يكن الخليفة أو الحاكم يجد غضاضة في الاستماع إلى المعارضة تنطلق من أي فرد من أفراد المجتمع، الأمر الذي يؤكده قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه: لا خير فيكم إذا لم تقولوها، ولا خير فينا إذا لم نسمعها. وحين اعترضت عليه امرأة بشأن المهور، احترم رأيها واستجاب لها قائلاً: أخطأ عمر، وأصابت امرأة [٣٠، ص٥٨].

وتسرق من الخليفة علي بن أبي طالب –رضي الله عنه– درع، فيجدها عند يهودي، فيقاضيه إلى القاضي شريح بن هانئ، ويحكم بالدرع لليهودي لعدم توفر البينة لدى الخليفة. ويأخذ اليهودي الدرع ويمضي وهو لا يكاد يصدق نفسه! ثم يعود بعد خطوات ليقول: أمير المؤمنين يقاضيني إلى قاضيه فيقضي عليه؟! إن هذه أخلاق أنبياء!

أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. الدرع درعك يا أمير المؤمنين. فيقول علي – رضي الله عنه- : أما إذ أسلمت فهي لك!![٢٢، ص٧٠- ٧١].

ومما تجدر الإشارة إليه في هذه الحادثة أن القاضي نادى أمير المؤمنين بكنيته: يا أبا الحسن! ولم يكنّ اليهودي، فغضب علي رضي الله عنه! وقال للقاضي: إما أن تكنّي الخصمين معاً أو تدع تكنيتهما معاً!

أمير المؤمنين يعلم علم اليقين بأن الدرع درعه، والخصم يهودي، فلا يأمر باعتقال السارق! ولا يلجأ إلى سلطان الخلافة ليأخذ درعه بالقوة! وفوق ذلك كله يغضب لعدم مساواة اليهودي به في التكنية من طرف القاضي! إنه الغضب من أجل إحقاق الحق ومبدأ المساواة وإقامة العدل الرباني، يدفعه إلى ذلك الامتثال إلى قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾ [النساء، الآية ٥٨].

إنها القيم الأخلاقية المرتبطة بالعقيدة والإيمان الراسخ الذي يحيلها إلى ممارسة وتطبيق في حياة الأمة الإسلامية دون اعتبار للون أو عرق أو دين في إطار منهج تربوي إلهي تربى على أساسه الخلفاء الراشدون والصحابة – رضوان الله عليهم جميعاً – في مدرسة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فتعلموا أن ميزان العدل لا يميل مع عصبية أو مصلحة شخصية "بل لا يميل حتى إلى جانب المشاركين في العقيدة على حساب المخالفين لها ولو كانوا – في مجموعهم – ظالمين! . . . مرت جنازة فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: يا رسول الله إنه يهودي! فقال عليه الصلاة والسلام: "أو ليست نفسا؟"[٢٢، ص٦٨]. فالإنسانية من سمات حضارتنا العربية الإسلامية. فقد أعلن القرآن الكريم وحدة النوع الإنساني في قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ [الحجرات، الآية ١٣].

ويقول الله تعالى أيضاً ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء، الآية ١].

ويستدين الرسول صلى الله عليه وسلم من يهودي، فيتأخر في السداد لعسر ألم به، فيأتي اليهودي يطالبه ويغلظ في الطلب، ويمسك بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيشده حول رقبته حتى تجحظ عيناه، فيهم عمر رضي الله عنه أن يهوي عليه بالسيف. فيمنعه رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول له: "لقد كنت يا عمر جديراً بغير هذا. كنت جديراً أن تأمرني بحسن السداد وتأمره بحسن الطلب"[٢٢، ص٦٨].

وإذن لا مكان للتفوق العرقي أو النزعة العنصرية في الحضارة العربية الإسلامية، ومن ثم "ليست هناك قيمة مادية في هذه الأرض تعلو على قيمة هذا الإنسان، أو تهدر من أجلها قيمته[٢١، ص٨٦].

ولقد ذكرنا في مناسبة سابقة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في حياته ترجمة واقعية لخلق القرآن الكريم التي ربى أصحابه عليها، فكان القدوة الحسنة لهم ولأمة الإسلام.

فحين بويع أبو بكر رضي الله عنه بالخلافة خاطب المسلمين قائلا: "... أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإن عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[١٠، ص١٧].

وكذلك قال عمر رضي الله عنه لرعيته ذات يوم: "إن وجدتم فيّ اعوجاجاً فقوموني! فقال له سلمان الفارسي رضي الله عنه: والله لو وجدنا فيك اعوجاجاً لقومناه بحد السيف! فقال عمر رضي الله عنه: الحمد لله الذي جعل في رعية عمر من يقومه بحد سيفه"[٢٢، ص٧٩].

ويسافر عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى بيت المقدس ليتسلم مفتاحها من البطريق. ولم تكن هناك وفرة من الدواب تسمح لعمر وخادمه أن يركبا كلاهما، فقرر

عمر أن يتناوب مع خادمه الركوب والمشي. ولما دخلا بيت المقدس كان الدور للخادم في الركوب، فأصر عمر على أن يظل خادمه راكباً. ودخلا المدينة، والناس يظنون بحكم جميع الأعراف الأرضية أن الخليفة هو الراكب، وأن تابعه هو الذي يسير على قدميه! حتى عرفوا الحقيقة فأصابهم الذهول[٢٢، ص٧٩].

وإذا كان الفصل بين الأخلاق والسياسة وراء أزمة القيم الأخلاقية فإن الإسلام يقدم الحل الإيجابي والواقعي لهذه الأزمة، وذلك من خلال التلازم والارتباط الوثيق بين الأخلاق والسياسة، وبينهما وبين الإيمان استجابة لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ﴾ [النساء، الآية ٥٩].

وتقسيم الأخلاق إلى أخلاق سادة – أقوياء – وأخلاق عبيد – ضعفاء – مرفوض من وجهة نظر الإسلام.

لنستمع إلى الخليفة أبي بكر رضي الله عنه في بيانه لسياسته، "الضعيف فيكم قوي عندي حتى آخذ له الحق، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه"[٢٢، ص٧٩].

وإذن لم تكن القيم الأخلاقية الإسلامية شعارات ترفع أو نظريات تطرح أو أفكاراً مجردة أو مثاليات لا وجود لها في الواقع، بل كانت ترجمة عملية لركن وأساس متين وهو الإيمان بالله تعالى. الأمر الذي يعكسه لنا الخطاب القرآني، حيث نجد في كثير من الآيات القرآنية أن "الذين آمنوا" يتبعها مباشرة "وعملوا الصالحات". الشيء الذي يعني بلا شك أن "العمل الصالح" هو محور القيم الإسلامية القرآنية. يقول الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَا نُكَلِّفُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَآ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَنَّةِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ [الأعراف، الآية ٤٢].

ويقول تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَوَآءً مَّحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ ۚ سَآءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية، الآية ٢١].

وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَٱلْعَصْرِ ﴿١﴾ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ ﴿٣﴾﴾ [العصر، الآية ١-٣].

فالإيمان يحدث تغييراً في نفوس المؤمنين بالله، حيث يجعل منهم إخوة متحابين، يؤثر الواحد منهم أخاه على نفسه، وبذلك يجسدون وصف القرآن الكريم لهم واقعاً وتطبيقاً ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر، الآية ٩].

يمر أحد المسلمين في معركة أحد بجريح ينزع، فيناوله كأس ماء لعله يسترد أنفاسه، فيطلب الجريح إعطاءها لأخيه. ويذهب إلى الثاني يعرض عليه الماء، فيطلب منه إعطاءها لأخيه الثالث. ويتركه إلى الثالث والرابع والخامس، وكل يؤثر أخاه على نفسه في نزع الموت. ولما كان الخامس رده إلى الأول، ولما عاد إليه فإذا به قد لفظ أنفاسه؛ فعاد إلى الثاني والثالث والرابع والخامس، فإذا كلهم قد لفظوا أنفاسهم، ولم يقبل أي منهم حتى لحظة الموت أن يؤثر نفسه على أخيه. إنه الارتباط الوثيق بين حقيقة الإيمان والقيم الخلقية التي جاء الإسلام ليشتمل عليها [٢٢، ص٨٠].

إن الأخوة في الإسلام "تعني الإخلاص له، والسير على سبيله، والعمل بأحكامه، وتغليب روحه على الصلات الخاصة والعامة، واستفتاءه فيما يعرض من مشكلات، وغض الطرف عما عدا ذلك من صيحات ودعوات [١٥، ص١٨٢].

ولقد كانت الأخوة الإسلامية تجربة رائدة في تاريخ العدل الاجتماعي، إذ نجحت تلك التجربة بعد أن استكملت الشروط وتهيأت له الأسباب في القيادة والقاعدة على السواء، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم الأخ الأكبر لتلك الجماعة المؤمنة. إنها

الأخوة التي انمحت فيها عصبيات الجاهلية، فلا حمية إلا للعقيدة الإسلامية، وعندها تسقط فوارق النسب واللون والوطن [٣، ص١٣١-١٣٢].

وهي الأخوة التي جعلت سعد بن الربيع الأنصاري يقول لعبد الرحمن بن عوف: إني أكثر الأنصار مالاً، فأقسم مالي نصفين، ولي امرأتان، فانظر أحبهما إليك، فسمها لي أطلقها، فإذا انقضت عدتها تتزوجها [٥، ص٦٤-٦٥].

واجتماع الإيمان والعمل الصالح ينتج عنه قيمة تعتبر من أسمى القيم، وهي "التقوى". إنها "حساسية في الضمير، وشفافية في الشعور، وخشية مستمرة، وحذر دائم". وهي "صفة الخلص من مؤمني هذه الأمة في كل حين" [١٨، ص٤١].

أما سمات المتقين كما يعرضها علينا الخطاب القرآني: ﴿الٓمٓ ﴿١﴾ ذَٰلِكَ ٱلْكِتَٰبُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴿٣﴾ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُو۟لَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ۖ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [البقرة، الآيات ١-٥].

١- الإيمان بالغيب، وهو مفرق الطريق في ارتقاء الإنسان عن عالم البهيمة، عن مرتبة الحيوان الذي لا يدرك إلا ما تدركه حواسه.

٢- القيام بالفرائض، فيتجه المؤمن إلى عبادة الله وحده.

٣- الإنفاق – زكاة وصدقة – من رزق الله لهم، وفي ذلك تطهير للنفس من الشح، وتزكيتها بالبر.

٤- الإيمان بما أنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وما جاءت به الرسل من قبله، دون تفريق بين الكتب السماوية والرسل عليهم السلام.

٥- اليقين بالآخرة بلا تردد ولا تأرجح في هذا اليقين[١٨، ص٤٢-٤٥].

إن استعراض السياقات التي وردت فيها "التقوى" في الخطاب القرآني تشير كلها إلى أنها ليست مجرد قيمة تدل على فضيلة تربط المؤمن بالله فقط، بل هي أيضاً فضيلة تتجه نحو الآخرين، نحو الناس، فالإيمان لا بد أن يصاحبه العمل الصالح.

وإذا كانت التقوى هي القيمة المركزية في الإسلام، فإن العمل الصالح هو القيمة المركزية في الأخلاق الإسلامية، وبذلك توصف هذه الأخلاق بأنها أخلاق العمل الصالح [٢، ص٥٩٤].

وإذن فالإسلام يقدم حلاً ناجعاً للتعارض الحاد بين النظر والعمل في المشكلة الأخلاقية عندما يربط بين الأخلاق والدين، وبين العمل الصالح والإيمان، لأن الإيمان عقد في القلب، وقول على اللسان، وعمل بالجوارح.

النتائج العامة

يمكننا أن نستخلص النتائج التالية من هذا البحث:

أولاً: تعدد وجهات النظر حول طبيعة القيم وتصنيفها.

١- من حيث طبيعتها:

أ) فريق يرى أنها ذاتية.

ب) وفريق آخر يرى أنها موضوعية.

ج) وفريق ثالث يربط بين الذات والموضوع، ومن ثم فهي ذاتية وموضوعية معاً.

٢) من حيث تصنيفها:

أ) قيم مادية أو اقتصادية وقيم معنوية.

ب) قيم نسبية وقيم مطلقة.

ثانياً: أن رقي المجتمعات واستمراريتها في التقدم والتطور الحضاري لا يتوقف على ما تحققه من منجزات علمية وتقنية في عالم المادة وحسب، وإنما بسيادة القيم الروحية والأخلاقية.

ثالثاً: الحضارة الغربية المعاصرة تفتقر إلى وجود التوازن بين الجانب المادي من جهة والجانب الروحي والقيمي من جهة ثانية. بين التقدم العلمي المادي الهائل والتقدم التقني المذهل وبين الجانب الروحي والقيمي، مما جعل صيحات بعض مفكري وفلاسفة الغرب تعلو تخوفاً على مستقبل ومصير حضارتهم.

رابعاً: تتسم الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة إيمانية تستند إلى ربط هذا الكون بخالق واحد، ومن ثم فالتوحيد هو المقوم الأول والأساسي للتصور الإسلامي.

خامساً: والنزعة الإنسانية من أبرز سمات الحضارة العربية الإسلامية. فالإنسان هو محور اهتمامها، وليست هناك قيمة مادية تسمو على قيمة الإنسان أو تهدر من أجلها قيمته. والإنسان مخلوق في أحسن تقويم، ومكرم دون اعتبار للونه أو عرقه أو لغته أو موطنه، والتقوى هي معيار التفاضل بين الناس.

سادساً: كرامة الإنسان وحريته وجميع حقوقه وواجباته، وعلاقته بالآخرين، تتقرر على أساس العقيدة والارتباط الوثيق بها.

سابعاً: أزمة القيم الأخلاقية ناجمة عن الانفصال بين الأخلاق والإيمان، وبين العمل والإيمان، وبين الأخلاق والسياسة أو الدولة في الفكر الفلسفي الغربي.

ثامناً: الإسلام يمتلك الحل لهذه الأزمة من خلال ربط القيم الأخلاقية والعمل الصالح والسياسة أو الدولة بالعقيدة، ومن ثم فالتقوى –القيمة المركزية في الإسلام– هي نتاج اجتماع العمل الصالح والإيمان.

تاسعاً: الحضارة الغربية لم تعد تمتلك القيم الأخلاقية والروحية التي تمكنها من مواصلة تطورها، أما الإسلام فهو يمتلك رصيداً من القيم التي تؤهله لقيادة البشرية إلى ما فيه خيرها وسعادتها في الدارين.

المراجـــــــع

[١] بريجنسكي، زبغنيو. *الفوضى*، ترجمة مالك فاضل، عمان، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٨.

[٢] الجابري، د. محمد عابد. *العقل الأخلاقي العربي*، دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.

[٣] خليل، د. عماد الدين. *دراسة في السيرة*، الطبعة الرابعة عشرة، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٦٦م.

[٤] زريق، د. قسطنطين. في معركة الحضارة، الطبعة الرابعة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨١م.

[٥] السباعي، د. مصطفى. السيرة النبوية، الطبعة التاسعة، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٦م.

[٦] شبنجلر. *تدهور الحضارة الغربية*، الجزء الأول، ترجمة أحمد الشبلي، بيروت، مكتبة الحياة، ١٩٨٥م.

[٧] طه، د. عزمي وآخرون. *الثقافة الإسلامية*، مفهومها، مصادرها، خصائصها، مجالاتها، الطبعة الثانية، عمان، دار المناهج للنشر والتوزيع، ١٩٩٧م.

[٨] عبد الرحمن، د. طه. *سؤال الأخلاق*، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، الدار البيضاء – المغرب، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.

[٩] عثمان، د. محمد فتحي. *القيم الحضارية في رسالة الإسلام*، الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، المجلد الأول، الطبعة الثانية، الرياض، الندوة العالمية للشباب المسلم، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

[١٠] عليان، د. محمد عبد الفتاح. *تاريخ الخلفاء الراشدين*، الطبعة الثانية، مصر، مكتبة الخانجي، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.

[١١] العوا، د. عادل. *التجربة الفلسفية*، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.

[١٢] العوا، د. عادل. *المذاهب الأخلاقية الجزء الأول*، الطبعة الثالثة، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.

[١٣] العوا، د. عادل. *المذاهب الأخلاقية*، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.

[١٤] عوض، أ. نجيب. *من الخارج أم من الداخل*، الفكر وقراءة التاريخ، عالم الفكر، المجلد ٣٣، االكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ٢٠٠٥م.

[١٥] الغزالي، محمد. *خلق المسلم*، الطبعة الخامسة، الإسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

[١٦] غنيمات، د. مصطفى. *الحضارة والفكر العالمي*، عمان، دار عالم الثقافة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

[١٧] القرضاوي، د. يوسف. *الثقافة العربية الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة*، القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٤م.

[١٨] قطب، سيد. *في ظلال القرآن*، *المجلد الأول*، الجزء الأول، الطبعة السادسة، بدون تاريخ.

[١٩] قطب، سيد. *في ظلال القرآن*، المجلد الثاني، الجزء الرابع، الطبعة السادسة، بدون تاريخ.

[٢٠] قطب، سيد. *في ظلال القرآن*، المجلد السابع، الجزء الرابع والعشرون، الطبعة السادسة، بدون تاريخ.

[٢١] قطب، سيد. *خصائص التصور الإسلامي ومقوماته*، الطبعة الثانية، مصر، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٧م.

[٢٢] قطب، محمد. *واقعنا المعاصر*، الطبعة الثانية، جدة – المملكة العربية السعودية، مؤسسة المدينة للصحافة والطباعة والنشر، ١٩٨٨م.

[٢٣] قطب، محمد. *كيف ندعو الناس*، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠١م.

[٢٤] لجنة من الأساتذة. *الفكر الإسلامي والفلسفة*، إشراف د. علي سامي النشار، الرباط – المغرب، مكتبة المعارف، ١٩٧٩م.

[٢٥] محمود، د. علي عبد الحليم. *الحضارة الإسلامية والإنسان*، الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، المجلد الأول، الطبعة الثانية، الرياض، الندوة العالمية للشباب المسلم، ١٤٠٥هـ-١٩٩٥م.

[٢٦] مراد، د. بركات محمد. *كتاب الأمة*. ظاهرة العولمة، رؤية نقدية، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠١م.

[٢٧] المنذري، الحافظ. *مختصر صحيح مسلم، الجزء الأول*، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

[٢٨] المنذري، الحافظ. *مختصر صحيح مسلم*، الجزء الثاني. تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة، الكويت، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.

[٢٩] نوفل، د. أحمد وآخرون. *في الثقافة الإسلامية*. عمان، دار عمار للنشر والتوزيع، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

[٣٠] الهاشمي، د. محمد علي. *القيم الكبرى التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي والحضارة الإسلامية*، الإسلام والحضارة ودور الشباب المسلم، المجلد الأول، الطبعة الثانية، الرياض، الندوة العالمية للشباب المسلم، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

[٣١] اليافي، د. عبد الكريم. *تمهيد في علم الاجتماع*، الطبعة الرابعة، دمشق، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م.

Contemporary Western Values from a Philosophical Perspective: An Assessment in Light of Islam

Mustafa Abdel Kader Ghnaimat
Associate Professor College of Arts, Al-Isra Private Univesrsity
PhD, Mohammed the sth University, Rubat, Moracco

Received 21/2/1427H.; accpted for publication 9/10/1427H.

Abstract. This piece of research deals with the Contemporary Western values from a philosophical and an assessment study in light of Islam view points. It includes an explanation of the concept of a value, the nature of values, and the crisis of moral values as demonstrated by the separation of morals from religion, morals from politics, and by the abrogation of moral standards. It also dwells on the subsequent grave crisis suffered by Western Civilization in spite of its remarkable advance in scientific and technological fields. In fact, Western Civilization suffers from critical problems that have made its citizens worry about. The research finally touches upon the Islamic solution to the moral value problem as it stems from concomitance between morals and religion on one hand, and from emphasizing the practical character of morals on the other.

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ص ٤٢١- ٤٧٣ (١٤٢٩/٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

التأمين التعاوني الاستثماري بديل عن التأمين التجاري: دراسة فقهية تطبيقية على التأمين على السيارات

عبدالله بن محمد الربعي

أستاذ مساعد، قسم الدراسات الإسلامية، كلية المعلمين، الرس،

جامعة القصيم، وزارة التعليم العالي، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٣/١٩هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/١١/٧هـ)

ملخص البحث. يدرس هذا البحث حكم التأمين التجاري في الشريعة الإسلامية – بإيجاز - وصولاً إلى القول الراجح فيه ويعرض للبدائل عنه - التي طرحت من قبل - بشيء من النقد، ويدرس صيغة بديلة عن التأمين التجاري السائد في عقود التأمين بعامة، حتى يستبرئ المسلم لدينه، ويخف عن كاهله أثقال أقساط التأمين المتنوعة التي يدفعها لشركات التأمين التجاري، وقد كانت النتيجة هي : أن الصيغة البديلة المشروعة التي تحقق الأهداف السابقة هي أن تكون شركات التأمين ذات نشاط استثماري يشترك فيه المُؤمَّن له بقسط التأمين، ويتبرع المساهمون [المُؤمَّن لهم] بما يخصهم من الأرباح لتكون في صندوق خيري يعوض منه من وقع عليه الضرر حسب نوع الخطر المؤمن منه، وقد قمت بعرض صيغة تطبيقية مفصلة لما ذكرت على التأمين على السيارات الذي عمل به مؤخراً في المملكة العربية السعودية موضحاً ميزات هذا البديل، ومقارناً بينه وبين التأمين التجاري المعمول به حالياً لدى شركات التأمين .

مقدمـــــــة

الحمد لله رب العالمين، وأصلي وأسلم على خاتم الأنبياء والمرسلين نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن التأمين التجاري أصبح ملازماً لأحوال الناس في حياتهم وتعاملاتهم، من تجارة، وتصنيع، وبيع، وشراء، ونقل، وصحة ... حتى أصبح له شركات متخصصة به.

ومنذ أن اشتهر التأمين التجاري بادر الفقهاء في هذا العصر إلى البحث فيه، واستحوذ الخلاف في حكم التأمين شرعاً على أغلب الجهد الفقهي، وهو جهد كبير ومقدَّر لكنه بعض الواجب.

أما البحث في البدائل الشرعية عنه فلم ينل ما يستحقه من الاهتمام إلا الأطروحات التي اصطبغت بنوع من الإجمال (١) - وهذا فيما اطلعت عليه مما هو منشور.

ولما طرح التأمين على السيارات، للتطبيق عندنا - في المملكة العربية السعودية - تَحرَّج كثير من الناس منه لا لأسباب مالية، ولكن لأسباب شرعية، وكثر السؤال عن حكم التأمين التجاري، والتعاوني، وبحثوا عن الفتاوى الصادرة فيهما عن المجامع الفقهية ولجان الفتاوى الشرعية، وتساءلوا عن المطروح تجاري هو أم تعاوني ؟ وهل من بديل ميسر يرفع الإشكال ؟

أسئلة و تساؤلات متعددة ...

وقد بُدِئَ في تطبيق التأمين الصحي أيضاً.

و بما أن طرح البديل المباح المنضبط بضوابط الشرع هو من سنة النبي صلى الله

---

(١) انظر : ما يأتي في المبحث الخامس من الفصل الأول.

عليه وسلم في البيان،[٢] فهو من الواجبات على أهل العلم الشرعي بياناً للناس، ونصيحة لولاة الأمر بإعانتهم على ما يهدفون إليه من تحقيق المصالح لرعيتهم، ودرء المفاسد عنها.

وإذا دُعم هذا البديل بصيغة تطبيقية، فإنه مما يسهل على أهل الاختصاص الإداري الأخذ به، لهذا فقد أحببت أن أبحث في هذه المسألة مساهمة في رفع الحرج، ودفع الشبهة عند الأخذ به، وقد اخترت أن يكون القسم التطبيقي في هذه الدراسة على مسألة التأمين على السيارات؛ لقيام الحاجة الآنية إليه .

هذا مع أنه يحسن بأن يُعلم بأن الجهات الرسمية المرورية المختصة - عندنا في المملكة - لا تتبنى نظاماً معيناً في هذه المسألة، ولا تُلزم إلا بما يفي بالغرض من التأمين على السيارات[٣].

وقد قسمت هذا البحث إلى فصلين وخاتمة حسب التفصيل الآتي:

الفصل الأول : التأمين التجاري والبديل، وفيه سبعة مباحث:

المبحث الأول : التعريف بالتأمين، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول : تعريف التأمين في اللغة .

المطلب الثاني : أقسام التأمين، وتعريف كل منها في الاصطلاح.

---

(٢) كان النبي ﷺ يرشد إلى ما يغني عما ينهى عنه كما روى أبو سعيد الخدري ﷺ قال: أُتي رسول الله ﷺ بتمر فقال: (ما هذا التمر من تمرنا !) فقال الرجل : يا رسول الله بعنا تمرنا صاعين بصاع من هذا ، فقال رسول الله ﷺ : (هذا الربا فَرُدُّوه ، ثم بيعوا تمرنا واشتروا لنا من هذا) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساقاة باب بيع الطعام مثلاً بمثل ، برقم ١٥٩٤.

(٣) وردت هذه الإفادة ضمن إجابة مدير عام المرور في المملكة على عدد من الأسئلة التي وجهتها إليه – كتابياً - وذلك في خطابه رقم ٧ / ٣٢٤١٥ وتأريخ ٢٣/٩/ ١٤٢٤ هـ لكن الأمر فيما بعد قُيِّدَ باللائحة التفسيرية لنظام مراقبة شركات التأمين انظر ما يأتي في هامش ص ٤٣٥.

المطلب الثالث : التكييف الفقهي لقسمي التأمين .

المطلب الرابع : أغراض التأمين .

المبحث الثاني : الوصف الحقيقي للتأمين القائم .

المبحث الثالث : حكم التأمين التجاري وأثر الخلاف فيه ، وفيه مطلبان :-

المطلب الأول : حكم التأمين التجاري .

المطلب الثاني : أثر الخلاف في حكم التأمين التجاري .

المبحث الرابع : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإتلاف ، ومسؤولية المسلمين عنه في حالته هذه.

المبحث الخامس : البدائل عن التأمين التجاري ، والفروق بينها من حيث الأهداف والآثار.

المبحث السادس : حكم التأمين التعاوني .

المبحث السابع : التأمين التعاوني الاستثماري بديل عن التأمين التجاري .

الفصل الثاني : الدراسة التطبيقية ، وفيه تمهيد وخمسة مباحث :

تمهيد : واقع ينبغي أن لا يغفل عنه في هذا الموضوع .

المبحث الأول : العرض التطبيقي المفصل للتأمين التعاوني الاستثماري في التأمين على السيارات.

المبحث الثاني : ضوابط وإيضاحات عامة .

المبحث الثالث : إشكالات والجواب عنها .

المبحث الرابع : الفروق بين التأمين القائم والتأمين التعاوني الاستثماري .

المبحث الخامس: الفروق بين التأمين التعاوني الاستثماري، والتطبيقات لبعض شركات التأمين التعاوني الإسلامية .

الخاتمة : في بعض التوصيات .

أما المنهج الذي سلكته في هذا البحث فقد سرت فيه على ما يأتي:

١- المسائل الفقهية الخلافية التي عرضت لها في هذا البحث قدمت فيها ذكر القول الراجح ثم القول الآخر، ثم أوردت ما استدل به أصحاب كل قول وما يناقش به على هذا الترتيب .

٢- بنيت هذه الدراسة في قسميها النظري والتطبيقي على القواعد الأصولية والفقهية ووثائق عقود التأمين التي تبرمها الشركات مع زبائنها .

٣- المعلومات التي نقلتها بالنص جعلتها بين قوسين وأحلت عليها في الهامش بذكر مصادرها مباشرة، أما ما نقلته بالمعنى فقد أحلت عليه مسبوقاً بلفظ : انظر.

٤- رقمت الآيات الواردة في المتن، وعزوت الأحاديث إلى مصادرها، فما كان منها في الصحيحين فقد اكتفيت بعزوه إليهما فقط، وإن كان في أحدهما ضممت إليه ذكر من أخرجه من أهل السنن – توسعاً في المعلومة - وما كان في غيرهما فقد عزوته إلى من أخرجه مع بيان درجته .

٥- المعلومات المالية الإحصائية عن أوضاع شركات التأمين القائمة رجعت فيها إلى القوائم المالية لهذه الشركات .

٦- عرضت البدائل عن التأمين التجاري التي سبقني في طرحها الباحثون في هذا المجال وأتبعتها بمناقشة تبين مدى تحقيقها لأغراض التأمين .

٧- في القسم التطبيقي من هذا البحث حرصت على قيام البديل المقترح على الأصول الشرعية في المعاملات وسلامته من الشبهات ، وفصَّلت العرض فيه مع التمثيل لمزيد من الإيضاح ، وذكرت الفروق بينه وبين التأمين القائم .

٨- عرَّفتُ بالمصطلحات والكلمات الغريبة التي يُحتاج إلى تعريفها .

٩- لم أترجم للأعلام لشهرة كثيرٍ منهم ، ورغبة في الاختصار .

١٠ - ختمت هذا البحث ببعض التوصيات .

أسأل الله أن ينفع به إنه سميع مجيب. وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

الفصل الأول : التأمين التجاري والبديل

وفيه سبعة مباحث :

المبحث الأول : التعريف بالتأمين ، وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : تعريف التأمين في اللغة.

المطلب الثاني : أقسام التأمين ، وتعريف كل منها في الاصطلاح ، وفيه فرعان :

الفرع الأول : التأمين التجاري .

الفرع الثاني : التأمين التعاوني .

المطلب الثالث : التكييف الفقهي لقسمي التأمين ، وفيه فرعان :

الفرع الأول : التكييف الفقهي لعقد التأمين التجاري .

الفرع الثاني : التكييف الفقهي لعقد التأمين التعاوني .

المطلب الرابع : أغراض التأمين .

المبحث الثاني : الوصف الحقيقي للتأمين القائم .

المبحث الثالث : حكم التأمين التجاري وأثر الخلاف فيه ، وفيه مطلبان :-

المطلب الأول : حكم التأمين التجاري .

المطلب الثاني : أثر الخلاف في حكم التأمين التجاري .

المبحث الرابع : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإتلاف ، ومسؤولية المسلمين عنه في حالته هذه ، وفيه مطلبان :-

المطلب الأول : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإتلاف .

المطلب الثاني : مسؤولية المسلمين عنه في حالته هذه.

المبحث الخامس : البدائل عن التأمين التجاري ، والفروق بينها من حيث الأهداف والآثار ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : البدائل عن التأمين التجاري .

المطلب الثاني : الفروق بين هذه البدائل والتأمين التجاري من حيث الأهداف والآثار .

المبحث السادس : حكم التأمين التعاوني .

المبحث السابع : التأمين التعاوني الاستثماري بديل عن التأمين التجاري ، وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : عرض مختصر للتأمين التعاوني الاستثماري البديل عن التأمين التجاري .

المطلب الثاني : الأسس الشرعية التي يقوم عليها التأمين التعاوني الاستثماري .

المطلب الثالث : ميزات التأمين التعاوني الاستثماري .

المبحث الأول : التعريف بالتأمين

المطلب الأول : تعريف التأمين

لغة: التأمين في اللغة : مشتق من لفظ (أَمِنَ) ومن الألفاظ المتصرفة منه : الأمن، الأمان، الأمانة، أمين، مؤتمن، ومن معانيها في اللغة : الحفظ، والطمأنينة، الثقة، ومن أضدادها : الخوف، والخيانة [٤] .

المطلب الثاني : أقسام التأمين،وتعريف كل منها في الاصطلاح

ينقسم التأمين إلى قسمين هما :

القسم الأول : التأمين التجاري .

القسم الثاني : التأمين التعاوني .

الفرع الأول: التأمين التجاري

تنوعت ألفاظ الباحثين من الفقهاء المعاصرين، وأهل القانون في تعريف التأمين التجاري - اصطلاحاً - فمن هذه التعريفات ما يلي :

عرفه الأستاذ مصطفى الزرقاء بأنه (نظام تعاقدي يقوم على أساس المعاوضة، غايته التعاون على ترميم المخاطر الطارئة بواسطة هيئات منظمة تزاول عقوده بصورة فنية قائمة على أسس وقواعد إحصائية). [٥] وعرفه القانون المدني المصري في المادة ٧٤٧ بأنه (عقد يلتزم المُؤمِّن بمقتضاه أن يؤدي إلى المُؤمَّن له، أو إلى المستفيد الذي اشترط التأمين لصالحه مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أي عوض مالي آخر في حالة وقوع الحادث،

---

(٤) انظر : أساس البلاغة للزمخشري ص٢١-٢٢، لسان العرب لابن منظور ج١ ص ٢٢٣-٢٢٨.

(٥) نظام التأمين لـ مصطفى الزرقاء ص ١٩ .

أو تحقق الخطر المبين بالعقد ؛ وذلك في نظير قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المُؤمَّن له للمُؤمِّن) (٦)

وهذان التعريفان هما من التعريف الرسمي. (٧)

وبما أن الغرض من التعريف تقريب المُعَرَّف إلى المخاطب بعبارة موجزة فإنني أختار تعريف التأمين التجاري بأنه :

معاوضة بمال معلوم، على تحمل ضرر مالي، مظنون وقوعه، مجهول قدره، في مدة زمنية معينة .

أو هو: دفع مال معلوم لآخر، ليتحمل عنه ضرراً مالياً، مظنوناً وقوعه، مجهولاً قدره، في مدة زمنية معينة (٨) .

فالمُؤمِّنُ [شركة التأمين] هي الملتزم بالتعويض المالي عن الخطر المُؤمَّنِ منه في حال وقوعه .

والمُؤمَّن له هو طالب التأمين، وهو دافع أقساط التأمين — غالباً — وقد يكون هو المستفيد من العوض المالي الذي تدفعه شركة التأمين كمن أمَّنَ على سيارته تأميناً شاملاً فأصابها عطل يشمله عقد التأمين فإن شركة التأمين ستدفع له تعويضاً مالياً عن الضرر الذي حصل — حسب النسبة المئوية المحددة في العقد.

---

(٦) الوسيط في شرح القانون المدني لـ د . عبد الرزاق السنهوري ج٧ مج٢ ص ١٠٨٤ ، وقد ذكر موافقة كل من القانون السوري م ٧١٣ ، والقانون الليبي م ٧٤٧ للتعريف المذكور .

(٧) التعريف الرسمي هو: اللفظ الشارح للشيء بتعديد أوصافه الذاتية ، واللازمة، بحيث يطرد وينعكس ا.هـ من روضة الناظر لابن قدامة ص ٨.

(٨) هذان التعريفان للتأمين التجاري هما حاصل النظر منّي في حقيقته .

وقد يكون المستفيد غيره لكن له نوع صلة به كمن أمَّنَ على حياته فتوفي بالسبب الذي أمَّن منه، فإن التعويض يصرف لورثته (٩).

الفرع الثاني : التأمين التعاوني

التأمين التعاوني في الاصطلاح هو : اتفاق بين مجموعة من الأفراد على تأسيس صندوق تعاوني، بأن يدفع كل واحد منهم مبلغاً معيناً من المال، بصفة دورية، أو مرة واحدة، وما يجتمع في هذا الصندوق من المال يصرف منه أو من نمائه في تغطية ما يعرض لهؤلاء الأشخاص من خسائر، أو حاجات، حسب التنظيم الذي اتفقوا عليه (١٠).

والتأمين التعاوني نوعان هما : التأمين التعاوني البسيط، والتأمين التعاوني المركب.

وحاصل الفرق بين البسيط والمركب هو : أن البسيط يقوم على مجموعة من الأشخاص محدودي العدد، يعرف بعضهم بعضاً، ويتولون إدارته بأنفسهم .

أما التأمين التعاوني المركب : فالدخول فيه متاح لكل راغب فيه، وتتولى إدارته شركة متخصصة بصفة الوكالة عن المساهمين (١١).

والتأمين التعاوني بنوعيه موجود عند المسلمين وغير المسلمين، وقد يُسمى ب (التأمين التبادلي) (١٢)، لكن الفارق الرئيس بين المسلم وغيره هو أن المسلم يلتزم بأحكام الشريعة الإسلامية ومنها الأحكام الخاصة بالمعاملات، أما غيرهم فلا يلتزم بذلك .

---

(٩) انظر : الوسيط لـ د .السنهوري ج٧ مج٢ ص ١٠٨٥

(١٠) انظر :نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه لـ مصطفى الزرقاء ص ٤٢ ، التأمين بين الحل والتحريم لـ د.عيسى عبده ص ٢٠ ، الفقه الإسلامي وأدلته لـ د . وهبة الزحيلي ج٤ ص٤٤٢ .

(١١) انظر : التأمين الإسلامي لـ د . أحمد سالم ملحم ص ٥١- ٥٢

(١٢) انظر : الوسيط لـ د . السنهوري ج٧ مج٢ ص ١٠٩٩ ، التأمين الإسلامي لـ د .علي القره داغي ص١٩٧ .

وما لم تحقق شركات التأمين التعاوني عند المسلمين هذا الواجب الشرعي في أنظمتها وممارساتها في أعمالها وسائر أحوالها فهي - في الحكم - كغيرها من الشركات الأخرى غير الإسلامية التي لا تلتزم بأحكام الشريعة التي رضيها الله – عز وجل - لنا ديناً، ولا ينفعها اسم يخالفه واقعها .

المطلب الثالث: التكييف الفقهي لقسمي التأمين

الفرع الأول: التكييف الفقهي لعقد التأمين التجاري

عقد التأمين التجاري عقد معاوضة بين شركة التأمين والمُؤمَّن له، وهذا في غاية الوضوح؛ حيث تلتزم هذه الشركة للمُؤمَّن له مقابل الأقساط المالية التي يدفعها لها بتغطية الضرر المُؤمَّن منه في حدود العقد المبرم بينهما .

الفرع الثاني : التكييف الفقهي لعقد التأمين التعاوني

في التأمين التعاوني روابط عقدية متعددة، منها ما بين إدارة الشركة والمُؤمَّن لهم، ومنها ما بين المُؤمَّن لهم أنفسهم، ولكل من هذه الروابط تكييف خاص به .

فأما الرابط العقْدي فيما بين إدارة الشركة والمُؤمَّن لهم فينقسم إلى قسمين :

أولهما : ما يخص تولّي إدارة الشركة استثمار الأموال التي ساهم بها المُؤمَّن لهم بجزء مشاع من ربحها .. فالتكييف الفقهي لهذا العقد هو أنه عقد مضاربة .

ثانيهما : ما يخص تولّي إدارة الشركة صرف العوض المالي في حالة وقوع الضرر المُؤمَّن منه فالتكييف الفقهي لتفويضها بهذا من قِبَلِ المُؤمَّن لهم هو أنه توكيل منهم لها بهذا التصرف .

وأما الرابط العقْدي فيما بين الْمُؤَمَّن لهم أنفسهم وحساب التأمين التعاوني - من تحمُّل هذا الحساب ما يعرض لأحدهم من عوض الخطر الْمُؤَمَّن منه - فقد كَيَّفَهُ بعض الباحثين على أنه عقد هبة بشرط الثواب أو التعويض، أو النِّهْد (١٣).

ولا يبعد تكييفه أيضاً على أنه نوع من الشركة في تحمل الضرر لا على سبيل المعاوضة ولكن على سبيل التبرع.

المطلب الرابع: أغراض التأمين

ينقسم التأمين باعتبار الغرض منه إلى نوعين (١٤):

١- التأمين من الأضرار.

٢- التأمين على الأشخاص.

فأما النوع الأول وهو التأمين من الأضرار فهو التأمين الذي يكون الغرض منه تعويض الْمُؤَمَّن له عما يلحقه من ضرر مالي عند تحقق الخطر الْمُؤَمَّن منه بمقدار الضرر الحادث فعلاً (١٥) وهذا النوع ينقسم إلى قسمين هما:

أ) **التأمين على الأشياء**: والغرض منه تعويض الْمُؤَمَّن له عن خسائره المادية بسبب حصول الضرر الْمُؤَمَّن منه - على ما أمَّن عليه - كالحريق، أو السرقة، أو هـــلاك

---

(١٣) انظر: التأمين الإسلامي لـ د. علي القره داغي ص ٢٥٥، ٢٥٦، والنِّهد والتناهد: هو أن يخرج كل واحد من الرفقة شيئاً من النفقة يدفعونه إلى رجل منهم لينفق عليهم منه، انظر: لسان العرب لابن منظور ج ٣ ص ٤٣٠ وقد صرح طائفة من فقهاء الشافعية والحنابلة بجوازها، انظر: المنثور للزركشي ج ٢ ص ٢٢٨، الآداب الشرعية لابن مفلح ج ٢ ص١٨٢.

(١٤) انظر: الوسيط لـ د. السنهوري ج٧ مج٢ ص ١٣٧٣ – ١٣٧٥.

(١٥) انظر: المرجع السابق ص ١٤٢٥.

المحاصيل، أو نحوها [١٦].

ب) **التأمين من المسؤولية** : وهو التأمين مما يلحق ذمة المُؤمَّن له – مالياً - بسبب رجوع الغير عليه بالمسؤولية عن الأضرار التي تسبب في وقوعها [١٧].

وأما النوع الثاني وهو التأمين على الأشخاص فهو: التأمين المالي من الأخطار التي تهدد الأشخاص في حياتهم كالتأمين على الحياة – لنفس المُؤمَّن له أو لمصلحة غيره - والتأمين من الاعتلال في الصحة، أو عدم القدرة على العمل، ونحو ذلك [١٨].

المبحث الثاني: الوصف الحقيقي للتأمين القائم

المراد بالتأمين القائم: هو المطروح على الناس حالياً من قبل عدد من الشركات التي تعلن أن تأمينها تعاوني.

ومعرفة حال هذا التأمين تتبين من النظر في وثائق العقود التي تبرمها هذه الشركات مع زبائنها، والتي يُحَدَّدُ فيها ما يلتزم به كل طرف تجاه الآخر.

وبالرجوع إلى عدد من هذه الوثائق التي أعدتها شركات التأمين لتبني عليها عقد التأمين بينها وبين المُؤمَّن له [طالب التأمين] فقد جاء في مقدمة كل نوع من هذه الوثائق – حسب نوع الضرر المؤمن منه – نحواً من العبارة التالية:

(بمقتضى هذه الوثيقة، وبشرط أن يكون المُؤمَّن له قد دفع قسط التأمين المقرر فإن شركة (.....) تلتزم بتعويض المُؤمَّن له، عن الأضرار، أو الخسائر، أو المسؤوليات التي

---

(١٦) انظر : المرجع السابق ص ١٥٢٠.

(١٧) انظر : المرجع السابق ، نفس الصفحة.

(١٨) انظر : المرجع السابق ص ١٣٧٣ ، ١٣٧٥ .

تقع، أو تنشأ أثناء المدة المحددة في جدول الوثيقة، وطبقاً للشروط والاستثناءات، والأحكام الواردة بهذه الوثيقة أو ملاحقها...) [١٩] .

وثمرة النظر في وثائق هذه العقود - لدى عدد من شركات التأمين - تُبَيِّنُ جلياً ما يلي :

إن المُؤمَّن له [طالب التأمين] يدفع لشركة التأمين مبلغاً من المال يكون ملكاً لها، ولا يَرْجِعُ إليه منه شيءٌ مدة التغطية [٢٠].

أما شركة التأمين فتلتزم للمؤمَّن له - مقابل ما دفع لها - بتعويضه عن الضرر الذي أمَّن منه، كالحريق، أو حوادث المرور، أو السرقة .. مثلاً، بعد ما يقع عليه .

وفي أحوال أخرى تتحمل الشركة الضرر الواقع من المُؤمَّن له على الآخرين - حسب حدود وثيقة العقد - وهذا الضرر في جميع الأحوال السابقة محتمل الوقوع، مجهول القدر، من حيث الضرر نفسه، ومن حيث ما يقدر به مالياً .

وقد تعوِّض شركة التأمين المُؤمَّن له بأكثر مما دفع لها بأضعاف مضاعفة، حتى وصلت عروض بعض الشركات في التأمين الشامل على السيارات - للمؤمن له الواحد - إلى عشرة ملايين ريال .

---

(١٩) تَيَسَّرَ لي الحصولُ على مجموعة من وثائق عقود التأمين وملحقاتها في أنواع متعددة منه لعدد من شركات التأمين لكنهم اشترطوا علي ألاَّ أذكر نصها في البحث وألاَّ أصرح باسم الشركة !! والعبارة المذكورة هي جوهر النص الموجود في وثائق شركات التأمين التي تصف نفسها بأنها شركات تأمين تعاوني وقد تصرفت فيه يسيراً بما لا يخل بجوهره تقريباً لألفاظ هذه الوثائق من بعضها في مختلف هذه الشركات الموصوفة وحيث إن المقصود في البيان يتم دون ذكر اسم الشركة فقد التزمت بما اشترطوه ، فأغفلت نسبة العبارة إلى شركة معينة.

(٢٠) مدة التغطية هي : مدة مسؤولية شركة التأمين عن التعويض المالي عن الخطر المُؤمَّن منه في حال وقوعه والتقييد بها احتراز مما إذا طلب المُؤمَّن له فسخ عقد التأمين قبل تمام المدة فإن بعض شركات التأمين توافق على ذلك ، لكن لا تعيد إليه إلا قسط ما بقي من المدة دون ما مضى منها .

فشركات التأمين التي تعمل بهذه الطريقة ليس لها من التأمين التعاوني إلا الاسم، أما الحقيقة فهي أن تأمينها تأمين تجاري لا تعاوني؛ إذْ إنَّ المعاوضة في هذا العقد ظاهرة، فالمبلغ المالي التأميني الذي يدفعه المُؤمَّن له يقابله التزام شركة التأمين بِتَحَمُّلُ التعويض المالي عن الخطر المؤمن منه عندما يقع .(❖)

ومن أجل هذا التلبيس نَبَّهَ سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز - رحمه الله - على هذا الأمر، فأصدر بياناً قال فيه: (... ظهر في الآونة الأخيرة من بعض المؤسسات والشركات تلبيس على الناس، وقلب للحقائق حيث سموا التأمين التجاري تعاونياً، ونسبوا القول بإباحته إلى هيئة كبار العلماء من أجل التغرير بالناس والدعاية لشركاتهم، وهيئة كبار العلماء بريئة من هذا العمل كل البراءة ؛ لأن قرارها واضح في التفريق بين التأمين التجاري، والتأمين التعاوني، وتغيير الاسم لا يغير الحقيقة . . .)[٢١] .

المبحث الثالث : حكم التأمين التجاري وأثر الخلاف فيه

المطلب الأول :حكم التأمين التجاري

التأمين التجاري من المسائل الجديدة، ولما شاع التعامل به اختلف الفقهاء - في هذا العصر - في حكمه على قولين :

(❖) نص المرسوم الملكي رقم (م/٣٢) وتأريخ ١٤٢٤/٦/٢٤هـ المنظم لعمل شركات التأمين نصَّ على أن يكون التأمين في المملكة العربية السعودية تأميناً تعاونياً بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية لكن للائحة التفسيرية لهذا النظام الصادر بالقرار الوزاري رقم ٥٩٦/١ وتأريخ ١٤٢٥/٣/١هـ صاغت التأمين بقالب التأمين التجاري وألزمت به ومنعت ما يخالفها.

(٢١) *مجلة البحوث الإسلامية* الصادرة عن رئاسة البحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية العدد (٥٠) ١٤١٧هـ/ ١٤١٨هـ .

القول الأول: أنه من العقود المحرمة، وهذا هو قول جمهور الفقهاء المعاصرين (٢٢).

القول الثاني: أنه من العقود المباحة في ذاته، وهذا رأي لبعض الفقهاء المعاصرين (٢٣).

وقد استدل كل من الفريقين لما ذهب إليه بعدد من الأدلة، وناقش أدلة القول الأخر، وحتى نقف على تصور نسبي عن الخلاف سأذكر فيما يلي أدلة كل قول دون استطراد:

أدلة أصحاب القول الأول (٢٤):

استدل أصحاب القول الأول على تحريم التأمين التجاري بما يلي:

---

(٢٢) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ج٤ ص ٣٠٧- ٣١٥ القرار رقم ١٠/٥ وتأريخ ٤/ ٤/١٣٩٧هـ، قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي رقم ٥٥، قرارات مجمع الفقه الإسلامي في منظمة المؤتمر الإسلامي ص ١٨، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية ج١٥ ص ٢٤٦- ٢٤٨، التأمين بين الحظر والإباحة لـ سعدي أبو جيب ص ٢٣، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لابن باز ج١٩ ص٣١٤ - ٣١٥، فتوى في حكم التأمين على رخص قيادة السيارات لابن عثيمين منشورة بخطه.

(٢٣) انظر: نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه لـ مصطفى الزرقاء ص٢٧، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي لـ د. محمد عثمان شبير، ص ١٢٢

(٢٤) هذه الأدلة مبسوطة في عدد من الكتب والبحوث المتخصصة في حكم التأمين ومنها: أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ج ٤ ص ٨١- ١٤٢، حكم الإسلام في التأمين لـ عبد الله ناصح علوان ص ٣١- ٣٨، التأمين بين الحظر والإباحة لـ سعدي أبو جيب ص ٢٣، التأمين في الشريعة والقانون لـ د. شوكت عليان ص ١٥٣- ١٧٨، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي لـ د. محمد عثمان شبير، ص ١١٧- ١٢٢، المعاملات المالية المعاصرة لـ د .وهبة الزحيلي ٢٦٤- ٢٦٨.

١- وجود الربا بنوعيه – في التأمين التجاري - ربا الفضل، وربا النسيئة .

أما ربا الفضل : فإن في عوض التأمين زيادة على الأقساط المالية المدفوعة، أو نقص عنها، وكلٌّ من الأقساط وعوضها من جنس ربوي واحد وهو النقد، وبهذا يتحقق ربا الفضل .

وأما ربا النسيئة فمن وجهين :

أ) أنه مبادلة الأقساط التأمينية المالية بالتعويض المالي الذي تدفعه شركة التأمين، وهذا بيع نقد بنقد مع تأجيل أحدهما .

ب) الفوائد الربوية التي تفرضها شركات التأمين، المترتبة على تأخر المُؤمَّن له في سداد أقساط التأمين المستحقة عليه .

٢- اشتماله على الغرر الفاحش؛ لأن التأمين يكون على أمر احتمالي، وهو الخطر المؤمَّن منه، فقد يقع بقدر كبير فيكون عوضه أضعاف ما دفع المُؤمَّن له، وقد يقع بقدر قليل، أو لا يقع، فتبقى أغلب أقساط التأمين أو كلها للشركة دون عمل منها.

٣- وجود الغبن في حق أحد طرفي العقد، وهذا الوصف ملازم للتأمين التجاري لا محالة، كما تبين في الفقرة السابقة .

٤- إنه من الميسر والقمار، ففي التأمين التجاري مخاطرة لفرصة مجهولة؛ فالمُؤمَّن له يدفع المبلغ اليسير ويحصل على تعويض يفوق ما دفع من أقساط التأمين – إذا وقع الخطر المؤمن منه وكان كبيراً – والشركة تتملك أقساط التأمين وأرباحها، ولا ترد إلى المُؤمَّن لهم منها شيء إذا لم يقع الخطر، وهذا ضرب من ضروب الميسر ؛ لأنه متردد بين الغنم والغرم .

أدلة أصحاب القول الثاني [القائلون بإباحة التأمين التجاري] [٢٥] :

استدل أصحاب القول الثاني بقياس التأمين التجاري على عدد من العقود، وقالوا بأنه يدخل تحت بعض القواعد العامة في الشريعة، وملخص ذلك ما يلي :

أ) قياس التأمين التجاري على عقد الموالاة [٢٦] .

ب) قياسه على عقد الوعد الملزم [٢٧] عند بعض الفقهاء .

ج) قياسه على عقد المضاربة [٢٨] .

د) قياسه على ضمان المجهول وضمان ما لم يجب [٢٩] .

هـ) قياسه على ضمان خطر الطريق .

و) قياسه على نظام التقاعد [٣٠] .

---

(٢٥) انظر المراجع المذكورة في الهامش السابق .

(٢٦) المولاة : ما كان يفعله الرجل في الجاهلية من معاقدة آخر فيقول: دمي دمك وترثني وأرثك .انظر : فتح الباري لابن حجر ج١٠ ص ٣١٥ .

(٢٧) كالوعد بالهبة أو القرض في مذهب المالكية إذا كان مرتباً على الدخول في أمر ما كالحج ، أو البيع ، ونحو ذلك ، انظر : الفروق للقرافي ج٤ ص٢٦ .

(٢٨) هي أحد أنواع الشركات المباحة من حيث الأصل ، وهي دفع مال معلوم قدره لمن يتجر به بجزء معلوم من ربحه . انظر : شرح منتهى الإرادات للبهوتي ج ٣ ص ٥٦٣- ٥٦٤ .

(٢٩) كأن يقول :ضمنت لك ما على فلان ، أو ما تُدَاينُه به ، وإلى القول بصحته ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة ، انظر :تبيين الحقائق للزيلعي ج ٤ ص ١٥٢- ١٥٣ ، أسهل المدارك للكشناوي ج٣ ص٢٢ ، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ج ٣ ص٣٧٨- ٣٧٩ .

(٣٠) هو ما يثبت للموظف من مرتب مالي معين عند تركه العمل الوظيفي بعد انتظامه فيه مدة معينة ، وهو نظام بشري جديد .

ز) قياسه على نظام العواقل في الإسلام [٣١].

ح) قياسه على عقد الحراسة .

ط) قياسه على عقد الإيداع [٣٢].

ي) أنَّ المصلحة تقتضي الأخذ به .

ك) أنَّ العرف يؤيد القول بجوازه .

مناقشة هذه الأدلة

كل هذه الاستدلالات أجاب عنها أصحاب القول الأول، فهي مابين قياس على حكم منسوخ عند جمهور الفقهاء — كعقد الموالاة – أو قياس على أصل منازع فيه عندهم، ومختلف في دخوله في عقود المعاوضات عند من يقول به من الفقهاء -كعقد الوعد الملزم – أو قياس مع الفارق المفسد للقياس فلا اعتبار به ،كقياس التأمين التجاري على عقد المضاربة، وقياسه على ضمان المجهول، وضمان مالم يجب، وقياسه على نظام التقاعد، أو على مسألة العواقل، أو على عقد الحراسة، أو على عقد الإيداع [٣٣].

وأما القول بأنَّ المصلحة تقتضي الأخذ به فهذا غير مسلَّم ؛ فإن ما فيه من المفسدة راجح على ما فيه من المصلحة، فهو من التعاون على الإثم والعدوان، وأما القول بأن العرف يؤيد ذلك فالعرف ليس دليلاً تثبت به الأحكام، ولا مصدراً من مصادر

---

(٣١) العواقل : جمع عاقلة ، ومفرد العاقلة : عاقل ، والعقل : الدية ، ثم سميت قرابة الرجل ممن يتحمل عنه الدية بـ العاقلة . انظر :تحرير ألفاظ التنبيه للنووي ص ٣١١

(٣٢) المراد هو : أن المودع إذا أخذ أُجرة عن الوديعة فإنه يضمنها إذا هلكت بسبب يمكن التحرز منه كما عند الحنفية . انظر : تبيين الحقائق للزيلعي ج ٥ ص ١٣٥ .

(٣٣) أبحاث هيئة كبار العلماء ج٤ ص ٢٨٩- ٣٠٠ بتصرف .

التشريع، وإنما يبنى عليه في تطبيق الأحكام وفهم المراد من ألفاظ النصوص ومن ألفاظ المتعاملين ...[٣٤]

ثم إن الاستناد إلى المصلحة والعرف في أمر معين مُقيَّد بأن لا يعارض الشرع[٣٥] كأن يؤدي إلى الوقوع في أمر محرم[٣٦] وهذا القيد غير متحقق في مسألة التأمين التجاري، بل المتحقق عكسه، كالوقوع في الربا بنوعيه، والميسر، وغيرهما، كما تبينه أدلة أصحاب القول الأول. وبعض من مال إلى القول بإباحة التأمين التجاري قال بنفي الفارق - من حيث الأركان - بينه وبين التأمين التعاوني[٣٧] الذي قال بجوازه أصحاب القول الأول[٣٨]، وهذا دليل الإلزام، وهذا النوع من الأدلة في هذا الموضع لا يحسن التعويل عليه؛ فقد يبنى على هذه النتيجة قولٌ ثالثٌ - موازٍ له - وهو تحريم النوعين كليهما، التعاوني، والتجاري، وقديماً أنكر العلماء على الشاعر[٣٩] قوله في النبيذ والخمر

أحلَّ العراقيُّ النبيذَ وشربه   وقال الحرامان المدامة والسكر
وقال الحجازي الشرابان واحد   فحلت لنا بين اختلافهما الخمر

---

(٣٤) المرجع السابق ٣٠٠ بتصرف.

(٣٥) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ١٨٨.

(٣٦) انظر: المصالح المرسلة لـ محمد الأمين الشنقيطي ص٢١، قاعدة: العادة محكمة، لـ د. يعقوب الباحسين.

(٣٧) انظر: الخطر والتأمين لـ د رفيق المصري ص ٥٨ - ٦٠، التأمين بين الحلال والحرام لابن منيع ص ١٣ - ١٧.

(٣٨) انظر: المراجع الآتية في الهامش رقم ٦٣

(٣٩) هو ابن الرومي والبيتان في ديوانه.

المطلب الثاني: أثر الخلاف في حكم التأمين التجاري:

قرر الفقهاء في المسائل المختلف فيها (أن ما كانت الأدلة فيها متفاوتة، فما رجح دليل تحريمه كان حراماً، وما رجح دليل تحليله كان حلالاً، وإن تقاربت أدلته كان مشتبهاً، وكان اجتنابه من ترك الشبهات ...)[٤٠]

وبما أن مسألة الخلاف في حكم التأمين التجاري هي مما رجح دليل تحريمه فإن البحث في البديل الشرعي عن المحرم، أو المختلف فيه، مما يعين المسلم على تجنب الوقوع فيه.

المبحث الرابع : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإتلاف، ومسؤولية المسلمين عنه في حالته هذه

المطلب الأول : الأصل الشرعي فيمن يتحمل غرم الإتلاف

قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ﴾[٤١] وقال عزَّ وجلَّ: ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾[٤٢].

فتقرر بهاتين الآيتين وما في معناهما أن الأصل أن يتحمل الإنسان نفسُه غُرم ما جنت يداه[٤٣] وليس في الشريعة تحميل نفس دفع عوض جناية غيرها إلا دية الجناية الخطأ على النفس

---

(٤٠) قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام ج٢ ص ١٩١ .

(٤١) سورة الأنعام الآية رقم (١٦٤) .

(٤٢) سورة الأنعام الآية رقم (١٦٤) .

(٤٣) انظر : أحكام القرآن للجصاص ج٢ ص٢٧٩.

وما دونها، وشبه العمد - عند من يقول به [٤٤]- على تفصيل عند الفقهاء في ذلك. [٤٥]

ولكن هذا لا يعني أن يُترك المسلم وحده يواجه ما يعرض له في هذه الحياة من مصاعب وجوائح، وهذا ما سيتبين في المطلب التالي.

المطلب الثاني: مسؤولية المسلمين عنه في حالته هذه:

في الشريعة نصوصٌ كثيرة منها ما هو عام، ومنها ما هو خاص، كلها تقرر- إيجاباً أو ندباً - مبدأ تعاون المسلمين فيما بينهم على سد حاجة ذوي الحاجات، وتخفيف وقع الجوائح المالية عمن وقعت عليه بمساعدته مالياً، حتى أنه أحل له المسألة في هذه الأحوال - مع أنه زجره عنها في غيرها -، ومن هذه النصوص ما يلي :

١- قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ﴾ [٤٦]

٢- قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾ [٤٧]

٣- ما رواه قبيصة بن مخارق الهلالي ﷺ قال : تحملت حمالة[٤٨] فأتيت

---

(٤٤) انظر: الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب ج٣ ص٧٢، ١٢٨، ١٣٢ .

(٤٥) انظر : تبيين الحقائق للزيلعي ج٦ ص ١٧٦- ١٧٧ ، الشرح الكبير للدردير وحاشيته للدسوقي ج٤ ص٢٨٢ ، نهاية المحتاج للرملي ج٧ ص ٣٦٩ ، منتهى الإرادات للفتوحي ج٥ ص١٠٣ .

(٤٦) الآية رقم (٢) من سورة المائدة .

(٤٧) الآية رقم (١٧٧) من سورة البقرة

(٤٨) الحمالة هي : المال الذي يتحمله الإنسان ، أي يستدينه ويدفعه في إصلاح ذات البين. انظر : شرح صحيح مسلم للنووي ج ٧ ص١٨٧ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم أسأله فيها، فقال (أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها، قال: ثم قال: يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة: رجلٌ تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجلٌ أصابته جائحة[٤٩] اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش، أو قال سداداً من عيش، ورجلٌ أصابته فاقة[٥٠] حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه: لقد أصابت فلاناً فاقة، فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش، أو قال: سداداً من عيش، فما سواهن من المسألة يا قبيصة سحتاً يأكلها صاحبها سحتاً). [٥١]

٤- ما رواه أبو سعيد الخدري ﷺ قال: بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر إذ جاء رجل على ناقة له فجعل يصرفها يميناً وشمالاً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من كان عنده فضل ظهر فليعد به على من لا ظهر له، ومن كان عنده فضل زاد فليعد به على من لا زاد له) حتى ظننا أنه لا حق لأحد منا في الفضل. [٥٢]

---

(٤٩) الجائحة هي: ما أهلك المال وأتلفه إتلافاً ظاهراً، كالمطر، والحريق، وغلبة العدو، ونحو ذلك. انظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ١ ص ٤٩٢، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي ج ٣ص٨٧.

(٥٠) الفاقة هي: الفقر، والحاجة. انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ص ٩١٩.

(٥١) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الزكاة، باب: من تحل له المسألة برقم ١٠٤٤- واللفظ له – وأخرجه أبو داود في السنن، في كتاب الزكاة، باب: ما تجوز المسألة فيه برقم ١٢٩٧، وأخرجه النسائي في السنن، في كتاب الزكاة، باب: الصدقة لمن تحمل حمالة برقم ٢٥٣٣، وفي كتاب القسامة، باب: هل يؤخذ أحد بجريرة غيره برقم ٤٧٥٤.

(٥٢) أخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب الأقضية، باب: استحباب بالمواساة بفضول الأموال برقم ١٧٢٨، وأخرجه أبو داود في السنن، في كتاب الزكاة، باب: في حقوق المال، برقم ١٤١٦، واللفظ له.

قال أبو العباس القرطبي (وهكذا الحكم إلى يوم القيامة، مهما نزلت حاجة أو مجاعة في السفر أو الحضر، وجبت المواساة بما زاد على كفاية تلك الحال، وحرم إمساك الفضل).[٥٣]

وحَمَلَ آخرون من العلماء الأمر الوارد في هذا الحديث على الندب. [٥٤]

المبحث الخامس: البدائل عن التأمين التجاري، والفروق بينهما من حيث الأهداف والآثار

المطلب الأول : البديل عن التأمين التجاري

طرح عدد من الباحثين أنواعاً من البدائل الشرعية عن التأمين التجاري أعرضها - هنا - إجمالاً :

١- **التأمين التعاوني** : كأن يتفق مجموعة من الناس - تجاراً أو موظفين أو غيرهم- على أن يبذل كل واحد منهم قسطاً معلوماً من المال بصفة دورية أو لمرة واحدة، ويتفق المشتركون على قدر ما يصرف منه - أو من نمائه - في الأحوال التي تعرض لأي واحد من المشتركين فيه من تلف مالٍ، أو زواجٍ، أو فقر، ونحو ذلك[٥٥] .

(٥٣) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم للقرطبي ج ٥ ص٢٠٢.

(٥٤) انظر : شرح صحيح مسلم للنووي ج ١٢ ص ٤٩ .

(٥٥) انظر: نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه لـ مصطفى الزرقاء ص ٤٢ ، التأمين بين الحل والتحريم لـ د عيسى عبده ص ٢٠ ، الفقه الإسلامي وأدلته لـ د . وهبة الزحيلي ج٤ ص٤٤٢ ، التأمين وأحكامه لـ د . سليمان الثنيان ص ٨٤ .

٢- ما يمكن أن يوصف بـ التأمين الخيري[٥٦] كالزكاة، والصدقات، والأوقاف والكفارات[٥٧]، بمعنى أن يستفاد من هذه المصادر المالية الشرعية في مساعدة من وقع عليه ضرر ما أذهب ماله، أو أكثره، أو عَطَّله عن الاكتساب.

٣- الإحالة على بيت مال المسلمين في جميع أهداف عقد التأمين: مِنْ تَحَمُّلِ جوائح الأموال، وكفالة الحد الأدنى من المعيشة للضعفة والعاجزين عن القيام على أنفسهم، وتأمين أخطار الطريق، ونحو ذلك[٥٨].

المطلب الثاني: الفروق بين هذه البدائل والتأمين التجاري من حيث الأهداف والآثار

لا شك أن هذه الأنواع من الموارد المالية تحقق أهدافاً اجتماعية وإنسانية نبيلة، لكن ثَمَّ فروقٌ بين هذه البدائل والتأمين التجاري من حيث الهدف والأثر أهمها:

أنَّ التأمين الخيري لا يعوض المصاب إلا إذا أصابه فقر - أو أصبح غارماً - ... كما هو معلوم من المصارف الشرعية المنصوص عليها للزكاة، والكفارات، ونحوهما، ولا يمكن أن يُتَجاوز بها إلى ما لم يُنَصَّ عليه[٥٩].

---

(٥٦) انظر: : الخطر والتأمين لـ د. رفيق المصري ص ٩٨.

(٥٧) انظر: التأمين في الشريعة والقانون لـ د. شوكت عليان ص١٧٩- ١٩٠.

(٥٨) انظر: حكم الإسلام في التأمين لـ عبد الله ناصح علوان ص ٤٥- ٦٠.

(٥٩) المقصود هنا أنه لا سبيل إلى جعل الزكاة قائمة بوظيفة التأمين، وإلا لزم من هذا أن يكون للأغنياء سهم منها فيما يتلف من أموالهم مما لم يصل إلى وصف الجائحة، ولم يصدق فيه على المتضرر أحد الأوصاف الثمانية، أما مصرف في سبيل الله فقد اختلف فيه الفقهاء على ثلاثة أقوال:

١- أن المراد به المتطوعون للغزو في سبيل الله وما يحتاجون إليه من سلاح وغيره، وهذا هو مذهب جمهور العلماء من المفسرين والمحدثين والفقهاء. =

أما التأمين التعاوني، والتجاري فلا يقتصر على أهل الزكاة، بل لهما أهداف أخرى اقتصادية وتنموية [٦٠] .

أما الفروق بين التأمين التجاري والبدائل عنه - التي سبق ذكرها – فهي من حيث الأهداف كما يلي :

أولاً : أنَّ التأمين الخيري يمكن أن يؤمِّن الحد الأدنى من المعيشة فقط، أما هدف التأمين التجاري فهو العودة بالمتضرر [المُؤمَّن له] إلى الحال التي كان عليها من الكفاءة والإنتاجية [٦١].

ثانياً : الإحالة - دائماً – على بيت المال في تحقيق أهداف التأمين التجاري ليست بذات جدوى لما يلي :

١- أنه قد ينتج اتكالية مفرطة، أو يُولِع بالدخول في مجازفات تجارية متى عُرف أن بيت المال سيتحمل التبعة، لاسيما ممن ضعفت أمانتهم .

= ٢- أنه يدخل فيه الحجاج والعُمَّار ، وهذا قول لبعض أهل العلم .

٣- أنه يشمل جميع وجوه البر من المصالح العامة للمسلمين ، وهذا قول لطائفة من أهل العلم .

ولهيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية بحث موسع في هذه المسألة انتهى – بالأكثرية - إلى ترجيح القول الأول. انظر : أبحاث هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية ج١ ص٩٧-١٤٧ ، وانظر أيضاً : الشرح الممتع لابن عثيمين ج ٦ ص٢٣٩-٢٤٣.

وبه يعلم أنه لا يدخل المُؤمَّن لهم- بمطلق حصول الضرر- في هذا المصرف على أي قول من هذه الأقوال ، ما لم يكن على الوصف الذي سبق ذكره في أول الهامش .

(٦٠) انظر : الخطر والتأمين لـ د رفيق المصري ص ٩٢-٩٦ ،٩٨ ، ١٠٣ ، وهذه الأهداف هي المذكورة في بند أولاً : من الفروق بين التأمين التجاري والبدائل عنه.

(٦١) انظر : المرجع السابق ص ٩٨.

٢- أن الإحالة على بيت المال فيه إثقال لكاهله، لاسيما مع كثرة الأعمال التجارية وتنوعها، وإشغال له عما هو أهم من أهدافه الأولية كنشر هذا الدين، ورعاية مصالح عامة الرعية.

٣- أن أمر بيت المال بيد ولي الأمر، ولا يمكن لكل أحد من الناس أن يملي عليه رغبته.

ثالثاً: التأمين التعاوني البسيط جيدٌ، لكن من النادر أن يتداعى الناس إلى مثل هذا، ما لم يصحبه بعض المغريات، كما أن المجموعات التي يتألف منها تكون قاصرة على مؤسسيها - في الغالب - ومقفلة عن عامة الناس، وهذا الوصف يرجع على هذا النوع من التأمين بمحدودية الأثر، وقصور رأس ماله عن تغطية عوض الأضرار التي قد تحدث لمؤسسيه، كما أن قدرة رأس المال على النماء محدودة أيضاً تبعاً لحجمه (٦٢).

المبحث السادس : حكم التأمين التعاوني

اختلف الفقهاء - في هذا العصر - في حكم التأمين التعاوني على قولين:

١- ذهب أكثرهم إلى القول بجواز التأمين التعاوني من حيث المبدأ، وأوصت عدد من الهيئات العلمية الشرعية والمجامع الفقهية بالأخذ به بديلاً عن التأمين التجاري (٦٣).

---

(٦٢) وهذه الميزة موجودة في البديل المعروض وبهذا فقد تم تجاوز هذه السلبية.

(٦٣) انظر : قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم ٥١ وتأريخ ٤/٤/١٣٩٧هـ في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية ج١٥ ص ٢٨٧-٢٩٢ ، قرار مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي رقم ٥ من الدورة الأولى عام ١٣٩٨هـ، قرار مجمع الفقه الإسلامي في منظمة المؤتمر الإسلامي رقم ٩ من الدورة الثانية عام ١٤٠٦ هـ ، المعاملات المالية المعاصرة لـ د . محمد شبير ١٠٣ ، =

٢- ذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى القول بتحريمه [٦٤]

أدلة أصحاب القول الأول:

أ) إن التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت الأخطار، والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث ... [٦٥] .

ب) (خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه: ربا الفضل، وربا النسأ، فليست عقود المساهمين ربوية، ولا يستغلون ما جمع من الأقساط في معاملات ربوية) [٦٦] .

ج) (أنه لا يضر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع ؛ لأنهم متبرعون، فلا مخاطرة ولا غرر ولا مقامرة ...) [٦٧] .

أدلة أصحاب القول الثاني :

أ) اشتمال التأمين التعاوني على الربا بنوعيه : ربا الفضل، وربا النسيئة، فأما ربا الفضل فإن المشترك في هذا التأمين يدفع قليلاً من النقود [قسط التأمين] على أمل أن يأخذ أكثر منها إذا وقع له الحادث المُؤَمَّن منه، ويتم هذا الدفع بعقد ملزم على وجه المعاوضة .

= المعاملات المالية المعاصرة لـ د . وهبة الزحيلي ص ٢٧١ ، التأمين الإسلامي لـ د . أحمد ملحم ص ١١٢

(٦٤) انظر : التأمين وأحكامه لـ د . سليمان الثنيان ص ٢٨٠

(٦٥) قرار مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية رقم ٥١ وتأريخ ٤/ ٤/١٣٩٧هـ في فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية ج١٥ ص ٢٨٨ .

(٦٦) المرجع السابق

(٦٧) المرجع السابق

وأما ربا النسيئة فللفارق الزمني بين دفع القسط واستلام العوض إذا وقع الحادث، فلم يتم تقابض العوضين الربويين في مجلس العقد [٦٨].

ب) قيام التأمين التعاوني على القمار ؛ لأنه - كغيره من أنواع التأمين - قوامه احتمال وقوع الحادث المُؤمَّن منه فإن وقع فأخذ العوض ربح، وإن لم يقع خسر ما دفعه.[٦٩]

ج) اشتماله على الغرر الفاحش ؛ لأن كل مشترك فيه قد يدفع الاشتراكات [أقساط التأمين] ثم لا يقع له الحادث فلا يأخذ عوضاً عما دفع، وقد يدفع قسطاً واحداً ثم يقع له حادث شديد الأثر فيأخذ عنه تعويضاً كبيراً بغير مقابل، وهذا عين الغرر.[٧٠]

د) أن هذا التأمين من باب المعاوضات، وليس من باب التبرعات، بدليل أن ما يدفعه المشترك من الأقساط التأمينية – التي يُعَوض منها من وقع عليه حادث – مشروط بأن يُعَوَّض هو إن وقع له حادث كذلك، وهذا عقد ملزم للأطراف الداخلة فيه، والاستفادة منه مقصورة عليهم، فلا مجال فيه البتة لقصد التبرع، وإنما هو معاوضة نقود بنقود على وجه الاحتمال [٧١].

مناقشة هذه الأدلة:

تناقش هذه الأدلة بما يلي :

---

(٦٨) انظر : التأمين وأحكامه لـ د . سليمان الثنيان ص ٢٨٠.

(٦٩) انظر : المرجع السابق ص ٢٨١.

(٧٠) انظر : المرجع السابق ص ٢٨٢.

(٧١) انظر : المرجع السابق ص ٢٨٤.

١- دعوى وجود الربا في التأمين التعاوني المنضبط بضوابط الشريعة الإسلامية غير مسلَّمة بل هو خالٍ منه ؛ لأنه عقد تبرع، ولا يقدح فيه كونه منظَّماً وفق أُسس تؤدي الغرض منه، ولا يدخله هذا في المعاوضات .

٢- لا يُسَلَّمُ بأن هذا التأمين الموصوف قائم على القمار ؛ لأنه لم يقم أصلاً على المعاوضة، وإنما قام على التبرع .

٣- قولهم : بأن التأمين التعاوني مشتمل على الغرر ...، إن سلمنا بصحته فهو أمر لا يؤثر على صحة العقد ؛ لأنه من باب التبرعات. والجهالة مغتفرة فيها [٧٢]

٤- كون هذا النوع من الاجتماع على التأمين قاصر على من اشترك فيه دون غيرهم لا يفصله عن الوصف التعاوني فيما بينهم، ومما يبين هذا: أن المستفيد من التعويض غير معين بذاته، وإنما هو معين بالوصف الذي قد يعرض لأي واحد من المشتركين فيه، ثم إن تعويض المتضرر منهم لا يُثْبِتُ لمن لم يتضرر أي استحقاق مالي مقابله، فتبين بهذا أنه عقد تبرع لا عقد معاوضة .

الترجيح

تبين من قوة أدلة أصحاب القول الأول رجحان قولهم، وأما ما استدل به أصحاب القول الثاني فقد تمت الإجابة عنه.

---

(٧٢) انظر : في هذه القاعدة : الفروق للقرافي ج ١ ص ١٧٢ ، وانظر أيضاً : مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ج ٣١ ص٢٧٠ ، الشرح الممتع لابن عثيمين ج ٩ص ١٩٣ ، ج١١ ص ٩٧ .

المبحث السابع : التأمين التعاوني الاستثماري بديل عن التأمين التجاري

المطلب الأول: عرض مختصر للتأمين التعاوني الاستثماري

ملخص هذا البديل هو أن تكون شركات التأمين شركات مساهمة تتولى إداراتُها المضاربةَ بأقساط المُؤمَّن لهم مقابل نسبة معينة من أرباحها، وتبقى أقساط التأمين ملكاً لأصحابها- من حيث الأصل - أما باقي الأرباح فيتبرع بها المساهمون [المُؤمَّن لهم] لصندوق خيري في كل شركة، يحال عليه في تغطية ما يعلق بذمم المُؤمَّن لهم من حق مالي ناتج عن الضرر المؤمن منه كحوادث السيارات مثلاً.

المطلب الثاني: الأُسس الشرعية التي يقوم عليها التأمين التعاوني الاستثماري

البديل الذي أعرضه في هذا البحث قائم على المبادئ والأُسس الآتية :

١- التمسك بالأصول والقواعد الشرعية في المعاملات مثل قوله تعالى: ﴿ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ (٧٣)

٢- المشاركة في الربح والخسارة بدلاً من أن يستأثر أو يتأثر بها طرف واحد من طرفي العقد.

٣- وجوب إنظار المعسر بدليل قول الله عز وجل : ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ (٧٤)

٤- العمل على إشـــاعة التعاون على البر والتقوى من جميع المشـــتركين بالعدل

---

(٧٣) سورة البقرة ، الآيتان (٢٧٩ ، ١٨٨).

(٧٤) سورة البقرة الآية رقم (٢٨٠) .

الذي هو مبنى الأحكام الشرعية من العقود وغيرها [٧٥] عملاً بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [٧٦].

المطلب الثالث: ميزات التأمين التعاوني الاستثماري

يجمع هذا البديل المطروح في هذا البحث ميزات كثيرة منها:

١- التزامه بالمبادئ الشرعية التي جاءت بالعدل بين طرفي العقد كما في الآية السابقة.

٢- سلامته من الشبهات وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: (إن الحلال بيِّنٌ، وإن الحرام بيِّنٌ، وبينهما أمور مشتبهات، لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ..) الحديث [٧٧].

٣- سهولة تطبيقه.

٤- يشجع على البحث في بدائل جديدة - لما هو معروض - في مسائل أخرى.

٥- وجود احتياطيات مالية جيدة للحوادث الطارئة.

٦- يجمع بين الاستثمار المباح، والمعاوضة العادلة، والتعاون على الإحسان، والتكافل المتبادل، حسب القواعد الشرعية.

---

(٧٥) انظر: *إعلام الموقعين* لابن القيم ج ١ ص ٣٦٢.

(٧٦) سورة النحل الآية رقم (٩٠).

(٧٧) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه برقم ٥٢، وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات برقم ١٥٩٩.

الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية

التأمين التعاوني الاستثماري صيغة تطبيقية على التأمين على السيارات

وفيه تمهيد وخمسة مباحث:

تمهيد : واقع ينبغي أن لا يغفل عنه في هذا الموضوع .

المبحث الأول: العرض التطبيقي المفصل للتأمين التعاوني الاستثماري في التأمين على السيارات.

المبحث الثاني: ضوابط عامة وإيضاحات.

المبحث الثالث: إشكالات والجواب عنها.

المبحث الرابع: الفروق بين التأمين القائم والتأمين التعاوني الاستثماري.

المبحث الخامس: الفروق بين التأمين التعاوني الاستثماري والتطبيقات لبعض شركات التأمين التعاوني الإسلامية.

تمهيد: واقع ينبغي أن لا يغفل عنه في هذا الموضوع

ههنا حقائق ينبغي أن لا نغفل عنها – ونحن نبحث في البديل عن التأمين التجاري - فمن هذه الحقائق ما يلي :

١- أنَّ الربح في شركات التأمين التجاري هو الغالب [(٧٨)] ولا يحدث لها إفلاس إلا في أحوال خاصة كالكوارث، والحروب المدمرة ... إلخ .

---

(٧٨) يؤكد هذا نسب الأرباح المرتفعة التي تحصل عليها هذه الشركات فمثلا : في المملكة العربية السعودية : الشركة التعاونية للتأمين حققت أرباحاً بلغت ٣١٥,٩٥٩مليون ريال في عام ٢٠٠٥م ، انظر القائمة المالية الصادرة عن الشركة عام ٢٠٠٥م ، وفي دولة قطر : بلغت أرباح أربع شركات تأمين ٥٥٤,٨مليون ريال ، انظر : جريدة الاقتصادية العدد رقم ٤٥٢٣ الصادرة=

٢- أنَّ ما تدفعه شركات التأمين التجاري للمُؤَمَّن لهم من تعويضات إنما هو جزء من أصول أموالهم، أو مما ربحته في استثمارها، وهذا من الأمور الجلية.

المبحث الأول : العرض التطبيقي المفصل للتأمين التعاوني الاستثماري في التأمين على السيارات .[٧٩]

تفصيل هذا البديل كما يلي:

١- تُصدر الجهة الحكومية المختصة تنظيماً يقتضي أن الإذن بقيادة السيارات مقصور على المساهمين في الشركة ؛ لأن لولي الأمر أن يقيد المباح لمصلحة راجحة[٨٠]

= بتأريخ ٣٠محرم ١٤٢٧هـ، وفي دولة الإمارات العربية المتحدة وخلال النصف الأول من عام ٢٠٠٦م بلغت أرباح شركة أبو ظبي للتأمين ٢٣٨مليون درهم، وشركة العين للتأمين ١٥٨مليون درهم ،وشركة السلامة للتأمين ١٠١مليون درهم، وفي الأردن بلغ صافي أرباح ٢٦ شركة تأمين – بعد الضريبة والمخصصات – عام ٢٠٠٥م ٤٨ مليون دولار= ١٨٠مليون ريال سعودي بنسبة ٩٦٪ عن العام الذي قبله ، انظر : القوائم المالية لشركات التأمين في صحيفة الاتحاد الإماراتية في أعدادها الصادرة في التواريخ من : ٧/٢٩ إلى ٨/٤ ، من عام ٢٠٠٦م، وانظر أيضاً : جريدة الشـرق الأوسط ، العدد رقم ٩٧٣٩، الصادرة بتأريخ ٦/٢٢/ ١٤٢٦هـ .

(٧٩) بعد تقديم هذا البحث للتحكيم وقفت على نوع من التشابه في بعض الأفكار في الدراسة التطبيقية لهذا البحث في كتاب : التأمين الإسلامي للدكتور علي محيي الدين القره داغي . طبعة سنة ١٤٢٦هـ وكان اطلاعي عليه بتأريخ ١٤٢٧/٤/٨هـ ، فسرني ذلك ؛ لأنه مما يزيد الثقة بالأفكار المطروحة ، وتوارد أفكار الباحثين على أمر واحد وتشابهها في الطرح أمر غير غريب في القديم والحديث ، وشواهده من الواقع في الحالين ظاهرة معلومة .

(٨٠) انظر : الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٣٣ ، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص ١٥١ ، ومن الأدلة على هذه المسألة قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي =

وحتى تظل المساهمة في الشركة باقية على مبدأ الرضا، فهو من الجهة الحكومية مشروط بالمساهمة في الشركة، وأما آحاد الناس فمن رغب الترخيص له بقيادة السيارة دخل في هذه الشركة، ومن لم يرغب ذلك لم يدخل فيها .

٢- تمنح الجهة الرسمية المختصة ترخيصاً لمن يرغب في تأسيس شركة مضاربة - وفق الأُسس والضوابط المذكورة هنا - ويُمكّن كل راغب من حاملي رخص قيادة السيارات من المساهمة فيها.

٣- تكون قيمة السهم الواحد الممثلة للتأمين على السيارة الواحدة مدة ثلاث سنوات (١٥٠٠) ريال مثلاً.

٤- رأس مال الشركة هو المبلغ المحصل من المساهمين فيها، فإذا كان لدينا في المملكة ٩٠٠٠٠٠ سيارة مرخص لها بالسير، دخل من أصحابها في أحد فروع الشركة عشرون ألفاً مثلاً، فإن رأس مال الشركة سيكون (٣٠٠٠٠٠٠٠) ريال وهذا رقم مالي جيد في عالم الاستثمار .

= الأمر منكم) ووجه الاستدلال من هذه الآية هو أن الله أوجب طاعة ولاة الأمور ، وما يأمرون به لا يخلو من:

١- أن يكون مما أوجبه الشرع أوندب إليه فحكمه مقرر بالشرع أصلاً، وأمرهم به ما زاده إلا تأكيداً ، ومن نهى عنه فطاعته محرمة.

٢- أن يكون مما حرمه الشرع فأمرهم به مما تحرم طاعتهم فيه، ونهيهم عن المحرم ما زاد حكمه إلا تأكيداً .

٣- أن يأمر بما هو مكروه ، فهذا لا ينقله عن وصف الكراهة لأنها حكم شرعي ثابت .

فانحصر مدلول الآية في المباح أمراً به، أو نهياً عنه، أو تقييداً له ، وهذا في غاية الوضوح ، وقد بيَّنَ الفقهاء أن هذا التصرف من ولاة الأمور منوط بالمصلحة كما في المرجعين السابقين في هذا الهامش .

٥- يُكوِّن مؤسسو الشركة إدارة لتشغيل هذه الأموال والتجارة المباحة بها.

٦- يُجعل حساب خاص للأرباح منفصل عن حساب رأس المال.

٧- تقسم أرباح هذه الشركة إلى ثلاثة أقسام (٨١) :

القسم الأول: ٢٠٪ للأعضاء المؤسسين لهذه الشركة – أصحاب الترخيص .

القسم الثاني: وقدره ٢٠٪ لتغطية المصاريف الإدارية للشركة، كرواتب الموظفين والإيجارات، ونحو ذلك، فإن بقي منه شيء فَيُرحَّل إلى القسم الثالث.

القسم الثالث: وقدره ٦٠٪ يجعل في صندوق خيري، الغرض منه تلبية ما أقيمت الشركة من أجله، وهو الوفاء بما يثبت في ذمم المساهمين من عوض مالي بسبب الحوادث المرورية، بموجب حكم قضائي أو صلح موثق .

٨- رأس المال المكتتب فيه أمانة تحت يد الشركة، وهي مفوضة من قبل المساهمين باستثماره في المباحات . ولا يؤخذ منه أي مبلغ لتغطية ضرر تأميني إلا إذا عجز الصندوق الخيري عن تغطيته .

٩ - يُتَّخذ للشركة من الأنظمة ما يمنع المساهم فيها من التحايل لأخذ العوض، كتعمد الإضرار، أو التدليس في وقوعه.

١٠- تقوم إدارة الشركة بصياغة وثائق المساهمة فيها، وتُبَيِّن فيها ما يغطيه صندوقها الخيري من الأضرار الناتجة عن الحوادث المرورية .

---

(٨١) تقسيم الربح في شركة المضاربة على ما يتفق عليه صاحب المال والعامل عليه مما لا خلاف فيه بين الفقهاء كما ذكر ابن قدامة في المغني ج ٧ ص ١٣٨ ، وانظر : المبسوط للسرخسي ج١١ ص ١٧٦ ، بدائع الصنائع للكاساني ج٦ ص ٦٢ ، شرح الخرشي على مختصر خليل ج٦ ص ٢٠٩ ، نهاية المحتاج للرملي ج ٥ ص ٢٢٧ ، الإنصاف للمرداوي ج ١٤ ص ٥٩- ٦٠ ، شرح منتهى الإرادات للبهوتي ج٣ ص ٥٦٣- ٥٦٤ .

١١- يمكن أن تكون مدة دورة المضاربة الواحدة في شركة من هذا النوع ثلاث سنوات مثلاً، ثم تُصَفَّى، فإن بقي من أرباح هذه الدورة شيء في الصندوق الخيري فيقسم على جميع المساهمين فقط بنسبة مساهمة كل واحد منهم [٨٢].

١٢- ينتهي التأمين على السيارة بتصفية المضاربة، ويجدد التأمين باستئناف شركة مضاربة أخرى برؤوس أموال المساهمين في الدورة الأولى، مع رؤوس أموال مساهمين جدد ممن يدخل في الشركة، أما من لا يرغب الاشتراك في المضاربة الثانية من أصحاب المضاربة الأولى فيردُّ إليه رأس ماله أو ما بقي منه [٨٣]، وبهذا ينتهي تأمينه على سيارته، وأهليته لقيادتها من الجهة النظامية.

١٣- ما ملكته هذه الشركة من عقار، أو أثاث في دورة المضاربة المعينة، فهو من جملة أملاك عموم المساهمين في تلك الدورة.

١٤- يقفل الاكتتاب في أي مضاربة بتأريخ معين، ويحدد بدء المضاربة وتصفيتها؛ حتى لا تتداخل حقوق المساهمين القدامى والجدد بعضها في بعض.

١٥- يُفضَّل أن يكون للشركة منافذ مضاربات متعددة - متفاوتة التأريخ - ويُحدد كل واحد منها بحساب مصرفي خاص؛ وذلك لإتاحة الفرصة لمن يرغب الانضمام إلى الشركة بعد قفل الاكتتاب في مضاربة معينة.

---

(٨٢) ردُّ باقي موجودات الصندوق الخيري على المساهمين بالقيود المذكورة ليس رجوعاً عن التبرع السابق بها، ولكن لأن الشركة لما صفيت لانتهاء دورة المضاربة لم يبق أحد أحق بأموال الصندوق الخيري من المساهمين فيه، ولا معنى لبقاء الأموال في الصندوق - والحالة - هذه لا مالك لها.

(٨٣) رَدُّ ما بقي من رأس المال هو فيما إذا عرض للشركة خسارة أذهبت نسبة من رؤوس أموال المساهمين.

١٦- يمكن أن يجنَّب ١/١٠ من رأس المال فلا يدخل في المضاربة الفعلية، وإنما يكون لمواجهة الحالات الطارئة [أي ما يقع من حوادث مرورية من بعض المُؤمَّن لهم مما يتطلب عوضاً مالياً في بداية عمل الشركة] وطريقة العمل هنا: هي أن يوقّع المُؤمَّن له عقد قرض مع الشركة بالمبلغ الذي ترتب في ذمته، وتتولى الشركة تسديد ما لزمه من عوض مالي، ويكون سهمه من الشركة مديناً بمثل المبلغ الذي دفعته الشركة عنه، وللشركة أن تستوثق لنفسها برهن عين مالية للمؤمن له حتى يتمَّ الاستيفاء من الصندوق الخيري أولاً، فإن تعذر ذلك - بسبب قلة الأرباح أو وقوع جائحة ذهبت بالأرباح - فيصار إلى الاستيفاء من سهم المُؤمَّن له أولاً، فإن لم يف بالمبلغ المطلوب فيؤخذ من حساب رؤوس أموال المساهمين ما يغطي الضرر، وإن استأصلت الجائحة رؤوس الأموال أيضاً فالباقي مما لزم المُؤمَّن له دين في ذمته كسائر الحقوق المالية الثابتة في الذمم.

المبحث الثاني: ضوابط عامة وإيضاحات

يشترط على كل مساهم في الشركة الموافقة على ما يلي:

١- الموافقة على أنظمة الشركة فيما يتعلق بإبقاء رأس المال، وكيفية تقسيم الأرباح.

٢- بموجب موافقة المساهم على أُسس توزيع أرباح المضاربة يُعَدُّ كل واحد من المساهمين متبرعاً – من حيث الأصل - بأرباح سهمه لصندوق الاحتياطي الخيري في الشركة، وتُعد شركة التأمين مفوضة من قبلهم للنظر في الحالات التي تتطلب مساعدة من هذا الصندوق.

٣- لا علاقة – مباشِرَة – لمن وقع عليه جناية من حادث مروري من المُؤمَّن له بشركة التأمين، وإنما تنشأ هذه العلاقة بتوكيل من قبل المساهم في الشركة [المُؤمَّن له] بقبض إعانة الصندوق الخيري التي تُقرر له في هذه الحالة.

٤- الأصل أن التعويض المالي الذي لزم المُؤمَّن له بسبب الحادث المروري قد استقر في ذمته من حيث الأصل، كغيره مما يستقر في الذمم فعليه إيفاؤه لمستحقه (٨٤) فإن عجز عن ذلك وجب معاملته بالأصل الشرعي وهو قول الله – عز وجل – ﴿ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ ﴾ (٨٥) وإن اختار المُؤمَّن له أن يطلب المعونة من الصندوق الخيري في الشركة عومل حسب أنظمتها في تحمل الضرر وفق حالة ذلك الصندوق .

المبحث الثالث: إشكالات والجواب عنها

الإشكال الأول: قد يرد إشكال في هذا الطرح وهو: أن عقد الشركة من العقود الجائزة – في الأصل – أي التي يجوز لأي طرف فيها الانسحاب منها متى شاء فكيف يكون الأمر في البديل المطروح ؟

فالجواب: إن هذا الخيار مُحَقَّقٌ في هذه الصورة المعروضة، فلأي مشترك فيها مطلق الخيار في عدم تجديد اشتراكه في مضاربة أُخرى للشركة، وعليه فإنه يفقد أهليته

---

(٨٤) هذا من حيث الأصل كما بينته ، وقد ذكرت هذا الأصل والخيارات الأخرى بعده لأمرين:
أولهما : ليختار المُؤمَّن له ما يرغبه منها .
ثانيهما : بيان أن العوض المالي الذي يستحقه آخرون على المُؤمَّن له لا تبرأ ذمته منه حتى يوفيهم إياه بأحد الطرق المذكورة ، وبهذا تحفظ حقوقهم .

(٨٥) سورة البقرة الآية رقم (٢٨٠) .

الرسمية لقيادة السيارة؛ إذ سيسحب منه الترخيص بقيادتها؛ لكون الإذن بالقيادة مقصوراً على المساهمين في هذا النوع من الشركات .

الإشكال الثاني: ما طرحه أحد الأساتذة الفضلاء فقال (هذه الفكرة لا تخرجنا من دائرة الاحتكار؛ لأن الأرباح إذا لم تعد لأصحاب رأس المال فإن من شأن الأعضاء المؤسسين احتكار هذه الشركة؛ إذْ أن أموالها تحت إدارتهم، وهم المستفيدون من أرباحها، وهو مما يُسهِّل التلاعب، وادِّعاءَ التأمين التعاوني من شركات ليست تعاونية في حقيقتها)[٨٦]

والجواب عن هذا من وجهين :

الوجه الأول: أن عود الأرباح إلى أصحاب رؤوس الأموال قبل انتهاء دورة المضاربة مفشل لخطة التأمين من أساسها؛ إذْ لا تعدو هذه الشركة – والحالة هذه – كونها شركة مضاربة مجردة من الهدف المقصود – وهو تغطية الأضرار المُؤمَّن منها التي تقع لأي من المساهمين في فترة دورة المضاربة – أما عود ما بقي من الأرباح بعد التصفية فقد ذكرت ما يبرره في موضعه، كما مضى.

الوجه الثاني: أنه لا قيمة لشركة ليس فيها جهة رقابة على أعمالها، وتنفيذ أهدافها، ومحاسبتها على ما يدخل ويخرج من أموالها، ووجود هذه الجهات في الشركات هو من التراتيب الإدارية المسلَّمة في هيكلها، حتى ربما يُعد ذكره في مثل هذا المقام نوعاً من الخروج بالبحث إلى تخصص آخر، أو إغراقاً في المسلمات.

---

(٨٦) هذا الإشكال طرحه أحد الأساتذة المحكمين .

المبحث الرابع: الفروق بين التأمين القائم والتأمين التعاوني الاستثماري (٨٧)

ثَمَّ فروق بين التأمين القائم، والتأمين التعاوني الاستثماري أهمها ما يلي :

أولاً : ملكية رأس المال المؤمن به وأرباحه

في التأمين التعاوني الاستثماري : يظل رأس المال – من حيث المبدأ - ملكاً لصاحبه الذي ساهم به، أما الأرباح فقد وافق على التبرع بها للصندوق الخيري في الشركة، وقد يعود جزء منها إليه (٨٨) .

أما في شركات التأمين القائمة فالمبلغ الذي ساهم به مع أرباحه ملك لشركة التأمين.

ثانياً : مصير رأس المال المؤمن به وأرباحه

في التأمين التعاوني الاستثماري: يرجع رأس المال وما بقي من أرباحه إلى صاحبه في حياته - كما سبق تفصيله - أو إلى ورثته من بعده بعد تصفية المضاربة ما لم تستنفد الأضرار المُؤمَّن منها موجودات الصندوق الخيري، أو تعرض للشركة خسارة تذهب برأس المال .

أما في شركات التأمين القائمة: فلا يرجع شيء إلى المشترك [المُؤمَّن له] لا من رأس المال ولا من الأرباح، ما دام أن مدة التأمين قد انتهت ولم يقع منه، أو عليه، ما يستوجب أن تتحمل الشركة دفع عوض مالي.

---

(٨٧) انظر: ما سبق في الهامش رقم ٧٩ وهذه الفروق من المتيسر على الناظر في نوعي التأمين – بعد توفيق الله - الوصول إليها .

(٨٨) كما سبق تفصيله في المبحث الأول من هذا الفصل الفقرتين رقم ١١، و ١٢ مع المبرر له في الهامشين رقم ٨٢، ٨٣ التابعين لهاتين الفقرتين .

ثالثاً: أحوال طرفي العقد في موضوع الربح والخسارة

في التأمين التعاوني الاستثماري: الشركة والمُؤمَّن له كلاهما متردد بين الغنم، والسلامة، فإن وقع خسارة تأثر بها كلا الطرفين.

أما في شـــركات التأمين القائمة: فالشركة والمُؤمَّن له مترددان بين : الغنم، والغرم.

لكن هذه الشركات إنما تُعَوِّل في أرباحها على ما يسمى بـ (قانون الأعداد الكبيرة)[٨٩].

رابعاً: الحوافز والمغريات التي يُستجلب بها أفراد الناس للدخول في شركات التأمين

في التأمين التعاوني الاستثماري: تقتصر الحوافز والمغريات على أمرين:

١- وجود الصندوق الخيري الذي يؤول إليه ٦٠٪ من أرباح الشركة، ويقوم – حسب طاقته - بتحمل ما استقر في ذمة المساهم [المُؤمَّن له] من عوض مالي لغيره بسبب حادث مروري.

٢- رجوع رأس المال، أو ما بقي منه على المساهمين [المُؤمَّن لهم] وكذلك ما بقي من موجودات الصندوق الخيري– بعد تصفية المضاربة – كما سبق تفصيله.

أما شركات التأمين القائمة فإنها تعلن عن حوافز، ومغريات، أشبه بالخيال أحياناً، لكن لا بد - في هذا المقام - من معرفة أمرين :

---

(٨٩) قانون الأعداد الكبيرة معناه هنا هو: أن يكون ما تملكه الشركة من المبالغ المالية التي تمثل مساهمات المُؤمَّن لهم يفوق ما تدفعه من تعويضات بسبب جناية بعضهم نظراً لكثرة أعداد المساهمين ،وبهذا يغلب على الظن ربح الشركة.

١- أن هذه الحوافز، والمغريات ليست من أصل سهم المُؤمَّن له، ولا من نمائه، وإنما تَعُدُّها شركة التأمين معاوضة منها للمؤمن له، بمقتضى العقد الموقع بينها وبينه، أما أموال المُؤمَّن لهم فقد أصبحت ملكاً لشركة التأمين، ولن يرجع منها شيء إلى أحد من المُؤمَّن لهم إلا من وقع عليه الضرر، فقد تدفع له الشركة أكثر مما دفع لها بأضعاف مضاعفة.

٢- أن هذه التعويضات الموعود بها مقيدة بشروط، واستثناءات كثيرة، تحمي شركة التأمين من استحقاق المُؤمَّن له شيئاً منها إلا في نطاق ضيق.

وهي في الحقيقة أقرب إلى الشبه بالسراب (٩٠).

المبحث الخامس : الفروق بين التأمين التعاوني الاستثماري، والتطبيقات لبعض شركات التأمين التعاوني الإسلامية (٩١)

تبيَّن لي بعد الانتهاء من هذا البحث وجود تطبيقات تتفق - إلى حد معين - مع الأُسس التي طرحتها هنا من قِبل كل من : شركة التأمين الإسلامية المحدودة في السودان (٩٢)، والشركة الإسلامية القطرية للتأمين (٩٣)، ولكن ههنا فرق جوهري بين ما تسير عليه الشركتان والصيغة التي طرحتها في هذا البحث، خلاصته ما يلي :

---

(٩٠) يقول خبير التأمين الألماني : أنتون جوها : إنه طبقاً لإحصائيات المكتب الفيدرالي الألماني فقد وقع في عام ١٩٨٤م مليونا حادث عمل كلها مؤمَّن ضدها ، ولم تعوض شركات التأمين منها إلا ٢,٩ ٪ فقط ا.هـ.

نقلا عن مقال للدكتور سليمان الثنيان في مجلة البيان العدد ١٤٨ ذو الحجة ١٤٢٠ هـ بعنوان : حقيقة شركات التأمين .

(٩١) المقصود هنا هما : شركة التأمين الإسلامية المحدودة في السودان ، والشركة الإسلامية القطرية للتأمين ، للسبب الذي أوضحته في المتن .

(٩٢) راجع موقع الشركة المذكورة على شبكة الإنترنت. www.islamicinsur.com =

في كل من الشركتين المذكورتين يتبرع المُؤمَّن له برأس المال – الذي يساهم به – لشركة التأمين لمقابلة خسائر بقية المُؤمَّن لهم والأرباح تبع لذلك [٩٤]، أما في التأمين التعاوني الاستثماري فإن رأس المال الذي يدفعه كل واحد من المُؤمَّن لهم باق على ملكه – من حيث الأصل – وإنما يتبرع بأرباحه للصندوق الخيري في شركة التأمين، فإن احتيج إلى رأس المال في عمليات التغطية التأمينية للأضرار المُؤمَّن منها أُخذ منه على سبيل الإقراض للصندوق الخيري.

فإن ظهر عجز الصندوق الخيري عن رد القرض كلياً أو جزئياً – عند تصفية المضاربة – عمَّ النقص – في رأس المال – على جميع المساهمين [المُؤمَّن لهم] بنسبة مساهمة كل واحد منهم .

والثمار التي تتحقق في هذا هي :

١- تخفيف العبء المالي عن المُؤمَّن لهم منذ البداية ، فحالهم هنا أقرب إلى التردد بين السلامة والغنيمة ، بخلاف ما إذا كانوا سيخرجون عن رؤوس أموالهم تبرعاً من أول الأمر .

٢- أن هذا الإجراء يبعد التأمين التعاوني من صبغة الإلزام به ، ويقَرِّبه كثيراً من الاختيار الطوعي لمن يدخل فيه ، فهو يأمل أن يتحقق له الغرض من التأمين مع سلامة رأس ماله ، وربما استفاد أمراً آخر وهو عود شيء من نماء رأس ماله .

٣- أن قوانين كثيرٍ من الدول تلزم المؤسسات والأفراد بمبدأ التأمين في أغلب مجالاته فإذا اشتُرط على المُؤَمَّن له أن يكون متبرعاً برأس المال الذي يساهم به – من أول

= (٩٣) انظر : التأمين الإسلامي لـ د . علي القره داغي ص ٢١٨- ٢٢٢ ، وقد وقفت عليه في ١٤٢٧/٤/٨هـ

(٩٤) انظر : المراجع في الهامشين السابقين

الأمر - فقد يعود هذا بنوع من النقض على وصف التأمين بأنه تعاوني محض ، بخلاف ما إذا كان تبرعه بالأرباح فقط ، وكانت سلامة رأس المال كلاً ، أو بعضاً ، متروكة لما ينتهي إليه الأمر عند تصفية المضاربة ، فالأمر هنا أسلم وأبعد عن هذا المحذور .

خاتمة البحث : توصيات

الحمد لله رب العالمين ، وأصلي وأسلم على خاتم أنبيائه ورسله أجمعين ، نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين ، أما بعد :

فإن أقساط التأمين - بصيغة شركاتها الحالية - تستنزف الدخل المالي للأفراد ، حيث تجني هذه الشركات أرباح هذه الأقساط بعدما ملكت أصولها ، ثم تعطي بعض المُؤمَّن لهم قليلاً مما غنمته من أموالهم ، وبما أن الوصول إلى صيغة للتأمين التعاوني الحقيقي تفي بأهداف التأمين ، وتقي الأفراد من الوقوع في المحرم ، أو المشتبهات ، هو من المتيسر ولله الحمد ، فإني أوصي بما يحقق ذلك فيما يلي :

التوصية الأولى : في بيان أُسسه ، وهي :

١- أن تكون شركات التأمين شريكاً مضارباً برؤوس أموال المُؤمَّن لهم بجزء معين من الربح وفق صيغة تطبيقية مناسبة.

٢- أن نستعيض عن القسط التأميني الذي يدفعه المُؤمَّن له لشركات التأمين بمبلغ مالي محدد يساهم به صاحبه في شركة مضاربة ، تغطي أرباحها الأخطار ، أو الطوارئ ، التي تغطيها شركات التأمين .

وبهذا نحقق فائدتين :

أ) الأخذ بالمباح المتيقن ، والابتعاد عن دائرة المحرم ، والمشتبهات .

ب) مراعاة أحوال الناس والتخفيف عليهم ، بل السعي فيما ينفعهم .

٣- أن لا يُلزم أحد من الناس بالتأمين أياً كان نشاطه .

ولعل من المناسب التذكير بأنه من حق المستهدف بالتأمين أن يختار تحمل الوفاء بأي حق للآخرين في ماله مباشرة ؛ لأن هذا هو الأصل دون الحاجة إلى الارتباط بشركة تأمين، فإن لم يكن بدٌّ من التأمين فإن الواجب أن يكون ذلك بالضوابط الشرعية المسوغة لذلك والتي ترغّب فيه، من غير إلزام، كالتشجيع بالمشاركة في تنمية الأموال، كما سبق.

التوصية الثانية : أمل في موضوع الضمان الصحي :

بما أن نظام الضمان أو التأمين الصحي سيطبق قريباً فإنني آمل أن تكون هذه الطريقة المقترحة هي المعتمدة فيه، لاسيما وهو خاص بحالة المرض التي يكون فيها الشخص ذا حالة نفسية خاصة، لا يصلح شرعاً ولا عقلاً أن تكون حالته المرضية في دائرة استثناءات شركات التأمين التجاري الكثيرة، ولعل من المناسب أن يكون القسط التأميني الذي يطلب من الشخص - في حال رغبته العلاج في مؤسسة علاجية - هو نسبة مالية يسيرة جداً من تكلفة العلاج، أو أجرة فتح الملف فيها فقط - حسب تصنيفها من حيث الخدمة التي تقدمها للمريض - وتتولى إدارةٌ للاستثمار تُحدث في وزارة الصحة إحالة هذه الأموال إلى من يستثمرها بجزء من ربحها، وقد صرح وزير الصحة في المملكة العربية السعودية بأن (التقديرات الأولية من حجم العائد عند تطبيق الضمان الصحي [التأمين الصحي] في المملكة يبلغ ٣٠ مليار ريال سنوياً، مشيراً إلى أنه سيتضاعف هذا الرقم بعد عشر سنوات). [٩٥]

(٩٥) جريدة المدينة ، السعودية ، الأربعاء ٢٧ شعبان ١٤٢٧هـ العدد ١٥٨٥٥

وهذا مبلغ مالي كبير جداً، ولو أُحسن استثماره في إقامة صناعات دوائية، وتصنيع أدوات وأجهزة طبية لآتى ثماراً كبيرة، واكتفاءً ذاتياً في كثير من هذه الأشياء وربما جاوزه إلى التصدير، إضافة إلى إتاحة فرص جديدة للعمل واكتساب خبرات ... إلخ، ولرجع بثمار مالية تغني عن هذا التأمين التجاري صحياً كان أو غيره، لاسيما ونحن نعتمد في هذه الأشياء - بدرجة كلية أو ما يقرب منها - على الآخرين.

فإلى متى تجمع هذه الأموال الكثيرة من طريق محرم، ثم هاهي تذهب دون أن تحقق نفعاً معتبراً من مثل ما سبق ذكره ؟!!

أسأل الله أن يوفق أصحاب القرار إلى البصيرة امتثالاً لأوامر الله واجتناباً لما نهى عنه – عز وجلَّ- وإلى الأخذ بالمباح النافع واجتناب المحرم في جمع المال وفي صرفه .

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المراجـــــــع

[١] ابن القيم، محمد بن أبي بكر الزرعي، إعلام الموقعين، تحقيق: بشير محمد عيون، نشر مكتبة دار البيان، دمشق، ١٤٢١هـ.

[٢] ابن باز، عبدالعزيز بن عبدالله، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة لسماحة الشيخ، جمع وترتيب د. محمد الشويعر، نشر: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢١.

[٣] ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري تحقيق: محب الدين الخطيب وابنه قصي، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ.

[٤] ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون نشر: دار الفكر ١٣٩٩هـ.

[٥] ابن قدامة، عبدالله بن أحمد المغني، تحقيق: د. عبدالله التركي، و د. عبدالفتاح الحلو، نشر دار هجر، القاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

[٦] ابن قدامة، عبدالله بن أحمد، روضة الناظر، تعليق: محمود حامد عثمان، نشر: دار الزاحم، السعودية.

[٧] ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، نشر: دار إحياء التراث العربي.

[٨] ابن مفلح، محمد المقدسي، الآداب الشرعية، نشر: مؤسسة الرسالة.

[٩] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

[١٠] ابن منيع، الشيخ عبدالله بن سليمان، التأمين بين الحلال والحرام، محاضرة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، نشرها المركز عام ١٤٢٣هـ.

[١١] ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، نشر: المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٤هـ.

[١٢] أبو جيب، سعدي، التأمين بين الحظر والإباحة، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٣هـ.

[١٣] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود مع شرحها: معالم السنن للخطابي، تحقيق: عزة عبيد الدعاس، نشر: دار الحديث، حمص.

[١٤] الإمام أحمد بن حنبل، المسند له، نشر دار الفكر.

[١٥] الباحسين، يعقوب بن عبدالوهاب، قاعدة: العادة محكمة، د.، نشر: مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.

[١٦] البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح، نشر: دار السلام، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

[١٧] البهوتي، منصور بن إدريس، شرح منتهى الإرادات، تحقيق: عبدالله التركي، نشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

[١٨] الثنيان، د. سليمان بن إبراهيم، التأمين وأحكامه، نشر دار العواصم المتحدة، الطبعة الأولى.

[١٩] الجصاص، أحمد بن علي الرازي، أحكام القرآن، نشر: دار إحياء التراث العربي.

[٢٠] الخرشي، محمد بن عبدالله، شرح الخرشي على مختصر خليل، نشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

[٢١] الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير، وحاشيته للدسوقي، نشر: دار الفكر.

[٢٢] رئاسة البحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، مجلة البحوث الإسلامية الصادرة عنها، العدد (٥٠) ١٤١٧/١٤١٨هـ.

[٢٣] الرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٤هـ.

[٢٤] الزحيلي، د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، نشر: دار الفكر، الطبعة الأولى.

[٢٥] الزحيلي، د. وهبة، المعاملات المالية المعاصرة، نشر: دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

[٢٦] الزرقاء، مصطفى بن أحمد، نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت: الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

[٢٧] الزركشي، محمد بن عبدالله، المنثور في القواعد الفقهية، نشر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في الكويت.

[٢٨] الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار: بيروت للطباعة والنشر، ١٤٠٤هـ.

[٢٩] الزيلعي، عثمان بن علي، تبيين الحقائق، نشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية.

[٣٠] السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، نشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

[٣١] السنهوري، د. عبدالرزاق، الوسيط في شرح القانون المدني، نشر: دار النهضة العربية، ١٩٦٤هـ.

[٣٢] السيوطي، عبدالرحمن بن أبي بكر، الأشباه والنظائر، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.

[٣٣] الشاعر ابن الرومي، علي بن العباس، ديوانه، الموسوعة الشعرية الإلكترونية.

[٣٤] شبير، د. محمد عثمان، المعاملات المالية المعاصرة، نشر: دار النفائس، الأردن، الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ.

[٣٥] شركات التأمين، مجموعة من وثائق عقود التأمين وملحقاتها في عدد منها.

[٣٦] شركات التأمين في الدول العربية، القوائم المالية لها، جريدة الاتحاد، الإمارات العربية المتحدة، الأعداد الصادرة من ٧/٢٩ إلى ٨/٤ من عام ٢٠٠٦م.

[٣٧] شركة التأمين الإسلامية المحدودة في السودان، موقعها على شبكة الإنترنت.

[٣٨] الشنقيطي، محمد الأمين، المصالح المرسلة، نشر: مركز شؤون الدعوة في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

[٣٩] شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، مجموع الفتاوى له، جمع وترتيب: عبدالرحمن ابن قاسم، وابنه محمد، نشر: مكتبة النهضة الحديثة في مكة، طبعة إدارة المساحة العسكرية بالقاهرة، ١٤٠٤هـ.

[٤٠] صحيفة الاتحاد، الإمارات العربية المتحدة، الأعداد الصادرة من ٧/٢٩ إلى ٢٠٠٦/٨/٤م.

[٤١] صحيفة الاقتصادية، السعودية، العدد ٤٥٢٣ في ١٤٢٧/١/٣٠هـ.

[٤٢] صحيفة الشرق الأوسط، لندن، العدد ٩٧٣٩ في ١٤٢٦/٦/٢٢هـ.

[٤٣] صحيفة المدينة، السعودية، العدد ١٥٨٥٥ في ١٤٢٧/٨/٢٧هـ.

[٤٤] عبدالوهاب المالكي، القاضي، الإشراف على مسائل الخلاف، طبعة: مطبعة الإرادة.

[٤٥] عبده، د. عيسى، التأمين بين الحل والتحريم، نشر: دار الاعتصام.

[٤٦] العثيمين، الشيخ محمد بن صالح، الشرح الممتع، نشر: دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

[٤٧] العثيمين، الشيخ محمد بن صالح، فتوى في حكم التأمين على رخص قيادة السيارات، منتشرة بخطه.

[٤٨] العز بن عبدالسلام، عبدالعزيز بن عبدالسلام، قواعد الأحكام، تحقيق: د. نزيه حماد، ود. عثمان ضميرية، نشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

[٤٩] علوان، عبدالله ناصح، حكم الإسلام في التأمين، نشر دار السلام، الطبعة الثالثة ١٤٠٧هـ.

[٥٠] عليان، د. شوكت محمد، التأمين في الشريعة والقانون. نشر دار الشواف، الرياض، الطبعة الثالثة ١٤١٦هـ.

[٥١] الفتوحي، محمد بن أحمد، منتهى الإرادات، تحقيق: د. عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

[٥٢] الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، نشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة السابعة ١٤٢٤هـ.

[٥٣] القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق، تحقيق: عبدالرحمن هنداوي، نشر: المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٣هـ.

[٥٤] القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه مجموعة من الباحثين، نشر: دار ابن كثير، ودار الكلم الطيب، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

[٥٥] القره داغي، د. علي، التأمين الإسلامي، نشر: دار البشائر الإسلامية، بيروت ١٤٢٦هـ.

[٥٦] القوائم المالية لشركة التعاونية للتأمين، في عام ٢٠٠٥م، موقع الشركة على شبكة الإنترنت.

[٥٧] الكاساني، مسعود، بدائع الصنائع، نشر: دار الكتاب العربي، بيروت: الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

[٥٨] الكشناوي، أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك، نشر: عيسى البابي وشركاه، القاهرة، الطبعة الثانية.

[٥٩] اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، فتاوى اللجنة، جمع وترتيب: أحمد الدويش، نشر: الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء في المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة ١٤٢١هـ.

[٦٠] مجلس المجمع الفقهي الإسلامي في رابطة العالم الإسلامي، قرارات المجلس، نشر: رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة، ١٤٠٩هـ.

[٦١] مجمع الفقه الإسلامي في منظمة المؤتمر الإسلامي، قرارات المجمع، نشر: المجمع، ١٤١٤-١٤١٥هـ.

[٦٢] مدير عام المرور في المملكة، خطاب موجه إليَّ منه برقم ٣٢٤١٥/٧ وتأريخ ١٤٢٤/٩/٢٣هـ جواباً على عدد من الأسئلة التي وجهتها إليه كتابياً.

[٦٣] المرداوي، علي بن سليمان، الإنصاف، طبعة معها المقنع والشرح الكبير، تحقيق د. عبدالله التركي، ود. عبدالفتاح الحلو، نشر: دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

[٦٤] مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم مع شرحه للنووي، نشر مؤسسة قرطبة، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

[٦٥] المصري، د. رفيق يونس، الخطر والتأمين، نشر دار القلم، دمشق الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

[٦٦] ملحم، د. أحمد سالم، التأمين الإسلامي، نشر: دار الإعلام، عمَّان، ١٤٢٣هـ.

[٦٧] المنتدى الإسلامي في لندن، مجلة البيان، إصدار المنتدى، العدد ١٤٨، ذو الحجة ١٤٢٠هـ.

[٦٨] النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي مع حاشيتها للسندي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت.

[٦٩] النووي، يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه، نشر: دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

[٧٠] وزارة المالية في المملكة العربية السعودية، نظام مراقبة شركات التأمين، واللائحة التفسيرية له، موقع الوزارة على شبكة الإنترنت.

[٧١] هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية، أبحاث الهيئة، نشر: دار أولي النهي، الرياض، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ.

Alternative Insurance in place of Commercial Insurance : Applicated Jurisprudent Study on Insurance for Cars.

Abdullah Mohammad Al- Robei
Assistant professor. College of Education in Al- Rass-Qassim University
Ministry of Higher Education . Kingdom of Saudi Arabia

Received 19/3/1427H.; accpted for publication 7/11/1427H.

Abstracts. This research studies – in short –the judgement of the commercial insurance in the Islamic law to come to an acceptable view . It also offers substitutions for it These substitutions were met with criticism before . It studies an alternative form for commercial insurance known, in contracts of insurance generally according to legal rules so that a Muslim may be sinless and lighten the weights of installments paid to the companies of commercial insurance. Now, I have found that the alternative form to achieve a Muslim ,s aims is that companies of insurance should have a kind of investment. Those who have insurance can share with their installments and subscribe by the gains to a benefactor box. These gains can compensate for the loss that has occurred to the person .I have presented a form to be applicated on the insurance for cars that has appeared in the kingdom lately. I have explained the advantages of the substitutions and compared it with the present type of insurance in the companies of insurance .

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ص ٤٧٥- ٥٣٢ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

التبويب وفقه المناسبة في كتاب الصلاة والجنائز في مؤلفات الحنابلة

عبدالعزيز بن سعود بن ضويحي الضويحي

كلية التربية، الرياض، جامعة الملك سعود،

المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٣/١٩هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/١٠/٩هـ)

ملخص البحث. الصلاة آكد أركان الإسلام بعد الشهادتين، وتتضمن الصلاة كثيراً من أنواع العبادة، من ذكر الله، وتلاوة لكتابه، وقيام بين يدي الله، وركوع، وسجود، ودعاء، وتسبيح، وتكبير، وهي رأس العبادات البدنية. لذلك عني بها الفقهاء. وذكروها في أول مصنفاتهم الفقهية لشرف منزلتها، بعد بيان شرطها الطهارة، فجمعوا مسائل الصلاة ورتبوها ترتيباً دقيقاً، بوضع الفرع في مكانه المناسب وإلحاق كل مسألة لنظائرها، مع اهتمام بفقه ترجمة الأبواب. وهذا البحث يبرز جهود فقهاء الحنابلة في فقه المناسبة والتبويب في كتاب الصلاة والجنائز، وذلك باستقراء أصول فقه الحنابلة، والله الموفق.

مقدمة

الحمد لله الذي أنعم على عباده. بأفضل الشرائع، وجعلها صالحة لكل زمان ومكان، فبينت قواعد الدين في العبادات والمعاملات وجميع مجالات الحياة.

قال سبحانه وتعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وجاءت بحمد الله تكاليفها وسطاً من غير إرهاق ولا إعنات، والصلاة والسلام على نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.. أما بعد:

فإن الصلاة آكد أركان الإسلام بعد الشهادتين. وقد فرضها الله سبحانه وتعالى على هذه الأمة على رسوله محمد ﷺ ليلة عرج به بدون واسطة وتتضمن هذه العبادة العظيمة كثيراً من أنواع العبادات، من ذكر لله، وتلاوة لكتابه، وقيام بين يدي الله، وركوع، وسجود، ودعاء، وتسبيح، وتكبير، وهي رأس العبادات البدنية؛ لذلك عني بها الفقهاء، وذكروها في أول مصنفاتهم الفقهية لشرف منزلتها، بعد بيان شرطها الطهارة، فجمعوا مسائل الصلاة ورتبوها ترتيباً دقيقاً بملاحظة فقه المناسبة بوضع الفرع في مكانه المناسب من حيث التقديم والتأخير، وإلحاق كل مسألة بنظائرها مع اهتمام بفقه ترجمة الأبواب وشمولها للفروع المندرجة تحت الترجمة أو الإشارة إلى أغلبها وأهمها.

وقد أحببت أن أبين جهود الفقهاء، خاصة مذهب الحنابلة في كتاب الصلاة والجنائز الملحق بكتاب الصلاة، وأوضح فقه المناسبة في ترتيب الأبواب، وفقه ترجمة الأبواب، باستقراء أبواب الفقه والمقارنة بين تبويب الفقهاء مع بيان الترجمة الأولى.

وهذا البحث يتكون من مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو التالي:

المبحث الأول: التبويب وفقه المناسبة في كتاب الصلاة، وفيه خمسة عشر مطلباً:

المطلب الأول: باب الأذان والإقامة.

المطلب الثاني: باب شروط الصلاة.

المطلب الثالث: باب ستر العورة.

المطلب الرابع: باب اجتناب النجاسات.

المطلب الخامس: باب استقبال القبلة.

المطلب السادس: باب النية.

المطلب السابع: باب صفة الصلاة.

المطلب الثامن: باب سجود السهو.

المطلب التاسع: باب صلاة التطوع.

المطلب العاشر: باب صلاة الجماعة.

المطلب الحادي عشر: باب صلاة أهل الأعذار.

المطلب الثاني عشر: باب صلاة الجمعة.

المطلب الثالث عشر: باب صلاة العيدين.

المطلب الرابع عشر: باب صلاة الكسوف.

المطلب الخامس عشر: باب صلاة الاستسقاء.

المبحث الثاني: التبويب وفقه المناسبة في كتاب الجنائز، وفيه خمسة مطالب.

المطلب الأول: باب غسل الميت.

المطلب الثاني: باب الكفن.

المطلب الثالث: باب الصلاة على الميت.

المطلب الرابع: باب حمل الجنازة والدفن.

المطلب الخامس: باب التعزية والبكاء على الميت.

الخاتمة وفيها أهم نتائج البحث.

وسلكت في هذا البحث المنهج التالي:

١ـ الاقتصار على كتب الصلاة والجنائز، تلافياً للإطالة في البحث.

٢ـ الاعتماد في مقارنة التبويب على مختصر الخرقي، والمستوعب للسامري، والعمدة، والمقنع، والكافي لابن قدامة، وبلغة الساغب للفخر بن تيمية، والمحرر للمجد بن تيمية، والفروع لابن مفلح، والإقناع، وزاد المستقنع للحجاوي، ومنتهى الإرادات للفتوحي، وهذه المؤلفات هي أصول مصنفات الحنابلة وما سواها في الغالب شرح أو اختصار لها كما يتضح من الجدول التالي (انظر الصفحة التالية) أن مؤلفات الحنابلة التي صنفت على هذه المتون ١٧٥ مؤلفاً.

٣ـ جعلت كتاب المقنع لابن قدامة هو المعتمد في مقارنة باقي الكتب في التبويب وفي الإشارة إلى فقه المناسبة، مع المقارنة بالكتب المعتمدة في البحث، وذلك في كتاب الصلاة، أما في كتاب الجنائز، فالمعتمد في المقارنة كتاب الكافي لابن قدامة؛ وذلك لأنه قسم في كتابه المقنع كتاب الجنائز إلى فصول ولم يذكر أبواباً، وفي كتابه الكافي قسم كتاب الجنائز إلى أبواب، وهذه الأبواب هي الفصول الواردة في كتاب المقنع.

٤ـ عزو الآيات القرآنية إلى سورها، وتخريج الأحاديث الواردة في البحث، مع بيان ما ذكره أهل العلم في درجتها، إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما.

٥ـ عدم ترجمة الأعلام الواردة في البحث، تلافياً للإطالة.

هذا، والله أسأل التوفيق والسداد، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه.

المتن	الشروح على المتن			الحواشي والتصحيح		نظمه	غريبه	اختصاره	تخريج أحاديثه		الزوائد عليه		اختصار الشرح	حواشي الشرح	
	إكماله	شرح المختصر		الأوهام	جمعه مع غيره		المجموع								
مختصر الخرقي	٢٩		٤	٢	١	١	٣	٤للمغني	٢ للمغني	١ شرح للزركشي على الخرقي					٤٦
	المستوعب			٣										٣	
المقنع	١٠	١١	٢ نظم ومختصر له		٢	٢	٢	٢	٣ للإنصاف			٢		٣	٤١
العمدة	٥	١	١										٧		
الكافي		١	٢		٢	١							٦		
بلغة الساقب													١		
المحرر	٨	٧	١		١								١٧		
الفروع	٢	٩			٣							١	١٥		
الإقناع	١	٢		١	١							١	٦		
منتهى الإرادات		٥	٥			١				٥			١	١٧	
زاد المستقنع	١	٤	٣						٧				١٦		
١١	٦١	٤٢	١٢	٥	١١	٤	٤	٧	١٤	١	٢	٦	١٧٥		

* انظر المدخل المفصل إلى فقه الإمام أحمد٢/٦٨٥.

المبحث الأول: التبويب وفقه المناسبة في كتاب الصلاة

الحنابلة وغيرهم من الفقهاء بدؤوا بالعبادات، لاحتياج الناس إليها لتحقيق العبودية لله سبحنه وتعالى، وما سوى العبادات توابع ووسائل.

كذلك العبادات متوقفة على الأمر والأصل فيها المنع والحظر.

قال الشيخ إبراهيم بن مفلح المؤرخ — في بيان ذلك —: (وبدؤوا بربع العبادات اهتماماً بالأمور الدينية فقدموها على الدنيوية)[1].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (إن الفقهاء رحمهم الله بدؤوا بما الناس إليه أحوج وأكثر اضطراراً إليه ومنفعة، قدموا العبادات على غيرها؛ لأن العبادات لازمة للمكلفين وهي المقصود وما سواها وسائل وتوابع)[2].

وآكد أركان الإسلام بعد الشهادتين الصلاة، وهي أعظم العبادات، لذلك بدأ الفقهاء بالصلاة بعد الفراغ من الشرط الأعظم لها: الطهارة، وشرط الشيء يسبقه.

كذلك الفقهاء رتبوا الكتب الفقهية على حديث جبريل [3] عليه السلام وحديث عبد الله بن عمر رضي عنهما في بعض ألفاظه [4]، فقدموا الصلاة، ثم الزكاة، ثم الصيام، ثم الحج.

قال الشيخ إبراهيم بن مفلح المؤرخ: (بدأ المؤلف — ابن قدامة في المقنع — بذلك اقتداء بالأئمة منهم الشافعي؛ لأن آكد أركان الدين بعد الشهادتين الصلاة. ولا بُدّ لها من الطهارة؛ لأنها شرط، والشرط متقدم على المشروط)[5].

---

(١) المبدع ١/ ١٩، وانظر معونة أولي النهى ١/ ١٥٩، وكشاف القناع ١/ ٢٣، وشرح منتهى الإرادات ١/ ١٩، ومطالب أولي النهى ١/ ٢٥.

(٢) مجموع الفوائد ص١٥٨.

(٣) أخرجه البخاري في الإيمان حديث رقم (٥٠) ١/ ١١٤، ومسلم في صحيحه حديث رقم (١) ١/ ٣٦.

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه حديث رقم (٨) ١/ ٤٩، ومسلم في صحيحه حديث رقم (١٩) ١/ ٤٥ وتقديم الصيام على الحج رواية مسلم.

(٥) المبدع ١/ ١٩، وانظر معونة أولي النهى ١/ ١٥٩، وكشاف القناع ١/ ٢٣.

وقال الشيخ محمد بن عثيمين: (ورتب العلماء رحمهم الله الفقه في باب العبادات على حسب حديث جبريل عليه السلام. وحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في بعض ألفاظه فقدموا الصلاة. ثم الزكاة. ثم الصيام، ثم الحج، وقدمت الطهارة قبل الصلاة لأنها شرط. وهي مفتاح الصلاة فقدموها على الصلاة)[٦].

ومقصد الفقهاء رحمهم الله من كتاب الصلاة بيان وجوبها، وحكم تاركها، وبيان مواقيت الصلاة، وصفة الأذان والإقامة، وصفة الصلاة، وشروطها، وأركانها، وواجباتها، وسننها ومكروهاتها، ومبطلاتها، وبيان أنواع السجود: التلاوة والشكر والسهو، مع بيان صلاة الخوف وصلاة الجمعة والعيدين والاستسقاء والكسوف، وصلاة أهل الأعذار.

المطلب الأول: باب الأذان والإقامة

الباب الأول في «المقنع» الذي ذكره الإمام ابن قدامة رحمه الله في كتاب الصلاة (باب الأذان والإقامة)[٧] وكذلك في كتابه «العمدة» [٨]، وتابعه الحجاوي في زاد «المستقنع»[٩]، وفي «الإقناع»[١٠].

---

(٦) الشرح الممتع ٦/٢٩٧.

(٧) ١ / ١٠٠.

(٨) ١١ .

(٩) ١٢.

(١٠) ١ / ١١٧.

أما في «المنتهى»[١١] فذكر باب الأذان ولم يذكر الإقامة في التبويب.

وذهب ابن قدامة في كتابه «الكافي» إلى تقديم (باب أوقات الصلوات)[١٢] على باب الأذان وهو الاتجاه الثاني في الترتيب الذي اختاره الخرقي في مختصره وعبر عنه بـ(باب المواقيت)[١٣]، ثم ذكر باب الأذان، وكذلك في المستوعب ذكر (باب مواقيت الصلاة)[١٤] ثم ذكر (باب قضاء الصلوات المفروضات)[١٥]، ثم ذكر (باب الأذان والإقامة)[١٦] وفي «المحرر» ذكر (باب المواقيت)[١٧]، ثم (باب الأذان)[١٨] وفي «الفروع» ذكر (باب المواقيت)[١٩] ثم ذكر (باب الأذان والإقامة)[٢٠].

وذهب فخر الدين بن تيمية في «بلغة الساغب» إلى ذكر (الباب الأول في وجوبها)[٢١]، و (الباب الثاني في المواقيت)[٢٢]، و (الباب الثالث في الأذان)[٢٣]، وهذا الاتجاه الثالث في الترتيب.

ولعل هذا الترتيب وهو الاتجاه الثالث هو الأولى؛ لأن أكثر الفقهاء ذكروا بيان وجوب الصلاة في أول كتاب الصلاة، وهو أول ما يجب على المكلف معرفته من أحكام

---

(١١) ١ / ٤٠.

(١٢) ١ / ٢٠٣.

(١٣) ١٧.

(١٤) ١ / ١٤٤.

(١٥) ١ / ١٤٧.

(١٦) ١ / ١٤٩.

(١٧) ١ / ٢٨.

(١٨) ١ / ٣٦.

(١٩) ١ / ٤٢٤.

(٢٠) ٢ / ٥.

(٢١) ٦٠.

(٢٢) ٦١.

(٢٣) ٦٣.

الصلاة، ومنهم ابن قدامة في كتابه «المقنع»، فذكر وجوب الصلاة وحكم تاركها، ولم يذكر تبويباً، ثم ذكر بعد ذلك باب الأذان والإقامة.

لذلك نرى طريقة فخر الدين في «بلغة الساغب» هي الأَولى لضبط مسائل كتاب الصلاة، وقد قسم فخر الدين في «بلغة الساغب» هذا الباب إلى فصلين. الفصل الأول: فيمن تجب عليه. والفصل الثاني: من وجبت عليه الصلاة فتركها[٢٤]، وقد أحسن رحمه الله في هذا التقسيم.

ومناسبة ذكر باب الأذان والإقامة في أول كتاب الصلاة؛ لأن الأذان إعلام بدخول وقت الصلاة فناسب ذكره مقدماً على الوقت.

قال ابن قاسم: (لما ذكر الصلاة ذكر الأذان بعده مقدماً على الوقت؛ لأنه إعلام بوقتها)[٢٥] وقال ابن سعدي: (ولا يخفى مناسبة تقديم الأذان؛ لأنه إعلام بدخول وقتها)[٢٦] وأما من قدم باب أوقات الصلوات؛ فمناسبة ذلك أن المكلف لا تجب عليه الصلاة إلا بدخول وقتها. فناسب معرفة الوقت أولاً، فالصلوات الخمس مؤقتة بأوقات معينة لا يجوز فعلها إلا بدخول تلك الأوقات.

ومن ذهب إلى ذكر باب وجوبها في أول كتاب الصلاة؛ لأن المكلف يجب عليه معرفة وجوب الصلاة أولاً قبل معرفة سائر الأحكام؛ ولأن أكثر الفقهاء يذكرون أحكام وجوب الصلاة وحكم تركها ولا يذكرون تبويبًا لذلك. والله أعلم.

---

(٢٤) بلغة الساغب ٦١.

(٢٥) حاشية الروض ١ / ٤٢٧.

(٢٦) مجموع الفوائد ١٦١.

المطلب الثاني: باب شروط الصلاة

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب[٢٧] بعد باب الأذان والإقامة وكذلك في كتابه «العمدة»[٢٨]، فذكر (باب شرائط الصلاة) بعد باب الأذان والإقامة وتبعه «زاد المستقنع»[٢٩]، و«الإقناع»[٣٠]، و«منتهى الإرادات»[٣١].

وفي كتابه «الكافي»[٣٢] ذكر هذا الباب بعد باب أوقات الصلوات وبعد باب الأذان.

وفي «المستوعب» ذكر هذا التبويب في الباب العاشر من كتاب الصلاة فقال: (باب شرائط الصلاة وأركانها، وواجباتها، ومسنوناتها، وهيئتها)[٣٣] وقد بوّب لكل شرط قبل هذا الباب كما سيأتي بيانه.

وفي «بلغة الساغب» ذكر التبويب في الباب الخامس فقال: (الباب الخامس في شرائط الصلاة)[٣٤].

ولم يفرد شروط الصلاة بتبويب كل من الخرقي في مختصره، والمجد في «المحرر» وابن مفلح في الفروع.

والسبب في ذلك أنهم أفردوا لكل شرط من شروط الصلاة تبويباً مستقلاً.

ومن ذكر باب شروط الصلاة كما في «المقنع»، و«العمدة»، و«الكافي»، و«المستوعب» و«بلغة الساغب»، و«الإقناع» و«منتهى الإرادات». فإنهم جميعاً لم يذكروا

---

(٢٧) ١ / ١٠٤.

(٢٨) ١٢.

(٢٩) ١٣.

(٣٠) ١ / ١٢٥.

(٣١) ١ / ٤٢.

(٣٢) ١ / ٢٣٣.

(٣٣) ١ / ١٨٧.

(٣٤) ٦٧.

جميع شروط الصلاة تحت هذا الباب، إنما ذكروا بعض الشروط وأفردوا باقي الشروط بأبواب مستقلة لطول البحث فيها وكثرة المسائل.

والإمام ابن قدامة في «المقنع» ذكر تحت باب شروط الصلاة دخول الوقت؛ لأنه لم يفرد له بابًا مستقلاً كما سبق إيضاحه، وذكر أيضاً الطهارة من الحدث. ثم ذكر باقي الشروط في أبواب مستقلة فقال: باب ستر العورة وهو الشرط الثالث: وهكذا ذكر باقي الشروط الستة فذكر كل شرط في باب مستقل.

أما الإمام الحجاوي في كتابه «مختصر المقنع زاد المستقنع» فإنه جمع شروط الصلاة تحت باب شروط الصلاة، وقد أحسن بذلك رحمه الله، ولذلك نجد أبواب كتاب الصلاة في كتابه أحد عشر بابًا وفي كتاب المقنع خمسة عشر بابًا.

كذلك الإمام ابن قدامة في كتابه «العمدة» ذكر جميع الشروط تحت باب شرائط الصلاة، أما السامري في كتابه «المستوعب» فإنه ذكر كل شرط في تبويب مستقل وفصل في كل شرط، ثم ذكر جميع الشروط على سبيل الإجمال بدون تفصيل في باب مستقل وهو الباب العاشر من كتاب الصلاة فقال: (باب شرائط الصلاة وأركانها وواجباتها)[٣٥].

وكذلك في «بلغة الساغب» ذكر شروط الصلاة في الباب الخامس في شرائط الصلاة على سبيل الإجمال وفصل في بعضها، وبعضها أفرد له بابًا مستقلاً وأشار إليه فقال: (الشرط الرابع والخامس: الوقت، والاستقبال وقد تقدما)[٣٦].

والأَولى في التبويب أن يذكر باب شروط الصلاة، ثم يفرد كل شرط في باب مستقل. لكن يذكر رقم الشرط في أصل التبويب كما فعل الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» في الباب السادس من كتاب الصلاة فقال: (باب في الشرط الخامس وهو

---

(٣٥) المستوعب ١ / ١٨٧.

(٣٦) بلغة الساغب ٦٩.

الوقت)[٣٧] ولم يسر على هذه الطريقة في باقي أبواب شروط الصلاة، وإنما يذكر الباب ثم يذكر الشرط كما فعل في كتابه «المقنع».

فمثلاً يقول: باب النية وهي الشرط السادس، ولو سار على ذكر رقم الشرط في الباب لكان أقرب وأيسر على الفهم والله أعلم.

أما إذا كان الكتاب مختصرًا فالأولى ذكرها تحت باب واحد كما فعل الإمام ابن قدامة في «العمدة» والحجاوي في «زاد المستقنع» ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر باب الأذان والإقامة، وهو إعلام بدخول وقت الصلاة. ناسب ذكر الشروط، وهي ما يجب قبل الصلاة فالشروط تتقدم على المشروط؛ فلذلك ذكروا الشروط. ثم ذكروا بعد ذلك صفة الصلاة. يقول السامري: (شرائط الصلاة كل ما يجب لها قبلها)[٣٨].

وذكر المؤلف في كتابه «المقنع» تحت هذا التبويب شرطين: دخول الوقت، والطهارة من الحدث. أما الطهارة من الحدث الأكبر والأصغر فتقدم بيانها في كتاب الطهارة. أما شرط دخول الوقت فقدمه على باقي الشروط؛ لأن الصلاة تضاف إلى الوقت. فيقال: صلاة الظهر. فناسب تقديم هذا الشرط عن باقي الشروط في الذكر.

ولأن الصلاة لا تصح قبل الوقت فناسب تقديم هذا الشرط والله أعلم.

المطلب الثالث: باب ستر العورة

ذكر الإمام ابن قدامة هذا الباب بعد باب شروط الصلاة وهو الباب الثالث من كتاب الصلاة[٣٩].

---

(٣٧) ١ / ٢٦٨.

(٣٨) المستوعب ١/ ١٨٧.

(٣٩) ١ / ١١٣.

وفي كتابه «الكافي» ذكر هذا الباب بعد باب شرائط الصلاة، وهو الباب الرابع[٤٠] في كتابه «الصلاة»؛ لأنه قدم في كتابه «الكافي» (باب أوقات الصلاة).

وفي «المنتهى» ذكر (باب ستر العورة)[٤١] كما في «المقنع» بعد باب شروط الصلاة.

وكذلك في «الإقناع» ذكر (باب ستر العورة وأحكام اللباس)[٤٢] وزاد في التبويب (وأحكام اللباس) وذكره بعد باب شروط الصلاة.

وفي «الفروع» ذكر (باب ستر العورة وأحكام اللباس)[٤٣] الباب الثالث من كتاب الصلاة؛ لأنه لم يجعل بابًا لشروط الصلاة، وزاد في التبويب أحكام اللباس وتبعه الحجاوي في «الإقناع» كما سبق.

أما في «المستوعب» فذكر (باب ستر العورة)[٤٤] الباب الرابع من كتاب الصلاة بعد باب الأذان والإقامة.

و «المحرر» ذكر (باب ستر العورة) [٤٥] الباب الثالث من كتاب الصلاة بعد الأذان، ولم يجعل بابًا لشروط الصلاة كما سبق بيانه.

أما «البلغة» فذكر (ستر العورة)[٤٦] تحت الباب الخامس في شرائط الصلاة. وكذلك ابن قدامة في «العمدة» فذكر (ستر العورة)[٤٧] تحت باب شرائط الصلاة.

والحجاوي في «زاد المستقنع» ذكر (ستر العورة)[٤٨] تحت باب شروط الصلاة.

---

(٤٠) ١ / ١١٣.
(٤١) ١ / ٤٥.
(٤٢) ١ / ١٣٣.
(٤٣) ٢ / ٣٢.
(٤٤) ١ / ١٥٦.
(٤٥) ١ / ٤١.
(٤٦) ٦٨.
(٤٧) ١٢.
(٤٨) ٤.

أما الخرقي فذكر (أحكام ستر العورة)[٤٩] في باب صفة الصلاة، والإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» ذكر أحكام اللباس في باب ستر العورة ولم يفرد له بابًا مستقلاً. بل ذكر فصلاً فقال: (فصل: ولا يجوز لبس ما فيه صورة حيوان)[٥٠].

فرأى رحمه الله مناسبة ذكر أحكام اللباس في باب ستر العورة.

وكذلك في كتابه «العمدة» لم يفرد لأحكام اللباس بابًا مستقلاً. بل ذكر أحكام اللباس في باب شرائط الصلاة عند ذكره (الشرط الثالث: ستر العورة)[٥١].

وفي كتابه «الكافي»[٥٢] ذكر أحكام اللباس في (باب ستر العورة). وقسم باب ستر العورة إلى ثلاثة عشر فصلاً.

والحجاوي في «زاد المستقنع» ذكر (أحكام اللباس)[٥٣] في شرط ستر العورة في باب شروط الصلاة، ولم يفرد لها بابًا مستقلاً وسار على طريقة المقنع.

والإمام الخرقي لم يذكر بابًا لأحكام اللباس. بل ذكر ذلك عند كلامه عن ستر العورة في باب صفة الصلاة؛ ولذلك ابن قدامة رحمه الله في كتابه «المغني» شرح مختصر الخرقي. قال بعد قول الخرقي: (ومن كان عليه ثوب واحد بعضه على عاتقه أجزأه ذلك) قال: (وجملة ذلك أن الكلام في اللباس في أربعة فصول: الفصل الأول فيما يجزئ في الصلاة، والثاني في الفضيلة، والثالث فيما يكره، والرابع فيما يحرم)[٥٤] ثم فصل الكلام في كل فصل.

---

(٤٩) ٢٢.

(٥٠) ١ / ١٢١

(٥١) ١٢.

(٥٢) ٢٤١.

(٥٣) ١٤.

(٥٤) المغني ٢/ ٢٩٢.

وفي «المنتهى» ذكر أحكام اللباس في (باب ستر العورة)[٥٥].

وفي «الفروع» و«الإقناع» ذكرا أحكام اللباس في (باب ستر العورة)، لكنهم أشاروا إلى ذلك في التبويب فقالا: (باب ستر العورة وأحكام اللباس)[٥٦].

وفي «البلغة» ذكر ستر العورة في باب شرائط الصلاة، وأفرد باباً لأحكام اللباس بعد باب صلاة الخوف فقال: (الباب الثاني عشر في اللباس في الحرب وغيره)[٥٧].

وكذلك في «المحرر» ذكر باب ستر العورة، وأفرد بابًا لأحكام اللباس بعد باب صلاة الخوف فقال: (باب اللباس والتحلي)[٥٨].

أما السامري في «المستوعب» فذكر (باب ستر العورة)[٥٩] وهو الباب الرابع من كتاب الصلاة، ثم ذكر (باب ما يكره في الصلاة من اللباس وغيره)[٦٠] وهو الباب الخامس عشر من كتاب الصلاة في كتابه، ثم ذكر بعد صلاة الخوف (باب اللباس والتحلي) وهو الباب السابع والعشرون من كتاب الصلاة في كتابه المستوعب[٦١].

فالفقهاء إما أن يذكروا أحكام اللباس في باب شروط الصلاة عند ذكرهم شرط العورة «كالعمدة»، و«زاد المستقنع»، والخرقي في (باب صفة الصلاة) عند ذكره شرط ستر العورة، وهذا الاتجاه الأول في الترتيب.

والاتجاه الثاني ذكر أحكام اللباس في (باب ستر العورة) «كالمقنع»، و«الكافي»، و«الفروع» و«الإقناع»، و«المنتهى» وهو الاتجاه الثاني.

---

(٥٥) ١ / ٤٦.

(٥٦) الفروع ٢ / ٣٢ والإقناع ١ / ١٣٣.

(٥٧) ٨٨.

(٥٨) ١ / ١٣٩.

(٥٩) ١ / ١٥٦.

(٦٠) ١ / ٢٠٨.

(٦١) ١ / ٢٦٠.

وإما أن يذكروا أحكام اللباس في باب مستقل كما في «البلغة»، و«المحرر»، وهو الاتجاه الثالث وإما أن يذكر أحكام اللباس في ثلاثة أبواب: باب ستر العورة، وباب ما يكره في الصلاة من اللباس وغيره، وباب اللباس والتحلي، وهذه طريقة صاحب المستوعب.

وسبب اختلافهم في التبويب لأحكام اللباس. أن بعض الفقهاء يرى مناسبة ذكر أحكام اللباس عند ذكر ستر العورة؛ فستر العورة من أحكام اللباس، فناسب ذكر بقية أحكام اللباس عند كلامهم عن أحكام ستر العورة.

وبعضهم يرى مناسبة ذكر أحكام اللباس بعد صلاة الخوف في باب مستقل؛ لأن الحرب تختص بأحكام بعض اللباس والحلي فناسب ذكره بعد صلاة الخوف؛ ولذلك قال الفخر في «البلغة»: (الباب الثاني عشر في اللباس في الحرب وغيره)[٦٢].

والسامري في «المستوعب» ذكر بعض أحكام اللباس في ستر العورة وعند كلامه عمَّا يكره في الصلاة ذكر ما يكره من اللباس فقال: (باب ما يكره في الصلاة من اللباس وغيره) وذكر (باب اللباس والتحلي) بعد صلاة الخوف للمناسبة السابقة.

ولعل الأولى في التبويب أن يذكر أحكام اللباس في باب ستر العورة، ويشار إلى ذلك كما فعل ابن مفلح في «الفروع» والحجاوي في «الإقناع» فيقال: (باب ستر العورة وأحكام اللباس) وإذا لم يذكر أحكام اللباس في التبويب فنرى الأولى إفراد باب مستقل بعد صلاة الخوف لأحكام اللباس والتحلي كما في «البلغة»، و«المحرر»، و«المستوعب».

ومناسبة ذكر هذا الباب بعد باب شروط الصلاة أن باب ستر العورة من شروط الصلاة وهو الشرط الثالث، وقد ذكر ابن قدامة في كتابه «المقنع» في باب شروط الصلاة

---

(٦٢) ٨٨.

الشرط الأول: دخول الوقت، والشرط الثاني: الطهارة من الحدث. ثم أفرد للشرط الثالث بابًا مستقلاً وهو باب ستر العورة.

فالمكلف لا تجب عليه الصلاة إلا بدخول وقتها. وبعد الدخول يسعى إلى الطهارة من الحدث الأكبر والأصغر. ثم يشتغل بعد ذلك في ستر العورة، وإذا تم له ذلك اجتنب النجاسة في بدنه وثوبه ثم يستقبل القبلة وينوي؛ لأن النية مع تكبيره الإحرام. ولهذا رتبوا الشروط على هذا النحو والله أعلم.

المطلب الرابع: باب اجتناب النجاسات

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب[٦٣] بعد باب ستر العورة وهو الباب الرابع في كتاب الصلاة، وفي كتابه «الكافي» ذكر أحكام اجتناب النجاسات في (باب شرائط الصلاة)،[٦٤] وهو الباب الثالث في كتاب الصلاة ثم ذكر بعد ذلك باب ستر العورة.

وذكر أحكام هذا الباب في كتاب «العمدة» في (باب شرائط الصلاة)[٦٥]، وكذلك «زاد المستقنع» ذكر أحكام هذا الباب في (باب شروط الصلاة)[٦٦].

وفي «البلغة» ذكر أحكام هذا الباب في (الباب الخامس في شرائط الصلاة)[٦٧].

و«المنتهى» تبع ابن قدامة في «المقنع» وذكر (باب اجتناب النجاسة)[٦٨] بعد باب ستر العورة وهو الباب الرابع في كتاب الصلاة.

---

(٦٣) ١ / ١٢٥.
(٦٤) ١ / ٢٣٣.
(٦٥) ١٢.
(٦٦) ١٣.
(٦٧) ٦٧.
(٦٨) ٢ / ٤٨.

وفي «الفروع» ذكر هذا الباب أيضاً بعد باب ستر العورة وأحكام اللباس، وزاد في التبويب ومواضع الصلاة فقال: (باب اجتناب النجاسة ومواضع الصلاة)[٦٩] وتبعه الحجاوي في «الإقناع» في التبويب والترتيب فقال: (باب اجتناب النجاسة ومواضع الصلاة)[٧٠].

وفي «المحرر» ذكر هذا الباب وزاد في التبويب، وحكم البقعة وذكر هذا الباب بعد باب ستر العورة فقال: (باب اجتناب النجاسات وحكم البقعة)[٧١].

وفي مختصر الخرقي ذكر أحكام هذا الباب بعد باب سجدتي السهو فقال: (باب الصلاة بالنجاسة وغير ذلك)[٧٢].

أما في «المستوعب» فذكر أحكام هذا الباب في بابين: الباب الأول، وهو الباب الخامس في كتاب الصلاة (باب مواضع الصلاة)[٧٣]. ثم ذكر (باب اجتناب النجاسات في الصلاة)[٧٤].

والأولى في التبويب ما ذكره ابن مفلح في «الفروع» وتبعه الحجاوي في «الإقناع» من الإشارة إلى أحكام مواضع الصلاة في التبويب وذلك بقولنا: (باب اجتناب النجاسة ومواضع الصلاة) وبهذا يحصر هذا التبويب كثيراً من المسائل التي يذكرها الفقهاء تحت هذا الباب. وقريب من هذا التبويب ما ذكره المجد في المحرر بقوله: (باب اجتناب النجاسات وحكم البقعه) وإن توسع الفقيه في ذكر أحكام هذا الباب. فنرى في هذه الحالة

---

(٦٩) ١ / ٩١.

(٧٠) ١ / ١٤٥.

(٧١) ١ / ٤٧.

(٧٢) ٢٤.

(٧٣) ١ / ١٥٨.

(٧٤) ١ / ١٦٥.

أن الأَولى فصل هذا الباب إلى بابين كما فعل السامري في «المستوعب» فقال: (باب مواضع الصلاة) ثم ذكر (باب استقبال القبلة) والله أعلم.

ومناسبة إيراد هذا الباب بعد باب ستر العورة أن باب اجتناب النجاسات من شروط الصلاة, وقد ذكر ابن قدامة رحمه الله في كتابه «المقنع» شروط الصلاة بعد الأذان والإقامة وهو الإعلام بدخول وقت الصلاة، وذكر في باب شروط الصلاة دخول الوقت والطهارة من الحدث، ثم ذكر الشرط الثالث ستر العورة في باب, ثم ذكر هذا الباب وهو اجتناب النجاسة؛ لأن المكلف إذا ستر العورة لزم عليه اجتناب النجاسة في بدنه وثوبه والبقعة التي يصلي عليها, ولزم عليه معرفة الأماكن التي لا يصح الصلاة فيها؛ فناسب ترتيب هذا الشرط بعد أحكام ستر العورة.

المطلب الخامس: باب استقبال القبلة

ذكر ابن قدامة رحمه الله تعالى هذا الباب في كتابه «المقنع»[٧٥] بعد باب اجتناب النجاسات، وهو الباب الخامس في كتاب الصلاة في «المقنع».

وفي كتابه «العمدة» لم يفرد لهذا الباب بابًا مستقلاً, بل ذكر أحكام هذا الباب في باب شرائط الصلاة[٧٦]، وكذلك الحجاوي في «مختصر المقنع زاد المستقنع» ذكر أحكام هذا الباب في (باب شروط الصلاة)[٧٧].

---

(٧٥) ١ / ١٣٠.

(٧٦) ١٢.

(٧٧) ١٣.

وفي «المحرر»[٧٨] و«الفروع»[٧٩] و«الإقناع»[٨٠] و«المنتهى»[٨١] ذكروا هذا الباب بعد باب اجتناب النجاسة كما في المقنع وزاد صاحب الإقناع في التبويب فقال: (باب استقبال القبلة وأدلتها)[٨٢] فزاد الإشارة إلى أدلة القبلة.

وذكر ابن قدامة في كتابة «الكافي» هذا الباب بعد باب ستر العورة فقال: (باب استقبال القبلة)[٨٣]؛ وذلك أنه كما سبق وأن ذكرنا: ذكر أحكام اجتناب النجاسات في باب شرائط الصلاة، ثم ذكر باب ستر العورة ثم ذكر باب استقبال القبلة؛ ولذلك استقبال القبلة يعتبر الشرط الخامس في كتابه «المقنع» وفي كتابه «الكافي» الشرط الرابع.

وذكر الخرقي في مختصره (باب استقبال القبلة)[٨٤] بعد باب الأذان وهو الباب الثالث في كتاب الصلاة، وذلك أنه أفرد لبعض شروط الصلاة أبواباً وبعضها ذكرها ضمن أبواب أخرى كما ذكرنا سابقاً.

وفي «البلغة» ذكر (الباب الرابع في الاستقبال)[٨٥] وذكره بعد الباب الثالث في الأذان، ثم ذكر بعد ذلك الباب الخامس في شرائط الصلاة وتبويبه في أول كتاب الصلاة قريب من تبويب الخرقي في مختصره.

---

(٧٨) ١ / ٤٩.
(٧٩) ٢ / ١١٩.
(٨٠) ١ / ١٥٣.
(٨١) ١ / ٥٠.
(٨٢) ١ / ١٥٣.
(٨٣) ١ / ٢٥٧.
(٨٤) ١٨.
(٨٥) ٦٥.

وفي «المستوعب» ذكر (باب استقبال القبلة)(٨٦) بعد باب اجتناب النجاسات في الصلاة ثم ذكر باباً آخر (باب ما يستدل به على القبلة)(٨٧) وذكر في هذا الباب العلامات التي يستدل بها على القبلة, وذكر سبع علامات.

والأَولى في التبويب الإشارة إلى ما يستدل به على القبلة كما فعل الحجاوي، وفي «الإقناع» فقال: (باب استقبال القبلة وأدلتها)(٨٨) أو إفراد ذلك بتبويب مستقل كما فعل السامري في المستوعب, ومناسبة ذكر هذا الباب أن المؤلف يذكر شروط الصلاة, كل شرط في باب مستقل، وذكر في باب شروط الصلاة بابين: دخول الوقت، والطهارة من الحدث, ثم ذكر ستر العورة ثم اجتناب النجاسات, فناسب أن يورد هذا الشرط استقبال القبلة بعد باب اجتناب النجاسات، فالمكلف إذا دخل الوقت، ثم تطهر من الحدث اشتغل بالحصول على ما يستر العورة واجتناب النجاسة في البدن والثوب والبقعة ثم بعد ذلك يستقبل القبلة للصلاة.

فمناسبة هذا الباب أنه من شروط الصلاة، وذكر المؤلف شروط الصلاة, فناسب ذكر هذا الشرط وهذه مناسبة عامة، والمناسبة الخاصة أن ذكر هذا الشرط قبل الشرط الأخير من شروط الصلاة: أن المكلف لا يستقبل القبلة إلا بعد استكمال الشروط السابقة وقبل أن ينوي الصلاة. والله أعلم.

المطلب السادس: باب النية

ذكر ابن قدامة هذا الباب(٨٩) بعد باب استقبال القبلة، وهذا الباب هو الباب السادس في كتاب الصلاة في كتابه «المقنع».

---

(٨٦) ١ / ١٦٨.

(٨٧) ١ / ١٧٠.

(٨٨) ١ / ١٥٣.

(٨٩) ١ / ١٣٤.

وفي «الفروع»[٩٠] و«الإقناع»[٩١] و«المنتهى»[٩٢] ذكروا هذا الباب كما في المقنع بعد باب استقبال القبلة، وهو الباب السادس في كتاب الصلاة في كتبهم.

وفي كتابه «الكافي» ذكر (باب النية)[٩٣] بعد باب في الشرط الخامس وهو الوقت، وذلك أنه رحمه الله تعالى خالف ترتيب شروط الصلاة في كتابه «المقنع».

وفي كتابه «العمدة» ذكر أحكام هذا الباب في (باب شرائط الصلاة)[٩٤]، وكذلك الحجاوي في «زاد المستقنع» مختصر المقنع ذكر أحكام هذا الباب في (باب شروط الصلاة)[٩٥].

والخرقي في مختصره ذكر أحكام النية في (باب صفة الصلاة)[٩٦].

وفي «المستوعب» لم يفرد أحكام النية بتبويب مستقل بل ذكر أحكام هذا الباب في (باب صفة الصلاة)[٩٧]، وفي (باب شرائط الصلاة وأركانها، وواجباتها، ومسنوناتها، وهيئتها)[٩٨].

وفي «البلغة» ذكر أحكام هذا الباب في (الباب السادس في صفة الصلاة)[٩٩].

وفي «المحرر» ذكر أحكام هذا الباب في (باب صفة الصلاة)[١٠٠].

فمن يرى أن النية من أركان الصلاة ذكر أحكام هذا الباب في صفة الصلاة ومن يرى أنها من شروط الصلاة أفرد لها باباً مستقلاً.

---

(٩٠) ٢ / ١٣٣.
(٩١) ١ / ١٦١.
(٩٢) ١ / ٥٢.
(٩٣) ١ / ٢٧٥.
(٩٤) ١٢.
(٩٥) ١٣.
(٩٦) ١٩.
(٩٧) ١ /١٧٣.
(٩٨) ١ / ١٨٧.
(٩٩) ٧٠.
(١٠٠) ١ / ٥٢.

قال السامري في «المستوعب» (وقال القاضي وغيره من أصحابنا شرائطها: خمسة. فنقصوا منها النية. فعدوها ركناً)[١٠١].

والأولى في التبويب إفراد أحكام النية بباب مستقل كما فعل ابن قدامة في «المقنع» وغيره من العلماء.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر شروط الصلاة ذكر أحكام النية في باب مستقل، وذكر باب النية آخر الشروط؛ لأنه الشرط الذي يلزم قبل الدخول في الصلاة. لذلك سوف يذكر بعد ذلك باب صفة الصلاة.

المطلب السابع: باب صفة الصلاة

ذكر ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب[١٠٢] بعد باب النية وهذا الباب هو الباب السابع في كتاب الصلاة في كتابه «المقنع».

وذكر الحجاوي في «مختصر المقنع زاد المستقنع» (باب صفة الصلاة)[١٠٣] بعد باب شروط الصلاة.

وقد تقدم أنه جمع شروط الصلاة في باب واحد في كتابه مختصر المقنع للاختصار.

وفي «الكافي» ذكر (باب صفة الصلاة)[١٠٤] بعد باب النية وكذلك في «الفروع»[١٠٥] و«المنتهى»[١٠٦].

---

(١٠١) ١ / ١٨٨.
(١٠٢) ١ / ١٣٩.
(١٠٣) ١٦.
(١٠٤) ١ / ٢٧٩.
(١٠٥) ٢ / ١٥٨.
(١٠٦) ١ / ٥٤.

وفي مختصر الخرقي ذكر (باب صفة الصلاة) [١٠٧] بعد باب استقبال القبلة. وذكر في هذا الباب بعض شروط الصلاة كما تقدم، لكن الإمام ابن قدامة في شرحه على مختصر الخرقي في كتابه «المغني» زاد (باب أدب المشي إلى الصلاة) [١٠٨] قبل باب صفة الصلاة، خلافاً للزركشي في شرحه على مختصر الخرقي[١٠٩] . فلم يذكر باب أدب المشي إلى الصلاة، وتقيد بأبواب المختصر. وكذلك الحافظ أبو علي الحسن البنا في كتابه «المقنع»[١١٠] في شرح مختصر الخرقي لم يذكر باب أدب المشي إلى الصلاة وتقيد بأبواب مختصر الخرقي.

وكذلك في «المحرر» ذكر (باب صفة الصلاة)[١١١] بعد باب استقبال القبلة.

وفي «المستوعب» ذكر (باب صفة الصلاة) [١١٢] بعد باب ما يستدل به على القبلة.

وفي «البلغة» ذكر (الباب السادس في صفة الصلاة) [١١٣] بعد الباب الخامس في شرائط الصلاة.

أما في كتابه «العمدة» فذكر (باب صفة الصلاة)[١١٤] بعد باب آداب المشي إلى الصلاة وكذلك الحجاوي في «الإقناع» ذكر (باب صفة الصلاة)[١١٥] بعد باب المشي إلى الصلاة.

---

(١٠٧) ١٩.
(١٠٨) ٢ / ١١٦.
(١٠٩) ١ / ٥٣٧.
(١١٠) ١ / ٣٤٤.
(١١١) ١ / ٥٢.
(١١٢) ١ / ١٧٣.
(١١٣) ٧٠.
(١١٤) ١٤.
(١١٥) ١ / ١٧١.

والأَولى في التبويب أن يفرد باب آداب المشي إلى الصلاة بابًا مستقلاً، ثم يذكر باب صفة الصلاة كما فعل ابن قدامة في «العمدة والمغني» والحجاوي في «الإقناع» ومن لم يفرد بابًا لآداب المشي إلى الصلاة. ذكر أحكام هذا الباب في باب صفة الصلاة، وبعضهم ذكر بعض الأحكام في باب صلاة الجماعة.

وابن قدامة في كتابه «العمدة» أفرد (باب أركان الصلاة وواجباتها)(١١٦) وكذلك السامري في «المستوعب» أفرد (باب شرائط الصلاة وأركانها وواجباتها ومسنوناتها وهيئتها)(١١٧).

ثم ذكر (باب قسمة الأركان والواجبات والتكبيرات)(١١٨) وأكثرهم يذكر أركان وواجبات وسنن الصلاة في باب صفة الصلاة كما في «المقنع» وغيره.

وفي «الكافي» أفرد (باب ما يكره في الصلاة) (١١٩) وكذلك في «المستوعب» ذكر (باب ما يكره في الصلاة من اللباس وغيره)(١٢٠)، وكذلك في «المحرر» ذكر (باب ما يكره للمصلى ومالا يكره)(١٢١).

وفي «الفروع» ذكر (باب ما يستحب في الصلاة أو يباح أو يكره أو يبطلها)(١٢٢).

وابن قدامة رحمه الله في كتابه «المقنع» وغيره يذكر ما يكره في الصلاة في باب صفة الصلاة، ولعل الأولى إفراد ذلك بباب مستقل والتبويب الأولى ما جاء في «المحرر».

وعلى ذلك نرى أن يفرد باب آداب المشي إلى الصلاة قبل باب صفة الصلاة كما في «العمدة» و«المغني» و«الإقناع» ثم يذكر باب صفة الصلاة، ويضاف إلى التبويب باب

---

(١١٦) ١٥.

(١١٧) ١ / ١٨٧.

(١١٨) ١ / ١٩١.

(١١٩) ١ / ٣٨٧.

(١٢٠) ١ / ٢٠٨.

(١٢١) ١ / ٧٧.

(١٢٢) ٢ / ٢٥٦.

صفة الصلاة أركانها وواجباتها ومسنوناتها، وهذا التبويب قريب من تبويب المستوعب مع بعض الإضافة والحذف. ثم يذكر بعد ذلك ما يكره للمصلي ومالا يكره كما في «المحرر» والله أعلم.

علماً بأن الحجاوي في «الإقناع» قال: باب المشي إلى الصلاة [١٢٣]، ولم يذكر آدابًا من باب الاختصار.

والأولى عدم الحذف فالمقصود معرفة آداب المشي إلى الصلاة.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر شروط الصلاة، وأفرد لبعض الشروط أبواباً مستقلة كما سبق بيانه. ناسب أن يذكر صفة الصلاة والأحكام المتعلقة بصفة الصلاة. فقدم شروط الصلاة؛ لأنها تتقدم على المشروط: الصلاة وتستمر معه.

جاء في حاشية تحقيق الروض: (فالمصنف رحمه الله لما ذكر حكم الصلاة وعلى من تجب، وشروط صحتها شرع في بيان صفة الصلاة وأركانها وواجباتها وسننها، ومبطلاتها، وما يكره فيها، إذ الشيء لا يعرف إلا ببيان حقيقته، ولا يوجد إلا بركنه وعند شروطه، ولا يفعل إلا لحكمة)[١٢٤].

المطلب الثامن: باب سجود السهو

ذكر ابن قدامة رحمه الله تعالى في كتابه «المقنع»[١٢٥] هذا الباب بعد باب صفة الصلاة وهذا الباب هو الباب الثامن في كتاب الصلاة.

---

(١٢٣) ١ / ١٦٧.

(١٢٤) الروض المربع ٢ / ٢١٥، تحقيق: د. عبد الله الطيار ود. إبراهيم الغصن ود. خالد المشيقح ود.عبد الله الغصن.

(١٢٥) ١ / ١٦٩.

وفي «الإقناع»[١٢٦] و«المنتهى»[١٢٧] ذكرا باب سجود السهو بعد باب صفة الصلاة كما في «المقنع» وفي مختصره «زاد المستقنع»[١٢٨].

أما في كتابه «العمدة» فذكر (باب سجود السهو)[١٢٩]، وهذا في نسخة عمدة الفقه المطبوعة بالمطبعة الهاشمية بدمشق سنة ١٣٨٥ هـ، أما في النسخة المطبوعة مع شرح العدة تحقيق الدكتور عبد الله التركي فذكر التبويب (باب سجدتي السهو)[١٣٠] وكذلك في نسخة مكتبة الرياض الحديثة [١٣١].

ولعل الإمام ابن قدامة رحمه الله تعالى في هذا التبويب تابع الإمام الخرقي في مختصره فقد ذكر (باب سجدتي السهو)[١٣٢]، ولم يتابع الخرقي إلا الإمام ابن قدامة في «العمدة».

وفي كتابه «الكافي»[١٣٣] ذكر هذا الباب بعد باب صلاة التطوع.

وفي «المستوعب» ذكر (باب سجود السهو)[١٣٤] وذكر قبله باب سجود التلاوة والشكر.

وفي «البلغة» ذكر (الباب السابع في السجود)[١٣٥] بعد الباب السادس في صفة الصلاة.

---

(١٢٦) ١ / ٢٠٩.

(١٢٧) ١ / ٦٤.

(١٢٨) ١٨.

(١٢٩) ١٤.

(١٣٠) ١ / ١١٠.

(١٣١) ٨٣.

(١٣٢) ٢٣.

(١٣٣) ١ / ٣٦٥.

(١٣٤) ١ / ٢١٣.

(١٣٥) ٧٥.

وفي «المحرر» ذكر (باب سجود السهو)[١٣٦] بعد باب سجود التلاوة.

وفي «الفروع» ذكر (باب سجود السهو)[١٣٧] بعد باب سجدة التلاوة.

وقد اختلف الفقهاء في موضع ذكر سجود التلاوة وسجود الشكر، فالإمام ابن قدامة ذكر أحكام سجود التلاوة في باب صلاة التطوع، وأفرد فصلاً لسجود التلاوة، وذكر في هذا الفصل سجود الشكر[١٣٨].

وفي كتابه «العمدة» ذكر أحكام سجود التلاوة في باب صلاة التطوع[١٣٩].

وفي كتابه «الكافي» ذكر سجود التلاوة في فصل، وسجود الشكر في فصل، في (باب صلاة التطوع)[١٤٠].

وفي مختصر الخرقي ذكر سجود التلاوة في (باب صفة الصلاة)[١٤١]. أما سجود الشكر فذكره ابن قدامة في شرحه «المغني» في باب صفة الصلاة فقال: (فصل: ويستحب سجود الشكر)[١٤٢].

وفي «المستوعب» أفرد (باب سجود التلاوة والشكر)[١٤٣].

وفي بلغة الساغب قال: (الباب السابع في السجود)[١٤٤] ثم قال: وهو ثلاثة أقسام: الأول في سجود السهو وفيه ثلاثة فصول، ثم القسم الثاني سجود التلاوة، ثم القسم الثالث سجود الشكر.

---

(١٣٦) ١ / ٨١.
(١٣٧) ٢ / ٣١٥.
(١٣٨) ١ / ١٩٠.
(١٣٩) ١٧.
(١٤٠) ١ / ٣٣١.
(١٤١) ٢٢.
(١٤٢) ٢ / ٣٧١.
(١٤٣) ١ / ٢١٣.
(١٤٤) ٧٥.

وفي «المحرر» ذكر (باب سجود التلاوة)[١٤٥] قبل باب سجود السهو وذكر فيه سجود الشكر.

وفي «الفروع» كما في «المحرر» ذكر (باب سجدة التلاوة)[١٤٦] قبل باب سجود السهو، وذكر سجود الشكر في باب سجود التلاوة.

وفي «الإقناع» ذكر سجود التلاوة وسجود الشكر في (باب صلاة التطوع)[١٤٧]، وفي «المنتهى» ذكر سجود التلاوة وسجود الشكر في (باب صلاة التطوع)[١٤٨].

والأَولى في التبويب جمع سجود السهو والتلاوة والشكر في باب واحد كما فعل فخر الدين بن تيمية في «بلغة الساغب»[١٤٩].

أو إفراد ذلك بباب مستقل قبل سجود السهو كما فعل السامري في المستوعب فقال: (باب سجود التلاوة والشكر)[١٥٠] ثم ذكر باب سجود السهو.

وكذلك المجد في «المحرر»[١٥١] وابن مفلح في «الفروع»[١٥٢] ذكرا باب سجود التلاوة وذكرا معه سجود الشكر ثم ذكرا باب سجود السهو.

والذي نميل إليه أن يقال: باب سجدتي السهو وسجدة التلاوة والشكر. أو باب سجود السهو والتلاوة والشكر والله أعلم.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من صفة الصلاة وشروطها وأركانها وواجباتها وسننها، والمكلف قد يقع منه زيادة أو نقص أو الشك في هذه الصلاة. ناسب

---

(١٤٥) ١ / ٧٩.

(١٤٦) ٢ / ٣٠٥.

(١٤٧) ١ / ٢١٩.

(١٤٨) ١ / ٦٩.

(١٤٩) ٧٥.

(١٥٠) ١ / ٢١٠.

(١٥١) ١ / ٧٩.

(١٥٢) ٢ / ٣٠٥.

أن يأتي بأحكام هذا الباب التي تجبر النقص الذي يحصل في صلاته بزيادة أو نقصان أو شك.

جاء في حاشية تحقيق الروض: (ومناسبة الباب أنه لما ذكر الصلاة شروطها وأركانها، وواجباتها، وسننها، وكيفيتها، وكان يعتري هذه الصلاة شيء من الخلل السهو والنسيان أعقب صفة الصلاة بالجابر الأول الذي هو الاستغفار، ثم الجابر الثاني الذي هو سجود السهو، وإنما بدأ به قبل صلاة التطوع؛ لأنه في صلب الصلاة أو ملحق بها بخلاف صلاة التطوع فهو خارج عنها)[١٥٣].

المطلب التاسع: باب صلاة التطوع

ذكر الإمام ابن قدامة هذا الباب[١٥٤] بعد باب سجود السهو، وهو الباب التاسع في كتاب الصلاة.

وأكثر فقهاء الحنابلة يذكرون في مصنفاتهم باب صلاة التطوع بعد باب سجود السهو كما في «المقنع» وكذلك في «العمدة»[١٥٥] و«الكافي»[١٥٦] و«البلغة»[١٥٧] و«المحرر»[١٥٨] و«الفروع»[١٥٩] و«الإقناع»[١٦٠] و«المنتهى»[١٦١] و«المستوعب»[١٦٢].

---

(١٥٣) حاشية تحقيق الروض ٢ / ٤١٥.
(١٥٤) ١ / ١٨٢.
(١٥٥) ١٧.
(١٥٦) ١ / ٣٣١.
(١٥٧) ٧٩.
(١٥٨) ١ / ٨٦.
(١٥٩) ٢ / ٣٣٧.
(١٦٠) ١ / ٢١٩.
(١٦١) ١ / ٦٩.
(١٦٢) ١ / ١٩٣.

ويذكر الفقهاء في باب صلاة التطوع صلاة الكسوف والاستسقاء، ويفصلون البحث عن صلاة الكسوف والاستسقاء في أبواب مستقلة، ثم يذكرون قيام الليل وصلاة التراويح ويفصلون فيها، ويذكرون السنن الرواتب وصلاة الضحى. ويذكر بعضهم أحكام سجود التلاوة وسجود الشكر لمن لم يبوب لسجود التلاوة والشكر بباب، ويذكرون في هذا الباب أوقات النهي.

وبعض الفقهاء يذكر أوقات النهي في باب مستقل كما فعل ذلك ابن قدامة في كتابه «العمدة» فذكر (باب الساعات التي نهي عن الصلاة فيها)[١٦٣] بعد صلاة التطوع. وفي المستوعب أفرد (باب الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها)[١٦٤] وفي «الفروع» ذكر (باب أوقات النهي)[١٦٥] بعد باب صلاة التطوع.

والإمام الخرقي في مختصره لم يذكر باب التطوع لكنه ذكر (باب الساعات التي نهي عن الصلاة فيها)[١٦٦] وذكر الأحكام التي يذكرها الفقهاء في باب صلاة التطوع في هذا الباب فذكر أوقات النهي وقيام الليل وصلاة المريض؛ لأنه لم يفرد بابًا لصلاة أهل الأعذار، وذكر الإمام ابن قدامة في شرحه «المغني» على مختصر الخرقي (فصل في هذا الباب عن السنن الرواتب)[١٦٧].

والأولى في التبويب أن يذكر باب صلاة التطوع ثم يذكر بعد ذلك باب الساعات التي نهى عن الصلاة فيها وتفرد بباب مستقل كما فعل ابن قدامة في العمدة وكما في «المستوعب» و«الفروع».

---

(١٦٣) ١٨.
(١٦٤) ١ / ٢٢٠.
(١٦٥) ٢ / ٤١٠.
(١٦٦) ٢٤.
(١٦٧) ٢ / ٥٤٠.

أو يشار إلى ذلك في تبويب كما صنع العلامة منصور البهوتي في شرحه على مختصر المقنع «الروض المربع» فقال: (باب صلاة التطوع وأوقات النهي)[١٦٨].

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من بيان صفة الصلاة وشروطها أعقب ذلك بالجابر الأول وهو الاستغفار، ثم ذكر الجابر الثاني الذي يجبر الصلاة إذا وقع فيها نقص أو زيادة أو شك وهو سجود السهو، ثم ناسب أن يأتي بالجابر الثالث صلاة التطوع الذي تكمل به صلاة الفرض يوم القيامة إن لم يكن المصلي أتمها.

قال شيخ الإسلام: (والتطوع يكمل به صلاة الفرض يوم القيامة إن لم يكن المصلي قد أتمها)[١٦٩].

وهناك مناسبة أخرى أن المؤلف لما فرغ من بيان صلاة الفرض ناسب أن يذكر أحكام صلاة التطوع للتزود من الخير.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (عقبوا بصلاة التطوع؛ لأنها تكميل للفرائض وتتميم، وذكروا مراتبها ودرجاتها)[١٧٠].

وقال الشيخ صالح الفوزان في شرحه على زاد المستقنع: (لما فرغ من أحكام صلاة الفريضة ناسب أن يذكر أحكام صلاة التطوع، وكل عبادة واجبة، فإنها يستحب لها تطوع من جنسها والحكمة في ذلك التزود من الخير وأيضاً الفرض يجبر بالنفل إذا حصل فيه نقص عند الحساب يوم القيامة)[١٧١].

وهناك مناسبة أخرى أن المؤلف لما ذكر الجابر الثاني من جوابر الصلاة وهو سجود السهو، أتبعه رحمه الله بالجابر الثالث الذي هو صلاة التطوع[١٧٢].

---

(١٦٨) ٣ / ٥.

(١٦٩) الاختيارات ٦٢.

(١٧٠) مجموع الفوائد ١٦١.

(١٧١) الشرح المختصر ١ / ٤٥٦ بتصرف.

(١٧٢) حاشية تحقيق الروض ٣ / ٥.

المطلب العاشر: باب صلاة الجماعة

ذكر الإمام ابن قدامة هذا الباب في كتابه «المقنع»[١٧٣] بعد صلاة التطوع وهو الباب العاشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وفي «الكافي» ذكر هذا الباب (باب الجماعة)[١٧٤] وحذف الصلاة من التبويب للاختصار، وذكر هذا الباب بعد (باب ما يكره في الصلاة).

وأفرد لما يكره في الصلاة باب كما سبق بيانه.

وفي «البلغة»[١٧٥] و«المحرر»[١٧٦] و«الإقناع»[١٧٧] و«المنتهى»[١٧٨] ذكروا باب صلاة الجماعة بعد باب صلاة التطوع.

وفي «المستوعب»[١٧٩] و«الفروع»[١٨٠] ذكرا هذا الباب بعد باب أوقات النهي في الفروع وباب الأوقات التي نهي عن الصلاة فيها في المستوعب.

وفي مختصر الخرقي[١٨١] و«العمدة»[١٨٢] ذكرا هذا الباب بباب الإمامة وذكرا باب الإمامة بعد باب الساعات التي نهي عن الصلاة فيها.

والإمام ابن قدامة في «المقنع» وغيره من الفقهاء يذكرون في باب صلاة الجماعة وجوب صلاة الجماعة، وأحكام الإمامة في الصلاة، وموقف الإمام والمأموم، والأعذار

---

(١٧٣) ١ / ١٩٣.
(١٧٤) ١ / ٣٩٥.
(١٧٥) ٨١.
(١٧٦) ١ / ٩١.
(١٧٧) ١ / ٢٤٥.
(١٧٨) ١ / ٧٥.
(١٧٩) ١ / ٢٢١.
(١٨٠) ٢ / ٤١٧.
(١٨١) ٢٥.
(١٨٢) ١٩.

التي يجوز معها ترك الجماعة، ويذكر بعضهم هذه المباحث في فصول في باب صلاة الجماعة.

لكن السامري في «المستوعب» فصل في هذه الأبواب فذكر باب صلاة الجماعة[(١٨٣)]، ثم ذكر بعد ذلك (باب صفة الأئمة)[(١٨٤)]، ثم (باب موقف الإمام والمأموم)[(١٨٥)]، ثم (باب الأعذار التي يجوز معها ترك الجمعة والجماعة)[(١٨٦)].

والإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» ذكر (باب الجماعة)[(١٨٧)] ثم (باب صفة الأئمة)[(١٨٨)] ثم (باب موقف الصلاة)[(١٨٩)].

والذي نرى أن الأولى أن يكون التبويب: باب صلاة الجماعة وأحكام الإمامة في الصلاة.

وذلك أن أكثر المسائل في هذا الباب تتعلق بأحكام الإمامة فناسب ذلك الإشارة إليه في التبويب، وكما مر معنا فإن الإمام الخرقي في مختصره وابن قدامة في العمدة ذكرا هذا الباب بباب الإمامة؛ لأن أكثر الأحكام متعلقة بالإمامة في الصلاة والله أعلم.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من صفة الصلاة وشروطها وأركانها وواجباتها وما يجبر به الصلاة من سجود السهو والنوافل وجميع ما سبق واجب في حق جميع المصلين، فلما فرغ المؤلف من جميع ذلك ناسب أن يذكر أحكام صلاة الجماعة التي تجب في حق بعض المصلين وأحكام الإمامة، وموقف الإمام والمأموم، وما يبيح تركها من الأعذار وما يتعلق بذلك.

---

(١٨٣) ١ / ٢٢١.

(١٨٤) ١ / ٢٢٩.

(١٨٥) ١ / ٢٤٠.

(١٨٦) ١ / ٢٤٤.

(١٨٧) ١ / ٣٩٥.

(١٨٨) ١ / ٤١٣.

(١٨٩) ١ / ٤٢٩.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ولما كانت صلاة الجماعة والواجبات للصلاة في حق بعض المصلين ليست من الواجبات فيها أخروها على هذه الأبواب، وذكروا حكمها والإمام وصفته اللازمة والمستحبة، ودرجات الأئمة وكيفية الائتمام)[١٩٠].

المطلب الحادي عشر: باب صلاة أهل الأعذار

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب[١٩١] بعد باب صلاة أهل الأعذار وهو الباب الحادي عشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وفي «الإقناع»[١٩٢] و«المنتهى»[١٩٣] ذكرا هذا الباب بعد باب صلاة الجماعة؛ وابن قدامة في «المقنع».

ومسائل هذا الباب في «المقنع» و«الإقناع» و«المنتهى» أحكام صلاة المريض، وأحكام قصر الصلاة، وأحكام الجمع، وأحكام صلاة الخوف لذلك قسموا هذا الباب إلى فصول، ولذلك كثير من الفقهاء ذكروا أحكام صلاة المريض في باب والجمع في باب والقصر في باب وصلاة الخوف في باب كما فعل ذلك ابن قدامة في كتابه «العمدة» و«الكافي» وغيره.

ففي كتاب «العمدة» ذكر (باب صلاة المريض)[١٩٤]، و (باب صلاة المسافر)[١٩٥]، و (باب صلاة الخوف)[١٩٦].

---

(١٩٠) مجموع الفوائد ١٦١.
(١٩١) ١ / ٢١٩.
(١٩٢) ١ / ٢٧١.
(١٩٣) ١ / ٨٤.
(١٩٤) ١٩.
(١٩٥) ٢٠.
(١٩٦) ٢٠.

وفي الكافي ذكر (باب قصر الصلاة)[١٩٧] و (باب الجمع بين الصلاتين)[١٩٨] و (باب صلاة المريض)[١٩٩] و (باب صلاة الخوف)[٢٠٠].

وفي مختصر الخرقي لم يذكر باب صلاة أهل الأعذار لكنه ذكر (باب صلاة المسافر)[٢٠١]، وذكر أحكام صلاة المريض في (باب الساعات التي نهى عن الصلاة فيها[٢٠٢])، وذكر صلاة الخوف [٢٠٣] في باب مستقل بعد باب صلاة العيدين، وفي «بلغة الساغب» لم يذكر باب صلاة أهل الأعذار وذكر (الباب العاشر في الجمع والقصر)[٢٠٤]، و (الباب الحادي عشر في صلاة الخوف)[٢٠٥].

وفي «المحرر» لم يذكر باب صلاة أهل الأعذار وذكر (باب صلاة المريض)[٢٠٦] و(باب صلاة المسافر)[٢٠٧] و(باب الجمع بين الصلاتين)[٢٠٨] و (باب صلاة الخوف)[٢٠٩].

وفي «الفروع» لم يذكر باب صلاة أهل الأعذار، وذكر (باب صلاة المريض)[٢١٠]

---

(١٩٧) ١ / ٤٤٥.
(١٩٨) ١ / ٤٥٧.
(١٩٩) ١ / ٤٦٣.
(٢٠٠) ١ / ٤٦٧.
(٢٠١) ٢٦.
(٢٠٢) ٢٤.
(٢٠٣) ٢٩.
(٢٠٤) ٨٥.
(٢٠٥) ٨٧.
(٢٠٦) ١ / ١٢٤.
(٢٠٧) ١ / ١٢٩.
(٢٠٨) ١ / ١٣٤.
(٢٠٩) ١ / ١٣٧.
(٢١٠) ٣ / ٦٧.

و(باب صلاة المسافر)[٢١١]، و(باب الجمع بين الصلاتين)[٢١٢]، و(باب صلاة الخوف)[٢١٣].

وفي «المستوعب» لم يذكر تبويب صلاة أهل الأعذار وذكر (باب صلاة المريض)[٢١٤] و (باب الجمع بين الصلاتين)[٢١٥] و (باب صلاة الخوف)[٢١٦].

والأَولى في التبويب أن تذكر أحكام صلاة المريض في باب والجمع والقصر في باب. وصلاة الخوف في باب؛ لكثرة المسائل الواردة في صلاة الخوف، وكثرة مسائل الجمع والقصر.

ومن لم يفصل في الأبواب من الفقهاء فإن مقصوده أن أهل الأعذار ثلاثة: المريض والمسافر والخائف، وكلهم يدخلون في باب أهل الأعذار.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام صلاة الجماعة والإمامة. ناسب أن يذكر الأعذار التي تسقط وجوب الجماعة؛ ولذلك ذكر في هذا الباب الأعذار التي تسقط وجوب الجماعة من مرض وسفر وخوف.

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم ذكروا الأعذار التي تسقط وجوب الجمعة والجماعة، وعقبوه بباب صلاة أهل الأعذار من جميع المصلين، وقسموا الأعذار إلى أمراض ونحوها وسفر وخوف. وذكروا لكل سبب ما يناسبه)[٢١٧].

---

(٢١١) ٣ / ٨٠.

(٢١٢) ٣ / ١٠٤.

(٢١٣) ٣ / ١١٦.

(٢١٤) ١ / ٢٤٥.

(٢١٥) ١ / ٢٥٣.

(٢١٦) ١ / ٢٥٥.

(٢١٧) مجموع الفوائد ١٦١.

المطلب الثاني عشر: باب صلاة الجمعة

ذكر ابن قدامة هذا الباب[٢١٨] في كتابه «المقنع» بعد باب صلاة أهل الأعذار وهو الباب الحادي عشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وفي «العمدة» ذكر هذا الباب[٢١٩] بعد باب صلاة الخوف. وذلك أنه ذكر أبوابًا لأحكام صلاة أهل الأعذار. وكذلك في كتابه «الكافي» ذكر هذا الباب[٢٢٠] بعد باب صلاة الخوف، وكذلك ذكر صاحب الفروع هذا الباب[٢٢١] بعد صلاة الخوف.

وفي مختصر الخرقي ذكر هذا الباب[٢٢٢] بعد صلاة المسافر.

وفي «الإقناع»[٢٢٣] و«المنتهى»[٢٢٤] ذكروا هذا الباب بعد صلاة أهل الأعذار.

وفي «المستوعب»[٢٢٥] و«المحرر»[٢٢٦] وكذلك في «البلغة» [٢٢٧] ذكروا باب صلاة الجمعة بعد باب اللباس والتحلي، وذلك أنهم وكما سبق بيانه في باب ستر العورة أفردوا باب اللباس والتحلي، وأكثر الفقهاء يذكرون أحكام اللباس والتحلي في باب ستر العورة.

وفي كتاب «البلغة» خالف فخر الدين بن تيمية وذكر في آخر كتاب الصلاة كتاب آخر فقال: (كتاب ما يكثر فيه الجمع من الصلوات)[٢٢٨]، ثم ذكر الباب الأول في الجمعة.

---

(٢١٨) ١ / ٢٣٩.

(٢١٩) ٢١.

(٢٢٠) ١ / ٤٧٧.

(٢٢١) ٣ / ١٣٣.

(٢٢٢) ٢٧.

(٢٢٣) ١ / ٢٩١.

(٢٢٤) ١ / ٩٢.

(٢٢٥) ١ / ٢٦٨.

(٢٢٦) ١ / ١٤٢.

(٢٢٧) ٨٨.

(٢٢٨) ٩١.

فرأى رحمه الله أن صلاة الجمعة والعيدين والاستسقاء والكسوف مما يشرع فيها الجمع ويكثر، ورأى أن يفرد لها بكتاب وفي هذا نظر، والصواب أن هذا المعنى لا يخرج صلاة الجمعة والعيدين والاستسقاء والكسوف عن كتاب الصلاة. وفي «المستوعب» أفرد صلاة الجمعة بكتاب فقال: (كتاب صلاة الجمعة)[٢٢٩]، ثم ذكر (باب هيئة الجمعة)[٢٣٠]. ولعل ما ذهب إليه السامري قريب من مما ذهب إليه الفخر في «البلغة».

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام صلاة الجماعة التي تكرر خمس مرات في اليوم، ثم ذكر الأعذار التي تبيح ترك الجماعة. ناسب أن يذكر أحكام الصلاة التي يشرع فيها الجماعة. ولا تكرر إلا في الأسبوع مرة واحدة وهي صلاة الجمعة، ثم ذكر ما يشرع له الجماعة. لكنه لا يتكرر إلا في السنة مرتين. فذكر صلاة العيدين بعد ذلك.

قال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم أخروا صلاة الجمعة والعيدين؛ لأنها تتكرر في الأسبوع وفي العام)[٢٣١].

المطلب الثالث عشر: باب صلاة العيدين

ذكر ابن قدامة في كتابه هذا الباب[٢٣٢] بعد باب صلاة الجمعة، وهذا الباب هو الباب الثالث عشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وجميع فقهاء الحنابلة ذكروا باب صلاة العيدين بعد باب صلاة الجمعة كما في

---

(٢٢٩) ١ / ٢٦٨.

(٢٣٠) ١ / ٢٧٨.

(٢٣١) مجموع الفوائد ١٦١.

(٢٣٢) ١ / ٢٥٥.

«العمدة»[٢٣٣] و«الكافي»[٢٣٤] لابن قدامة ومختصر الخرقي[٢٣٥] و«المستوعب»[٢٣٦] و«البلغة»[٢٣٧] و«المحرر»[٢٣٨] و«الفروع»[٢٣٩] و«الإقناع»[٢٤٠] و«المنتهى»[٢٤١].

وجميعهم اتفقوا على تبويب هذا الباب بباب صلاة العيدين، والعيدين تثنية عيد، وهما عيد الأضحى وعيد الفطر.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام صلاة الجمعة التي تجب في الأسبوع مرة واحدة، ناسب أن يذكر بعد ذلك أحكام صلاة العيدين التي تجب في السنة مرتين.

فبدأ المؤلف بعيد الأسبوع وهو يوم الجمعة الذي يتكرر في كل أسبوع مرة، ثم أحكام العيدين التي تكرر في السنة.

يقول الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم أخروا صلاة الجمعة والعيدين؛ لأنها تتكرر في الأسبوع وفي العام)[٢٤٢].

قال الشيخ عبد الرحمن القاسم: (ومناسبة إتباع العيدين بالجمعة ظاهرة، وهي أنهما يؤديان بجمع عظيم، ويجهر فيهما بالقراءة، ويشترط لكل منهما ما يشترط للآخر في الجملة، وتجب في قول على من تجب عليه الجمعة وإنما قدمت الجمعة للفرضية، وكثرة وقوعها)[٢٤٣].

---

(٢٣٣) ٢١.
(٢٣٤) ١ / ٥١٣.
(٢٣٥) ٢٨.
(٢٣٦) ١ / ٢٨٠.
(٢٣٧) ٩٥.
(٢٣٨) ١ / ١٦١.
(٢٣٩) ٣ / ١٩٩.
(٢٤٠) ١ / ٣٠٧.
(٢٤١) ١ / ٩٧.
(٢٤٢) مجموع الفوائد ١٦١.
(٢٤٣) حاشية الروض المربع ٢ / ٤٩٢.

وقال الشيخ صالح الفوزان: (إتباع باب صلاة الجمعة بباب صلاة العيدين ظاهر المناسبة؛ لأن صلاة العيدين تشبه صلاة الجمعة في أنها يجتمع لها الناس، وفي أن لها خطبتين، وفي أنها ركعتان، وإن كانت تختلف عن الجمعة في أحكام)[٢٤٤].

المطلب الرابع عشر: باب صلاة الكسوف

ذكر ابن قدامة في كتابه «المقنع» هذا الباب[٢٤٥] بعد باب صلاة العيدين وهذا الباب هو الباب الرابع عشر في كتاب الصلاة في المقنع.

وفي كتاب «الكافي»[٢٤٦] و«المحرر»[٢٤٧] و«الفروع»[٢٤٨] و«الإقناع»[٢٤٩] و«المنتهى»[٢٥٠] ذكروا جميعهم باب صلاة الكسوف بعد باب صلاة العيدين.

وفي مختصر الخرقي ذكر (باب صلاة الكسوف)[٢٥١] بعد باب صلاة الخوف؛ وذلك لأنه أفرد لصلاة الخوف بباب وذكره بعد صلاة العيدين، ثم ذكر باب صلاة الكسوف. وفي «البلغة» قدم (باب صلاة الاستسقاء)[٢٥٢] على (باب صلاة الكسوف)[٢٥٣] خلافاً لأكثر الحنابلة الذين يقدمون صلاة الكسوف على صلاة الاستسقاء.

---

(٢٤٤) الشرح المختصر على متن زاد المستقنع ٢ / ٩٣.
(٢٤٥) ١ / ٢٦٢.
(٢٤٦) ١ / ٥٢٧.
(٢٤٧) ١ / ١٧١.
(٢٤٨) ٣ / ٢١٧.
(٢٤٩) ١ / ٣١٣.
(٢٥٠) ١ / ٩٩.
(٢٥١) ٣٠.
(٢٥٢) ٩٧.
(٢٥٣) ٩٨.

وفي «المستوعب» ذكر هذا الباب بعد باب صلاة العيدين وخالف الجميع في التبويب فقال: (باب صلاة الكسوف والخسوف)[٢٥٤].

أما ابن قدامة في كتابه «العمدة» فذكر أحكام صلاة الكسوف في (باب صلاة التطوع)[٢٥٥] ولم يفرد بابًا لصلاة الكسوف خلافاً لأكثر الفقهاء فإنهم يقرون لصلاة الكسوف بباب.

وأكثر الفقهاء ذكروا هذا الباب بباب صلاة الكسوف؛ لأنه يصح أن يقال: كسفت الشمس وخسفت وكسف القمر وخسف.

أما السامري في «المستوعب» فإنه قال: باب صلاة الكسوف والخسوف، وسبب ذلك أن أكثر أهل اللغة كما قال ابن الأثير: (أن يكون الكسوف للشمس والخسوف للقمر)[٢٥٦].

والصحيح أن الأحاديث جاءت بالكسوف والخسوف في الشمس والقمر[٢٥٧]، فالأَولى للاختصار أن يقال: باب صلاة الكسوف, علماً بأن أحكام الخسوف والكسوف لمن فرق في التبويب لا تختلف.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام صلاة العيدين التي تكرر في كل سنة, ناسب أن يذكر أحكام صلاة الكسوف التي تجب لعارض كسوف الشمس أو القمر، وإن كان الأولى أن يذكر باب صلاة الاستسقاء قبل باب صلاة الكسوف كما في «البلغة»[٢٥٨]؛ لأن صلاة الاستسقاء وأحكامها كصلاة العيد فناسب أن تذكر بعد باب صلاة العيدين.

---

(٢٥٤) ١ / ٢٨٧.

(٢٥٥) ١٨.

(٢٥٦) النهاية ٤ / ١٧٤.

(٢٥٧) فتح الباري ٢ / ٥٣٥.

(٢٥٨) ٩٧.

المطلب الخامس عشر: باب صلاة الاستسقاء

ذكر ابن قدامة هذا الباب[٢٥٩] في كتابه «المقنع» بعد باب صلاة الكسوف وهو الباب الخامس عشر في كتاب الصلاة في المقنع، وهو الباب الأخير الذي ختم به أكثر الفقهاء كتاب الصلاة.

ففي كتاب «الكافي»[٢٦٠] و«المستوعب»[٢٦١] و«المحرر»[٢٦٢] و«الفروع»[٢٦٣] و«الإقناع»[٢٦٤] و«المنتهى»[٢٦٥] ذكروا هذا الباب بعد باب صلاة الكسوف وهو الباب الأخير في كتاب الصلاة.

وفي نسخة متن مختصر الخرقي جعل هذا الباب كتابًا فقال كتاب صلاة الاستسقاء[٢٦٦]، ولم يأتِ في نسخة مختصر الخرقي ترجمة لأحد أبواب كتاب الصلاة بكتاب إلا كتاب الاستسقاء.

وفي نسخة المقنع في شرح مختصر الخرقي ذكر هذا الباب (باب صلاة الاستسقاء)[٢٦٧]، ولم يترجم لأحد أبواب كتاب الصلاة بكتاب.

وفي نسخة شرح الزركشي على مختصر الخرقي ترجم بعض أبواب كتاب الصلاة بكتاب فذكر (كتاب صلاة الخوف)[٢٦٨]، ثم (كتاب صلاة الكسوف)،[٢٦٩] ثم (كتاب

---

(٢٥٩) ١ / ٢٦٤.
(٢٦٠) ١ / ٥٣٣.
(٢٦١) ١ / ٢٩٠.
(٢٦٢) ١ / ١٧٥.
(٢٦٣) ٣ / ٢٢٦.
(٢٦٤) ١ / ٣١٧.
(٢٦٥) ١ / ١٠١.
(٢٦٦) ٣٠.
(٢٦٧) ١ / ٤٦٨.
(٢٦٨) ٢ / ٢٤٠.
(٢٦٩) ٢ / ٢٥٤.

صلاة الاستسقاء)[٢٧٠]، وفي جميع المواضع يشير المحقق الشيخ عبد الله بن جبرين في حاشية التحقيق إلى أن هناك نسخة للكتاب بعنوان باب بدل كتاب.

أما كتاب «المغني شرح مختصر الخرقي» فاختلفت نسخ الكتاب في أبواب كتاب الصلاة، فبعض النسخ تترجم للباب بكتاب والعكس.

ففي نسخة المغني تحقيق الدكتور عبد الله التركي جاء (كتاب صلاة الجمعة)[٢٧١] و(كتاب صلاة الخوف)[٢٧٢]، وكذلك في نسخة المغني تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا[٢٧٣] ونسخة «المغني» طبعة دار الفكر[٢٧٤] المطبوعة مع الشرح الكبير، واختلفت نسخة الدكتور عبد الله التركي في موضعين عن باقي النسخ فجاء في النسخة باب صلاة الكسوف[٢٧٥].

و(باب صلاة الاستسقاء)[٢٧٦] خلافاً لنسخة الشيخ محمد رشيد رضا[٢٧٧] ونسخة دار الفكر[٢٧٨] فجاء فيها كتاب صلاة الكسوف وكتاب صلاة الاستسقاء، والصحيح في ذلك أن الخرقي ترجم الجميع بأبواب، ولم يذكر كتابًا وهذا هو المثبت في نسخة المقنع في شرح مختصر الخرقي وهو الموجود في نسخة متن مختصر الخرقي، وما جاء في نسخة المتن ترجمة كتاب صلاة الاستسقاء فالصحيح أنه باب. ويشهد لذلك أيضاً النسخ المخطوطة التي أشار إليها محقق شرح الزركشي الشيخ عبد الله بن جبرين بترجمة الجميع باب[٢٧٩].

---

(٢٧٠) ٢ / ٢٦٢.

(٢٧١) ٣ / ١٥٨.

(٢٧٢) ٣ / ٢٩٦.

(٢٧٣) ٢ / ٢٩٤ و ٢ / ٤٠٠.

(٢٧٤) ٢ / ١٤٣ و ٢/ ٢٥٠.

(٢٧٥) ٣ / ٣٢١.

(٢٧٦) ٣ / ٣٣٤.

(٢٧٧) ٢ / ٢٤٠ و ٢ / ٤٢٩.

(٢٧٨) ٢ / ٢٧٣ و ٢ / ٢٨٣.

(٢٧٩) ٢ / ٢٤٠ و ٢٥٤ و ٢٦٢.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام الصلاة التي تجب لعارض، وذكر باب صلاة الكسوف التي تصلى لعارض الكسوف. ناسب أن يذكر صلاة الاستسقاء التي تصلى لعارض الجدب، وإن كان الأَولى كما قدمنا أن تذكر صلاة الاستسقاء قبل صلاة الكسوف؛ لأن صلاة الاستسقاء وأحكامها كصلاة العيد. فناسب أن تذكر بعد صلاة العيدين كما فعل الفخر بن تيمية في كتابه «البلغة»[(٢٨٠)].

المبحث الثاني: التبويب وفقه المناسبة في كتـــاب الجنائز

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع»[(٢٨١)] وبقية كتبه «العمدة»[(٢٨٢)] و«الكافي»[(٢٨٣)] وغيره من الفقهاء كما في مختصر الخرقي[(٢٨٤)] و«المستوعب»[(٢٨٥)] و«البلغة»[(٢٨٦)] و«المحرر»[(٢٨٧)] و«الفروع»[(٢٨٨)] و«الإقناع»[(٢٨٩)] و«المنتهى»[(٢٩٠)] جميعهم ذكروا كتاب الجنائز بعد كتاب الصلاة.

ومقصودهم من هذا الكتاب بيان أحكام ما يتعلق بالمريض وما يفعل عند الموت وأحكام غسل الميت وأحكام الكفن، وأحكام الصلاة على الميت وحمل الجنازة، وأحكام الدفن وأحكام التعزية والبكاء على الميت وزيارة القبور.

---

(٢٨٠) ٩٧.
(٢٨١) ١ / ٢٦٧.
(٢٨٢) ٢٣.
(٢٨٣) ٢ / ٥.
(٢٨٤) ٣١.
(٢٨٥) ١ / ٢٩٥.
(٢٨٦) ٩٩.
(٢٨٧) ١ / ١٨١.
(٢٨٨) ٣ / ٢٣٩.
(٢٨٩) ١ / ٣٢٧.
(٢٩٠) ١ / ١٠٥.

ومناسبة ذكر كتاب الجنائز بعد كتاب الصلاة أن أهم ما يفعل بالميت الصلاة عليه، وصلاة الميت تختلف في صفتها عن مطلق الصلاة، ويسبق الصلاة على الميت أحكام تتعلق بغسل الميت وتكفينه، وهناك أحكام تتعلق بالميت بعد الصلاة عليه من دفن وتعزية، فلذلك ناسب ذكر هذه المسائل في كتاب منفرد بعد كتاب الصلاة.

علماً بأن هناك مناسبة إيراد كتاب الجنائز في كتاب الطهارة عند النظر إلى غسل الميت وما يتعلق بذلك من أبحاث يتكلم عنها الفقهاء في باب الغسل من كتاب الطهارة، لكن الفقهاء لو ذكروا ذلك للزم أن يتكلموا عن الصلاة على الميت ومعرفة أحكامها قبل الكلام عن الصلاة، فلذلك أخروا كتاب الجنائز حتى يتم الكلام عن أبحاث الصلاة، وهناك مناسبة أخرى لكتاب الجنائز بين كتاب الوصايا وكتاب الفرائض لتعلق الوصايا وتوزيع التركة بالموت، لكن في ذلك تأخير لبحث أهم مسألة في كتاب الجنائز وهي الصلاة عن موضعها؛ لذلك رأى الفقهاء أن الأولى والأنسب إيراد أبحاث كتاب الجنائز بعد كتاب الصلاة في قسم العبادات.

يقول أبو إسحاق بن مفلح المؤرخ في كتابه «المبدع» عن كتاب الجنائز: (وكان من حقه أن يذكر بين الوصايا والفرائض، لكن ذكر هنا؛ لأن أهم ما يفعل بالميت الصلاة، فذكر في العبادات)[٢٩١].

وقال الحافظ ابن حجر في شرحه لصحيح البخاري: (أورد المصنف وغيره كتاب الجنائز بين الصلاة والزكاة لتعلقها بهما؛ ولأن الذي يفعل بالميت من غسل وتكفين وغير ذلك أهمه الصلاة عليه لما فيها من فائدة الدعاء له بالنجاة من العذاب، ولاسيما عذاب القبر الذي سيدفن فيه)[٢٩٢].

---

(٢٩١) المبدع ٢ / ٢١٣.

(٢٩٢) فتح الباري ٣ / ١٠٩.

وقال البهوتي في كشاف القناع عن كتاب الجنائز: (وكان من حق هذا الكتاب أن يذكر بين الوصايا والفرائض، لكن لما كان أهم ما يفعل بالميت الصلاة أعقبه للصلاة)[٢٩٣].

وقال البهوتي في «الروض» عن كتاب الجنائز: (وذكره هنا. لأن أهم ما يفعل بالميت الصلاة)[٢٩٤].

قال الشيخ عبد الرحمن بن قاسم في حاشيته على الروض: (لأن أهم ما يفعل بالميت الصلاة عليه لما فيها من فائدة الشفاعة له، والدعاء له بالنجاة من العذاب، لاسيما عذاب القبر الذي سيدفن فيه وإلا فحقه أن يذكر بين الوصايا والفرائض وأفرده وأخره لمغايرتها لمطلق الصلاة نظراً لتلك المغايرة، فإنها ليست صلاة من كل وجه، ولتعلقها بآخر ما يعرض للحي وهو الموت)[٢٩٥].

وقال الشيخ عبد الرحمن السعدي: (ثم ختموا كتاب الصلاة بصلاة الجنائز؛ لأن أهم ما يفعل بالميت الصلاة، وقد ذكروا فيه جميع أحكام الميت وأهل المصيبة وزيارة القبور وتوابعها)[٢٩٦].

والإمام ابن قدامة في كتابه «المقنع» لم يذكر أبوابًا في كتاب الجنائز وإنما أورد فصولاً. وكذلك في كتابه «العمدة». وقبله الإمام الخرقي في مختصره، وكذلك الحجاوي في «الإقناع». والفتوحي في «منتهى الإرادات».

---

(٢٩٣) كشاف القناع ٢ / ٧٦ ومطالب أولي النهي ١ / ٨٢٨.

(٢٩٤) ٣ / ٥١٩.

(٢٩٥) حاشية الروض المربع ٣ / ٤.

(٢٩٦) مجموع الفوائد ١٦١.

والإمام ابن قدامة في كتابه الكافي أورد أبوابًا في كتاب الجنائز. وهذه الأبواب هي الفصول الواردة في كتابه «المقنع» فقد ذكر تحت كتاب الجنائز في كتابه «المقنع» خمسة فصول. وذكر في كتابه «الكافي» خمسة أبواب مطابقة ترتيب فصول المقنع.

لذلك سوف نذكر في كتاب الجنائز الأبواب التي ذكرها ابن قدامة في كتابه «الكافي». ونقارن هذه الأبواب في تبويبها وترتيبها مع أبواب كتاب الجنائز في «المستوعب» و«البلغة» و«المحرر» و«الفروع».

ولعل من لم يذكر أبوابًا في كتاب الجنائز رأى أن كتاب الجنائز تابع لكتاب الصلاة وملحق به، فلذلك رأى أن يجعل مباحث هذا الكتاب فصولاً بدل أبواب.

والأولى تقسيم كتاب الجنائز إلى أبواب؛ لأن كتاب الجنائز وإن كان ملحق بكتاب الصلاة. فإن سبب ذلك كما تقدم تعلق صلاة الميت بكتاب الصلاة، ولا يلزم من ذلك تعلق باقي الأحكام في كتاب الجنائز بكتاب الصلاة.

المطلب الأول: باب غسل الميت

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» هذا الباب[٢٩٧] في أول كتاب الجنائز وفي كتابه «المقنع» ذكر (فصل في غسل الميت)[٢٩٨]، وهو أول الفصول التي ذكرها في كتاب الجنائز في المقنع.

وفي «المستوعب» و«البلغة» و«الفروع» ذكروا هذا الباب. الباب الثاني في كتاب الجنائز وذكروا قبله بابًا يتعلق بالأحكام المتعلقة بالمريض، وما يصنع بالمحتضر إذا ظهرت أمارات الموت عليه.

---

(٢٩٧) ٢ / ١١.

(٢٩٨) ١ / ٢٧٠.

ففي «المستوعب» (باب ما يفعل عند الموت)[٢٩٩] ثم ذكر (باب تغسيل الميت)[٣٠٠].

وفي «البلغة» (الباب الأول ما يصنع بالمحتضر إذا ظهرت أمارات الموت)[٣٠١].

ثم ذكر (الباب الثاني في الغسل)[٣٠٢].

وفي «الفروع» (باب ما يتعلق بالمريض وما يفعل عند الموت)[٣٠٣]، ثم ذكر (باب غسل الميت)[٣٠٤].

وفي «المحرر» ذكر الأحكام المتعلقة بالمريض والمحتضر وأحكام الغسل ثم ذكر (باب الكفن)[٣٠٥] ولم يذكر أبوابًا للأحكام السابقة لباب الكفن.

وفي كتاب الكافي وإن لم يذكر باب ما يتعلق بالمريض وما يفعل عند الموت. إلا أنه ذكر أحكامًا وفصولاً قبل باب غسل الميت تتعلق بأحكام المريض، وما يفعل إذا ظهرت أمارات الموت، وكذلك صنع في كتابه «المقنع» ذكر أحكام عيادة المريض وما يفعل عند الموت قبل فصل غسل الميت.

والأَولى أن يذكر بابًا قبل غسل الميت كما في «المستوعب» و«البلغة» و«الفروع» ولذلك نجد الإمام ابن مفلح في الفروع قال: (باب ما يتعلق بالمريض وما يفعل عند الموت)[٣٠٦] فأشار إلى أحكام المريض وما يفعل عند الموت خلافاً «للمستوعب» و«البلغة» فلم يذكر في التبويب ما يدل على ذكر الأحكام المتعلقة بزيارة المريض. ففي «المستوعب»

---

(٢٩٩) ١ / ٢٩٥.

(٣٠٠) ١ / ٢٩٧.

(٣٠١) ٩٩.

(٣٠٢) ٩٩.

(٣٠٣) ٣ / ٢٣٩.

(٣٠٤) ٣ / ٢٧٥.

(٣٠٥) ١ / ١٩١.

(٣٠٦) ٣ / ٢٣٩.

(باب ما يفعل عند الموت)[٣٠٧]، وفي «البلغة» (ما يصنع بالمحتضر إذا ظهرت أمارات الموت)[٣٠٨].

ومناسبة ذكر الإمام ابن قدامة (باب غسل الميت) أول أبواب كتاب الجنائز في كتابه «الكافي» أن أحكام غسل الميت هي أول ما يفعل بالميت بعد تحقق الوفاة، وأول ما يلزم القيام به بعد تحقق الوفاة. فناسب أن يذكر أول كتاب الجنائز. ومن قدم باب ما يتعلق بالمريض وما يفعل عند الموت كما في «الفروع» و«المستوعب» و«البلغة» فالمناسبة هنا ظاهرة، فإن المريض يتعلق به أحكام من زيارة وغير ذلك. كذلك هناك أحكام تتعلق بما يصنع بالمحتضر إذا ظهرت أمارات الموت. فناسب أن تذكر هذه الأحكام في أول باب في كتاب الجنائز.

المطلب الثاني: باب الكفن

ذكر ابن قدامة هذا الباب في كتابه «الكافي»[٣٠٩] بعد غسل الميت وهو الباب الثاني في كتاب الجنائز، وذكر في كتابه «المقنع» (فصل في الكفن)[٣١٠] بعد فصل في غسل الميت وهو الفصل الثاني في كتاب الجنائز في المقنع.

وهو الباب الثالث في «المستوعب»[٣١١] و«البلغة»[٣١٢] و«الفروع»[٣١٣] فقد ذكروا كما سبق بيانه باب ما يفعل عند الموت، ثم باب غسل الميت. ثم باب الكفن.

---

(٣٠٧) ١ / ٢٩٥.

(٣٠٨) ٩٩.

(٣٠٩) ٢ / ٢٩.

(٣١٠) ١ / ٢٧٨.

(٣١١) ١ / ٣٠٢.

(٣١٢) ١٠١.

(٣١٣) ٣ / ٣١٣.

وفي «البلغة» زيادة ترجمة الباب فقال: (الباب الثالث في الكفن والحمل)[٣١٤] وأكثر الفقهاء يذكر أحكام حمل الجنازة بعد الصلاة على الميت، وبعضهم يفرد بابًا كما سيأتي بيانه.

وفي «المحرر» ذكر (باب الكفن)[٣١٥] الباب الأول في كتاب الجنائز. وتكلم عن أحكام ما يفعل عند الموت والغسل ولم يجعل لها بابًا.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما تكلم عن أحكام الميت. ناسب إفراد باب بعد ذلك لأحكام الكفن، فالميت إذا تم تغسيله. شرع من يقوم بالتغسيل في تكفينه، فلذلك ناسب أن يذكر الفقهاء أحكام الكفن وحمل الجنازة.

قال الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: (لما فرغ من الكلام في غسل الميت وما يتعلق به، أتبعه الكفن ومؤونة التجهيز وما يتعلق بذلك)[٣١٦].

المطلب الثالث: باب الصلاة على الميت

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» هذا الباب[٣١٧] بعد باب الكفن، وهو الباب الثالث في كتاب الجنائز، وفي كتابه «المقنع» ذكر فصلاً في الصلاة على الميت[٣١٨]، وهو الفصل الثالث في كتاب الجنائز في كتابه المقنع.

وقد جاء هذا الباب بعد باب الكفن في «المستوعب»[٣١٩] و«البلغة»[٣٢٠]

---

(٣١٤) ١٠١.

(٣١٥) ١ / ١٩١.

(٣١٦) حاشية الروض ٣ / ٦٤.

(٣١٧) ٢ / ٢٩.

(٣١٨) ١ / ٢٨٠.

(٣١٩) ١ / ٣٠٦.

(٣٢٠) ١٠٢.

و«المحرر»[٣٢١] و«الفروع»[٣٢٢].

وقد زاد السامري في ترجمة هذا الباب فقال: (باب الصلاة على الميت وأحكام القتلى وغسلهم والصلاة عليهم)[٣٢٣]، وسبب ذلك أنه لما رأى أن قتلى المعركة لا يغسلون وإنما يصلى عليهم رأى أن يشير إلى هذا التبويب وهو ملحظ حسن. لولا الطول في الترجمة.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما ذكر أحكام الكفن ناسب أن يأتي بأحكام الصلاة على الميت، فإذا كفن الميت صُلي عليه، فناسب أن يأتي بأحكام الصلاة عليه.

قال الشيخ صالح الفوزان: (لما انتهى من بيان التكفين ذكر الصلاة على الميت؛ لأنه لابد من الصلاة على الميت؛ لأنها من حقوق المسلم إلا الشهيد)[٣٢٤].

المطلب الرابع: باب حمل الجنازة والدفن

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» هذا الباب[٣٢٥] بعد باب الصلاة على الميت وهو الباب الرابع في كتاب الجنائز، وفي كتابه «المقنع» ذكر (فصل في حمل الميت ودفنه)[٣٢٦] وهو الفصل الرابع في «المقنع».

وقد اختلف الفقهاء في ترتيب وتقسيم أحكام هذا الباب.

فالاتجاه الأول وهو ما ذهب إليه الفخر في «البلغة» فذكر أحكام حمل الجنازة في الباب الثالث[٣٢٧] مع أحكام الكفن؛ وذلك لأنه يرى أن الميت إذا كفن لزم معرفة أحكام حمل الجنازة؛ لأنه قد يصلى عليه في المقبرة. فلزم من ذلك معرفة أحكام الحمل قبل

---

(٣٢١) ١ / ١٩٣.
(٣٢٢) ٣ / ٣٢٦.
(٣٢٣) ١ / ٣٠٦.
(٣٢٤) الشرح المختصر ٢ / ١٨٧.
(٣٢٥) ٢ / ٥٥.
(٣٢٦) ١ / ٢٨٣.
(٣٢٧) ١٠١.

الصلاة عليه، ثم بوب باب الصلاة عليه ثم ذكر (باب الدفن)[(٣٢٨)] ولم يُشر إلى أحكام الدفن؛ لأنه ذكرها.

الاتجـاه الثاني ذكر أحكام حمل الجنازة والدفن في باب كما في «الكافي»[(٣٢٩)] و«المحرر»[(٣٣٠)].

الاتجـاه الثالث أفرد باباً لحمل الجنازة وباباً لدفن الميت كما في «المستوعب»[(٣٣١)] و«الفروع»[(٣٣٢)].

والاتجاه الثالث هو الأولى في التقسيم.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من أحكام الصلاة على الميت، ناسب بيان أحكام حمل الجنازة وأحكام الدفن.

المطلب الخامس: باب التعزية والبكاء على الميت

ذكر الإمام ابن قدامة في كتابه «الكافي» هذا الباب [(٣٣٣)] بعد باب حمل الجنازة والدفن، وهو الباب الأخير من أبواب كتاب الجنائز.

وفي كتابه «المقنع» ذكر (فصل ويستحب للرجال زيارة القبور)[(٣٣٤)] بعد فصل في حمل الميت ودفنه، وذكر في هذا الفصل أحكام التعزية والبكاء على الميت.

وفي «البلغة» اختصر ترجمة هذا الباب فقال: (الباب السادس في التعزية)[(٣٣٥)].

---

(٣٢٨) ١٠٤.

(٣٢٩) ٢/ ٥٥.

(٣٣٠) ١ / ٢٠١.

(٣٣١) ١ / ٣١٤.

(٣٣٢) ٣ / ٣٦٣.

(٣٣٣) ٢ / ٧٥.

(٣٣٤) ١ / ٢٨٧.

(٣٣٥) ١٠٥.

وفي «المستوعب» و«الفروع» باب للبكاء على الميت والتعزية، وباب لزيارة القبور.

فجاء في «المستوعب» (باب زيارة القبور)، [٣٣٦] ثم ذكر (باب البكاء على الميت والتعزية)، [٣٣٧] وفي «الفروع» (باب ما يفعله المصاب وما يفعل معه لأجل المصيبة)[٣٣٨]، ثم (باب زيارة القبور وإهداء القرب وما يتعلق بذلك)[٣٣٩].

وما ذهب إليه ابن مفلح في «الفروع» هو الأَولى في التقسيم والتبويب فيذكر ما يتعلق بالتعزية والبكاء على الميت ثم يذكر أحكام زيارة القبور وإهداء القرب.

ومناسبة هذا الباب أن المؤلف لما فرغ من بيان الأحكام المتعلقة بحمل الجنازة والدفن، ناسب أن يأتي بأحكام ما يفعله المصاب من البكاء، وما يفعل معه لأجل المصيبة من التعزية وأحكام زيارة القبور، ولذلك ناسب ختم كتاب الجنائز بهذا الباب والله أعلم.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد × وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فمن خلال بحث التبويب وفقه المناسبة في كتاب الصلاة والجنائز توصلت إلى نتائج من أبرزها ما يلي:

أولاً: عناية الفقهاء بكتاب الصلاة بجمع مسائل الصلاة وتبويبها ومراعاة فقه المناسبة، وتقديم كتاب الصلاة في أول كتب الفقه بعد بيان شرطها: الطهارة؛ وذلك لأن الصلاة آكد أركان الإسلام بعد الشهادتين.

---

(٣٣٦) ١ / ٣٢٠.

(٣٣٧) ١ / ٣٢١.

(٣٣٨) ٣ / ٣٩٦.

(٣٣٩) ٣ / ٤١١.

ثانياً: لم يذكر الفقهاء كتاب الطهارة في أول كتبهم إلا لأنها شرط للصلاة. ولذلك عندما فرغوا من بيان الشرط ذكروا المشروط وهو كتاب الصلاة.

ثالثاً: لما فرغ الفقهاء من بيان كتاب الصلاة ذكروا كتاب الجنائز. ومناسبة ذلك أن أهم ما يفعل بالميت الصلاة عليه، وصلاة الميت تختلف في صفتها عن مطلق الصلاة، ويسبق الصلاة على الميت أحكام تتعلق بغسل الميت وتكفينه، وهناك أحكام تتعلق بالميت بعد الصلاة عليه من دفن وتعزية. فلذلك ناسب ذكر هذه المسائل في كتاب مفرد بعد كتاب الصلاة.

المراجـــــع

[١] البعلي، العلامة أبو الحسن بن علي بن محمد. *الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية* تحقيق: محمد حامد الفقي. الناشر: دار المعرفة. بيروت.

[٢] المقدسي، شرف الدين موسى أبو النجا الحجاوي. *الإقناع لطالب الانتفاع*. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: دار هجر. القاهرة. الطبعة الأولى. عام ١٤١٨هـ.

[٣] الرداوي، علاء الدين علي. *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد*. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: دار هجر. القاهرة. الطبعة الأولى. عام ١٤١٦هـ

[٤] ابن تيمية، فخر الدين أبي عبدالله محمد بن محمد بن الخضر. *بلغة الساغب وبغية الراغب*. تحقيق: بكر بن عبد الله أبو زيد. الناشر: دار العاصمة. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤١٧هـ

[٥] أبو سليمان، عبدالوهاب. *ترتيب الموضوعات الفقهية ومناسباته في المذاهب الأربعة*. الناشر: جامعة أم القرى. مكة المكرمة. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٨هـ

[٦] قاسم. الشيخ عبدالرحمن بن محمد. *حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع*. الطبعة الثالثة. عام ١٤٠٥هـ

[٧] البهوتي. الشيخ منصور بن يونس. *الروض المربع شرح زاد المستقنع*. تحقيق: د. عبد الله الطيار. ود. إبراهيم الغصن. ود. خالد المشيقح. ود. عبد الله الغصن. الناشر: دار الوطن. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤١٧هـ

[٨] المقدسي، شرف الدين موسى أبو النجا الحجاوي. *زاد المستقنع في اختصار المقنع*. الطبعة الثالثة. عام ١٣٤٧هـ بالقاهرة.

[٩] الزركشي، الفقيه محمد بن عبدالله. *شرح الزركشي على مختصر الخرقي*. تحقيق: د. عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين. الناشر: مكتبة العيكان. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤١٢هـ.

[١٠] الفوزان، د. صالح بن فوزان. *الشرح المختصر على متن زاد المستقنع*. الناشر: دار العاصمة. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤٢٤هـ.

[١١] العثيمين، الشيخ محمد بن صالح. *الشرح الممتع على زاد المستقنع*. الناشر: دار ابن الجوزي. الدمام. الطبعة الأولى. عام ١٤٢٤هـ.

[١٢] البهوتي، الشيخ منصور. *شرح منتهى الإرادات*. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. عام ١٤٢١هـ.

[١٣] البخاري، الإمام محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري ـ الجامع الصحيح* طبع مع فتح الباري بشرح صحيح البخاري لابن حجر. الناشر: دار المعرفة. بيروت.

[١٤] النيسابوري، الإمام مسلم بن الحجاج القشيري. *صحيح مسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[١٥] المقدسي، بهاء الدين عبد الرحمن. *العدة في شرح العمدة*. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. عام ١٤٢١هـ ونسخة مكتبة الرياض الحديثة.

[١٦] قدامة، الإمام موفق الدين عبد الله. *عمدة الفقه*. الناشر: مكتبة التوفيق. الرياض. طبع المطبعة الهاشمية بدمشق. عام ١٣٨٥هـ.

[١٧] العسقلاني، الحافظ أحمد بن حجر. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن باز. ومحمد فؤاد عبد الباقي. ومحب الدين الخطيب. الناشر: دار المعرفة. لبنان.

[١٨] المقدسي، العلامة شمس الدين محمد بن مفلح. *الفروع*. تحقيق: د.عبد الله التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. لبنان. الطبعة الأولى. عام ١٤٢٤هـ.

[١٩] قدامة، الإمام موفق الدين عبدالله. *الكافي*. تحقيق: د. عبد الله التركي. الناشر: دار هجر. القاهرة. الطبعة الأولى. عام ١٤١٨هـ.

[٢٠] البهوتي، الشيخ منصور بن يونس. *كشاف القناع على متن الإقناع*. الناشر: عالم الكتب. بيروت. عام ١٤٠٣هـ.

[٢١] مفلح. الإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد. *المبدع في شرح المقنع*. المؤرخ. الناشر: المكتب الإسلامي. بيروت.

[٢٢] السعدي، الشيخ عبدالرحمن بن ناصر. *مجموع الفوائد واقتناص الأوابد* . تحقيق: سعد بن فوّاز الصميل. الناشر: دار الوطن. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤٢٢هـ.

[٢٣] ابن تيمية، الأمام جد الدين أبي البركات عبدالسلام، *المحرر في الفقه*. تحقيق: محمد حامد الفقي. الناشر: دار الكتاب العربي. بيروت.

[٢٤] الخرقي، الإمام عمر بن الحسين. *مختصر الخرقي*. الناشر: مؤسسة الخافقين. الطبعة الثالثة.

[٢٥] السامري، الإمام نصر الدين محمد بن عبدالله. *المستوعب*. تحقيق: د.عبدالملك بن عبد الله بن دهيش. الطبعة الثانية. عام ١٤٢٤هـ وطبعة بتحقيق مساعد الفالح. الناشر: مكتبة المعارف. الرياض. الطبعة الأولى. عام ١٤١٣هـ.

[٢٦] الرحياني، العلامة مصطفى السيوطي، *مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى*. الناشر: المكتب الإسلامي. بيروت. الطبعة الأولى. عام ١٣٨٠هـ.

[٢٧] الفتوحي، تقي الدين محمد. *معونة أولي النهى شرح المنتهى* . تحقيق: د.عبدالملك بن دهيش. الناشر: دار خضر. الطبعة الأولى. عام ١٤١٦هـ.

[٢٨] ابن قدامة، الإمام موفق الدين عبدالله. *المغني*. تحقيق: د. عبد الله التركي. ود.عبد الفتاح الحلو. الناشر: دار هجر. القاهرة. الطبعة الأولى. عام ١٤١٠هـ وطبعة دار المنار. تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا. الطبعة الثالثة. عام ١٣٦٧هـ وطبعة دار الفكر مع الشرح الكبير. الطبعة الأولى. عام ١٤٠٤هـ.

[٢٩] ابن قدامة، الإمام موفق الدين عبدالله بن أحمد. *المقنع*. الناشر: المؤسسة السعيدية. الرياض. الطبعة الثالثة.

[٣٠] ابن البنا، الإمام الحسن بن أحمد بن عبدالله. *المقنع في شرح مختصر الخرقي* . تحقيق: د. عبد العزيز البعيمي. الناشر: مكتبة الرشد. الرياض. الطبعة الثانية. ١٤١٥هـ.

[٣١] الفتوحي، تقي الدين محمد بن أحمد. *منتهى الإرادات*. تحقيق: د.عبد الله التركي. الناشر: مؤسسة الرسالة. الطبعة الأولى. عام ١٤٢١هـ.

[٣٢] الجزري، مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد. *النهاية في غريب الحديث والأثر* . تحقيق: محمود الطناحي وطاهر الزاوي. الناشر: المكتبة الإسلامية. الطبعة الأولى. عام ١٣٨٣هـ.

Indexes of Faikah of Matters in the Book of Prayer and Funerals in Hanbaila's Writings

Abdul-Aziz Saud Dowaihly
Assistant Professor, Department of Islamic Culture
College of Education
King Saud University, Riyadh, Saudi Arabia

Received 19/3/1427H.; accpted for publication 9/10/1427H.

Abstracts. Prayer is one of the main Islam pillars which comes next to saying the two shahadas. Prayer has many types of worshiping ; remembering Allah , recitation of Quran , standing before Allah , bending of the torso from an upright position, prostration, calling Allah, praise Allah, glorifying Allah. It is the most important physical worshiping. Fakaihs give prayer the highest priority in their religious writings due to its noble value . Following writing Tahara book , they collected and carefully put all matters of prayer in order. They itemized these prayer matters in their appropriate places and annexed all similar matters with each other . Translation of chapters was also given a due consideration This research distinguishes the efforts exerted by Hanabila's Fakaihs in religious matters and indexing the same in the book of Tahara and funerals and by explaining the principals of Hanabila's Faikah

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ص ٥٣٣- ٥٧٦ (١٤٢٩/٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

توثيق الوُحْدَان ضوابطه، وأمثلته

عبدالعزيز بن صالح اللحيدان

الأستاذ في السنة وعلومها، كلية أصول الدين بالرياض،

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٤/٢٤هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/١٠/٩هـ)

ملخص البحث. يعتني هذا البحث بتعريف: "وحْدان الرواة" وهم: الذين لم يرو عنهم إلا راوٍ واحد، وذكر صلتهم بالمجهولين منهم، وببيان ضوابط توثيقهم المعتبرة عند نقاد المحدثين، بحيث تخرجهم تلك الضوابط من عموم الرواة المجهولين، إذ الأصل في: "المجهول": الضعف إن كانوا من غير الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ؛ لأن الصحابة عدول كلهم فإبهامهم لا يضر .

وهو مرتب بحسب صنيع كبار النقاد في ضوء دراسة مشتملة على أهم الأمثلة التطبيقية التي صرحوا فيها بتوثيق صنف من "الوُحْدان" الذين توافرت فيهم ضوابط توثيقهم ؛ كأن يكون المتفرد بالرواية عنهم ثقة، والموثق لهم إمام ناقد معتمد التوثيق، فإن عارضه جرح كان النظر فيهما كالنظر في تعارض الجرح والتعديل، بحيث يكون هذا التوثيق رأياً لصاحبه يُؤخر إن كان الجرح بمفسر مؤثر من ناقد معتمد، في حين يُقدم التوثيق إن كان الجرح بالجهالة ؛ لأنها مبقية على الأصل، وهي في حكم الجرح المبهم .

مقدمـــــــــة

الحمد لله رب العالمين، وبه نستعين، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد:

فإن معرفة حال الراوي جرحاً وتعديلاً كانت محل عناية نقاد المحدثين وأئمتهم ؛ لأنها من أركان تمييز صحيح الأحاديث من ضعيفها الموصل إلى البصيرة العلمية المحررة بمرفوع الحديث[1] وبموقوفه[2]، وبمقطوعه[3].

ومنها: توثيق الراوي وفق الضوابط المعتبرة عندهم التي ترفع عنه وصف الجهالة، وتحقق له وصف الثقة والعدالة.

ومن أجل ذلك اخترت بيان الضوابط المعتبرة عندهم في توثيق الرواة الذين لم يُحدث عنهم إلا راوٍ، وفق أمثلة علمية عملية لنقاد الحديث، بعنوان:

((توثيق الوُحْدَان: ضوابطه، وأمثلته)).

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم.

أهمية الموضوع، وأسباب اختياره:

١- إسهامه في بيان الضوابط المعتبرة عند نقاد المحدثين في توثيق الوُحْدَان.

٢- الحاجة إلى معرفة الأمثلة العملية العلمية المشتملة على تصريح أهل التحقيق من المحدثين بتوثيق أو تعديل الوُحْدَان من الرواة.

---

(١) المضاف إلى النبي ﷺ: قولاً، وفعلاً، وتقريراً، ووصفاً.

(٢) أقوال صحبه الكرام رضوان الله عليهم أجمعين.

(٣) أقوال التابعين من سلف الأمة.

٣- توكيده عملياً على متانة المنهج العلمي الذي اعتمده الإمام البخاري والإمام مسلم بإخراجهما للوُحْدَان في صحيحيهما وفق ضوابط علمية هي نفسها التي اعتمدها سابق أئمة نقاد المحدثين ولاحقهم في توثيق الوُحْدَان، فقد اتبعا ولم يبتدعا، سيما أن الناظر فيما ذكره المحدثون في كتب علوم الحديث حول هذا الموضوع قد يظن تفرد الشيخين بهذا المسلك ؛ من أجل ذلك كانت أمثلة هذا البحث إضافة عملية علمية عليها .

هدف البحث

بيان ضوابط توثيق الوُحْدَان، وأمثلته العملية العلمية التي صرح فيها أهل التحرير من المحدثين بتوثيق من كانت هذه حاله .

حدود البحث

الرواة الذين تفرد بالرواية عنهم ثقة أو حسن الحديث، ووثقهم ناقد معتمد.

الدراسات السابقة

لم أقف ـ حسب علمي ـ على دراسة مفردة بهذا الموضوع .

خطة البحث

يتكون البحث بعد المقدمة السابقة، من :

المبحث الأول : تعريف بفن "الوُحْدَان"، في ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : معناه .

المطلب الثاني : أشهر المؤلفات فيه بإيجاز .

المطلب الثالث: صلته بالمجهول .

المبحث الثاني: ضوابط توثيق "الوُحْدَان" .

المبحث الثالث: أمثلة توثيق "الوُحْدَان" عند النقاد، في اثني عشر مطلباً:

المطلب الأول: توثيق الوُحْدَان عند الإمام يحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ).

المطلب الثاني: توثيق الوُحْدَان عند الإمام علي بن المديني (ت ٢٣٤هـ).

المطلب الثالث: توثيق الوُحْدَان عند الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ) .

المطلب الرابع: توثيق الوُحْدَان عند الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ) .

المطلب الخامس: توثيق الوُحْدَان عند الإمام مسلم (ت ٢٦١هـ) .

المطلب السادس: توثيق الوُحْدَان عند الإمام أبي زرعة الرازي (ت ٢٦٤هـ) .

المطلب السابع: توثيق الوُحْدَان عند الإمام أبي حاتم الرازي(ت ٢٧٧هـ).

المطلب الثامن: توثيق الوُحْدَان عند الإمام أبي داود (ت ٢٧٥هـ) .

المطلب التاسع: توثيق الوُحْدَان عند الإمام النسائي (ت ٣٠٣هـ) .

المطلب العاشر: توثيق الوُحْدَان عند الإمام الدارقطني (ت ٣٨٥هـ).

المطلب الحادي عشر: توثيق الوُحْدَان عند الإمام الذهبي (ت ٧٤٨هـ).

المطلب الثاني عشر: توثيق الوُحْدَان عند الحافظ ابن حجر (ت ٨٥٢هـ).

الخاتمة، وفيها أهم نتائجه العلمية، ثم الفهارس .

منهج البحث

١- اقتصرت فيه على الوُحْدَان من الرواة التابعين ومن بعدهم؛ لأن الصحابة عدول كلهم .

٢- ذكرت في أمثلة كل ناقد تصريحه بتوثيق الوُحْدَان، أو تعديلهم، دون استيعاب لهذه الأمثلة، وأشرت إلى المخالف له في اعتبارهم من الوُحْدَان، علماً أن هذا الخلاف غير مؤثر في أصل إعمال توثيق الوُحْدَان، وإنما أثره في: عدم تحققه في هذا الراوي بعينه عند المخالف في حين يبقى المثال دليلاً على اعتماد الناقد الأول توثيق الوُحْدَان عنده.

٣- بينت حال الراوي المتفرد عن الوُحْدَان، لأبرز تحقق الضابط الأول المتعلق بثقته أو توسط حاله عند الناقد المُوثِق للوُحْدَان.

٤- تجنبت الإطالة بما قيل في الراوي جرحاً وتعديلاً، مكتفياً بما حقق هدف البحث منها.

هذا، وأسأل الله جل ثناؤه العون والسداد في هذا البحث، وجميع أموري وأن ينفع بها الإسلام والمسلمين، وأن يغفر لنا ووالدينا وذوي أرحامنا وولاة أمرنا وعلمائنا وعموم المسلمين، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: تعريف بفن "الوُحْدَان"

المطلب الأول: معناه

الوُحْدَان لغة: جمع واحد، وهو: الفرد الذي لا ثاني له، قال الليث: ((الواحَدُ: المنفرِدُ، ورجلٌ وحيدٌ: لا أَحَدَ معه يُؤْنِسُه، وقد وَحُدَ يَوْحُدُ وحَادَةً وَوَحْدَةً وَوَحَداً، والوَاحِدُ: أَوّلُ عَدَدٍ من الحسابِ، والوُحْدَانُ: جمع الوَاحِدِ، ويُقال: الأُحْدَانُ في موضع الوُحْدانِ)) [١، مادة وحد، ج ٥، ص ١٢٤]، وقال الأزهري: ((يُقال في جمع

الوَاحِد: أُحْدَانٌ، والأصل: وُحْدان، فقلبت الواو همزة لانضمامها)) [١ ، مادة وحد، ج ٥، ص ١٢٩].

والوُحْدَان اصطلاحاً: من لم يرو عنه إلا راو واحد [٢، ص ٣١٩ ؛ ٣، ٣٥١ ؛ ٤، ص ٢٣٠ ؛ ٥، ج ٣، ص٢٠٥ ؛ ٦، ج ٢، ص ٢٦٤].

المطلب الثاني: أشهر المؤلفات فيه بإيجاز

ذكر العلماء: " الوُحْدَان" من الرواة، في أبواب علوم الحديث، كصنيع الحاكم [٧، ص ١٥٧]، وابن الصلاح في النوع السابع والأربعين: ((معرفة من لم يرو عنه إلا راوٍ واحد)) [٢، ص ٢١٩]، وتبعه من أتى بعده [٨، ج ٢، ص ٥٤٩ ؛ ٩، ج ٢، ص ٥٧٣ ؛ ٣، ص ٣٥١ ؛ ١٠، ص ١٤٨ ؛ ٥، ج٣، ٢٠٥ ؛ ٦، ج ٢، ص ٢٦٤ ؛ ١١، ج٢، ص ١٣٤].

وقد أفردوه بالتأليف، مثل:

كتاب: " المنفردات والوُحْدَان" للإمام مسلم (ت ٢٦١هـ)[٤].

وكتاب: " تسمية من لم يرو عنه غير رجل واحد"، للإمام النسائي (ت٣٠٣هـ)[٥].

وكتاب: " المخزون في علم الحديث "، للحافظ أبي الفتح الأزدي (ت٣٧٤هـ)، وخصه بالصحابة منهم رضوان الله عليهم أجمعين[٦].

---

(٤) مطبوع ، انظر : المراجع [١٢].

(٥) مطبوع ، انظر : المراجع [١٣].

(٦) مطبوع ، انظر : المراجع [١٤].

المطلب الثالث: صلته بالمجهول

المجهول على أنواع[٧]، منها:

مجهول العين، وهو: من لم يرو عنه إلا راو واحد، ولم يُوثقه ناقد معتمد.

مجهول الحال، وهو: من روى عنه اثنان فصاعداً، ولم يُوثقه ناقد معتمد.

ويُشترط في الرواة عنهما أن لا يكونوا ضعفاء، قال الخطيب البغدادي: ((المجهول عند أصحاب الحديث، هو: كل من لم يشتهر بطلب العلم في نفسه، ولا عرفه العلماء به، ومن لم يُعرف حديثه إلا من جهة راو واحد، وأقل ما ترتفع به الجهالة: أن يروي عن الرجل اثنان فصاعداً من المشهورين بالعلم كذلك، إلا أنه لا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه)) [١٥ ، ص ٨٨].

وقال الحافظ ابن حجر: ((إن انفرد واحد عنه، فمجهول العين، أو اثنان فصاعداً ولم يُوثق، فمجهول الحال، وهو المستور)) [١٠ ، ص٢٣٠ ؛ ١٦ ، ج١ ، ص ١٤].

وقال ابن حبان: ((أما المجاهيل الذين لم يرو عنهم إلا الضعفاء، فهم متروكون على الأحوال كلها)) [١٧ ، ج٢ ، ص ١٩٣]، وكذا قال الحافظ أبو عبد الله محمد بن عمر بن محمد بن رُشيد [٥ ، ج١ ، ص ٣١١]، ووافقهما الحافظ ابن حجر [١٦ ، ج١ ، ص ١٤]، والسخاوي [٥ ، ج١ ، ص ٣١١].

وعليه؛ فإن "الوُحْدَان" يُشبهون: "مجهول العين" في الصورة، وفي حكم أحد أنواعه؛ لأن "الوُحْدَان" على ثلاثة أنواع من حيث الحكم:

الأول: "الوُحْدَان" من الصحابة، والصحابة عدول كلهم رضوان الله عليهم أجمعين [٦ ، ج٢ ، ص٢٦٤ ؛ ١١ ، ج٢ ، ص ١٣٥ ؛ ١٨ ، ج٢ ، ص ١٨٦].

---

(٧) أدخلوا فيها المبهم : [١٠ ، ص ٢٣٠ ؛ ٥ ، ج١ ، ص ٣٢١].

وقد أفردهم الإمام مسلم بباب في كتابه : " المنفردات والوُحْدَان" ، مثل :

عُمير بن قتادة الليثي ﷺ، لم يرو عنه إلا ابنه عُبيد بن عُمير[١٢ ، ص١ ؛ ١٩ ، ج ٦ ، ص٣٧٨ ؛ ٢٠ ، ج٣، ص١٢١٩ ؛ ٢١ ، ج٤ ، ص٧٢٤].

ودُكين بن سعيد المُزَني ﷺ، لم يرو عنه إلا قيس بن أبي حازم [٢٢، ج٣، ص٢٥٥ ؛ ١٢ ، ص٩ ؛ ١٩ ، ج٣، ص٤٣٩ ؛ ٢٠ ، ج٢ ، ص٤٦٢].

والمسيِّب بن حَزْن المخزومي ﷺ، لم يرو عنه إلا ابنه سعيد بن المسيِّب [١٢ ، ص١٤ ؛ ١٩ ، ج٨، ص٢٩٢ ؛ ٢٣ ، ج١٠ ، ص١٥٢].

الثاني : "الوُحْدَان" الموثقون ، وهم مجال هذا البحث .

الثالث : "الوُحْدَان" غير ما تقدم ، وهم مثل "مجهول العين" صورة وحكماً .

المبحث الثاني: ضوابط توثيق "الوُحْدَان"

يتوقف توثيق "الوُحْدَان" ، على تحقق ضابطين معاً فيهم ، وقد أشار إليهما الخطيب البغدادي ، وغيره ، في مباحث المجهول[٨] .

وهما في الوقت نفسه مستنبطان على وجه التفصيل من خلال تتبع أمثلتهما العملية عند النقاد[٩] ، وهما :

الضابط الأول: أن يكون الراوي عنه ثقة ، أو حسن الحديث ، وهذا متحقق في جميع الأمثلة التي ذكرتها في هذا البحث ، ووثق النقاد أصحابها .

---

(٨) تقدم كلامه في المطلب الثالث من المبحث الأول .

(٩) المبحث الثالث .

الضابط الثاني : أن يُوثقه ناقد معتمد ، وهذا يقتضي تحقق سبره المعتبر لجميع مروياته بحيث لم يقف الناقد على ما يجرحه ، ومثله : كل سبر يُسار فيه على طريقة نقاد المحدثين المعتبرة .

ويُلحق به : التوثيق العملي الذي يقوم مقام النص على التوثيق ، كأن يُحدث عنه ناقد معتمد التوثيق لا يُحدث إلا عن ثقة ، كابن مهدي ، والإمام مالك ، والإمام أحمد ، أو أن يحتج به الإمام البخاري ، ومسلم في صحيحيهما(١٠) .

قال أبو داود : ((قلت لأحمد : إ ذا روى يحيى ، أو عبد الرحمن بن مهدي عن رجل مجهول يُحتج بحديثه ؟ قال : يُحتج بحديثه)) [٢٥ ، ص ١٧٣]، والمعروف عن يحيى القطان وابن مهدي أنهما لايُحدثان إلا عن ثقة عندهما .

وفي ترجمة : محمد بن أبي رَزِين ، قال الإمام أبو حاتم لابنه عبد الرحمن فيه : ((شيخ بصرى ، لا أعرفه ، لا أعلم روى عنه غير سليمان بن حرب ، وكان سليمان قلّ من يرضى من المشايخ ، فإذا رأيته قد روى عن شيخ ، فاعلم أنه ثقة)) [١٩ ، ج٧ ، ص٢٥٥].

وقال الخطيب البغدادي : ((إذا قال العالم : "كل من أروي لكم عنه ، وأسميه فهو عدل رضا مقبول الحديث" ، كان هذا القول تعديلاً منه لكل من روى عنه وسمّاه ، وقد كان ممن سلك هذه الطريقة عبد الرحمن بن مهدي)) [١٥ ، ص٩٢].

وقال الحافظ ابن حجر : ((من عُرف من حاله أنه لا يروي إلا عن ثقة ، فإنه إذا روى عن رجل وصف بكونه ثقة عنده ، كمالك وشعبة والقطان وابن مهدي وطائفة ممن بعدهم)) [١٦ ، ج١ ، ص١٤] .

---

(١٠) انظر ما يتعلق باحتجاجهما به :[٢ ، ص ١١٢ ؛ ٢٤ ، ج١ ، ص٣٦٨ ؛ ٥ ، ج١ ، ص٣١٩ ؛ ١٨ ، ج١ ، ص ٩٢ ، ج٢ ، ص١٩٠] .

والأصل فيمن تحقق فيه ذلك توسط حاله أو ثقته بحسب حكم الموثق له إن سلم من تجريح يُخالفه .

فإن كان المعارض له تجريح بالجهالة وعدم المعرفة لم يضره ؛ لأنه ابقاء على الأصل ، وعند الموثق زيادة علم والحال هذه .

ويُرجح بينهما بضوابط الترجيح المعتبرة ، إن كان المعارض له تجريح بالضعف ونحوه ، ويُعتبر التوثيق هنا رأياً لمن وثقه ، قال ابن أبي حاتم : ((سألت أبا زرعة عن رواية الثقات عن رجل مما يقوى حديثه ؟ قال : أي لعمري ، قلت : الكلبي روى عنه الثوري ؟ قال : إنما ذلك إذا لم يتكلم فيه العلماء ، وكان الكلبي يُتكلم فيه)) [١٩ ، ج٢ ، ص٣٦] .

وأراد تقوية حديث مَنْ هذه حاله بعد سبر معتبر لمروياته بحيث لا يُوقف فيها على ما يقتضي جرحه ، بدليل كلامه في الكلبي ؛ وإلى هذا السبر المعتبر الإشارة في هذا الضابط بتوثيق النقاد ؛ لأن توثيقهم لا يكون إلا به ، لا بمجرد رواية الثقات عنه مالم يُعرفوا بعدم التحديث إلا عن ثقة .

ومجرد رواية الثقات عن الراوي تنفعه فتخرجه من جهالة عينه إلى جهالة حاله ، ويكون معروفاً عندهم ؛ لكنها معرفة لا تقتضي التوثيق بمجردها ، قال ابن أبي حاتم : ((سألت أبي : عن رواية الثقات عن رجل غير ثقة مما يقويه؟ قال : إذا كان معروفاً بالضعف لم تقوه روايته عنه ، وإذا كان مجهولاً نفعه رواية الثقة عنه قلت لأبي : ما معنى رواية الثوري عن الكلبي ، وهو غير ثقة عنده؟ فقال : كان الثوري يذكر الرواية عن الكلبي على الإنكار والتعجب فتعلقوا عنه روايته عنه ، وإن لم تكن روايته عن الكلبي قبوله له)) [١٩ ، ج٢ ، ص٣٦] .

وكثير من الثقات رووا عن الضعفاء والمجاهيل ؛ من أجل ذلك كان القول المحرر عند نقاد المحدثين : أن مجرد رواية من كانت هذه حاله لا تقتضي توثيقاً ، قال يعقوب بن

شيبة: ((قلت ليحيى ابن معين: متى يكون الرجل معروفاً؟ إذا روى عنه كم؟ قال: إذا روى عن الرجل مثل ابن سيرين والشعبي وهؤلاء أهل العلم فهو غير مجهول، قلت: فإذا روى عن الرجل مثل سِماك بن حرب، وأبي إسحاق؟ قال: هؤلاء يروون عن مجهولين)) [٢٦، ج١، ص٣٧٨]، ومجرد المعرفة لا تفيد توثيقاً، قال الحافظ ابن رجب: ((رواية الثقة عن رجل لا تدل على توثيقه، فإن كثيراً من الثقات رووا عن الضعفاء)) [٢٦، ج١، ص٣٧٨].

وسيأتي في أمثلة المبحث التالي ما يدل على هذا التفصيل الذي ذكرته في توثيق الوُحْدان.

المبحث الثالث: أمثلة توثيق "الوُحْدَان" عند النقاد

المطلب الأول: توثيق الوُحْدَان عند الإمام يحيى بن معين (ت ٢٣٣هـ)

مثال رقم (١)

في ترجمة: حارثة بن مُضَرِّب الكوفي، أخرجه البخاري في الأدب، والأربعة.

روى عنه: عمرو بن عبد الله بن عُبيد أبو إسحاق السَّبيعي[١١].

وقال الإمام ابن معين: ((لم يرو عنه غير أبي إسحاق أحد)) [٢٨، ص ٤٠٤٠]، وقال أيضاً: ((ثقة)) [٢٩، ص ٢٤٣].

وقال عبد الله: ((سألته ـ يعني أباه ـ عن الحارث الأعور، وهُبَيرة فقلت: أيهما أحب إليك؟ فقال: هُبَيرة أحب إلينا من الحارث، ثم قال: هُبَيرة رجل صالح ما أعلم حدث عنه غير أبي إسحاق هو وحارثة بن مُضَرِّب، ثم قال: ما روى عنه غير أبي

---

(١١) الثقة المكثر إلا أنه اختلط بأخرة، وثقه الإمام ابن معين وغيره، [٢٣، ج٨، ص ٥٧؛ ٢٧، ص ٥٠٦٥].

إسحاق أعلمه)) [٢٨ ، ص٤٥٠٤]، وقال أيضاً في حارثة : ((حسن الحديث)) [١٩ ، ج٣، ص٢٥٥].

ولم يذكر الإمام أبو حاتم غيره في الرواة عنه [١٩ ، ج٣، ص٢٥٥] .

وقال الإمام أبو عبد الله البخاري : ((روى عنه أبو إسحاق، ويُقال : إن الشعبي روى عنه، ولا يصح)) [٢٢ ، ج٣، ص٩٤] .

مثال رقم (٢)

في ترجمة : علي بن علي بن السائب الكوفي .

روى عنه شَريك بن عبدالله النَّخعي القاضي(١٢) .

ولم يذكر الإمام أبو حاتم غيره [١٩ ، ج٦ ، ص١٩٧].

وقال الإمام النسائي: ((علي بن علي كوفي، يروي عن إبراهيم، لا نعلم أحداً روى عنه غير شَريك)) [١٣ ، ص١١٨].

وقال الدُّوري : ((سمعت يحيى يقول : حديث شَريك، عن علي بن علي وهو كوفي، قلت له : لعله علي بن علي البصري؟ فقال يحيى : لا ، هذا علي بن علي بن السائب الكوفي، ولم يرو عنه إلا شَريك، قال يحيى : وعلي بن علي هذا حدث عن إبراهيم النخعي)) [٣٠ ، ص٢٤٥٨].

وقال إبراهيم بن الجُنيد عند سند حديث : ((قلت ليحيى بن معين : من علي بن علي هذا ؟ قال : ابن السائب ، كوفي ثقة ، قلت : من يُحدث عنه غير شَريك ؟ قال : ما علمت أحداً يُحدث عنه غير شَريك)) [٣١ ، ص٦٦] .

---

(١٢) قال فيه الإمام ابن معين : ((ثقة)) ، وفي رواية :((صدوق))، [١٩ ،ج ٤ ،ص ٣٦٦] ، وهو : ((صدوق يخطىء كثيراً تغير حفظه منذ ولي القضاء بالكوفة ، وكان عادلاً فاضلاً عابداً شديداً على أهل البدع)) [٢٧ ، ص ٢٧٨٧].

مثال رقم (٣)

في ترجمة: هشام بن عمرو الفَزَاري، أخرج له الأربعة.

روى عنه: حماد بن سلمة بن دينار البصري[١٣].

وقال الإمام ابن معين: ((يروي عنه حماد بن سلمة، ليس يروي عنه غير حماد، وهو ثقة)) [٣٠، ص٣٣٦٦].

وقال الحافظ أحمد بن سعيد بن صخر أبو جعفر الدارمي: ((لا أعلم روى عنه غير حماد، وليس لحماد عنه إلا هذا))، رواه الإمام البخاري مقتصراً عليه في ترجمة هشام بن عمرو الفَزَاري [٢٢، ج٨، ص١٩٥].

وقال الإمام أحمد: ((هشام بن عمرو الفَزاري الذي روي عنه حماد من الثقات)) [٣٣، ج١، ص٢٢٥].

وقال الإمام مسـلم: ((ممن تفرد عنه حماد بن سلمة بن دينار بالرواية: هشام بن عمرو الفَزاري)) [١٢، ص١٢٩٤].

وقال الحافظ يعقوب بن سفيان: ((لا نعلم أحداً روى عنه غير حماد، وهو ثقة)) [٣٣، ج٢، ص٧٦].

وقال الإمام أبوداود: ((لم يرو عن هشام بن عمرو الفَزاري، غير حماد بن سلمة)) [٣٤، ص٣٤٧].

---

(١٣) قال الإمام ابن معين: ((حماد بن سلمة في أول أمره وآخر أمره واحد ، وكان حماد بن سلمة رجل صدق ، ومات يحيى بن سعيد القطان ، وهو يحدث عنه)) ، [٣٠، ص ٤٥٤٧] ، وقال مرة أخرى: ((ثقة)) [١٩ ،ج٣ ،ص ١٤١] ، وقال مرة : ((إذا رأيت من يقع فيه فاتهمه على الإسلام)) [٣٢ ، ج١ ، ص ٣٤٩].

وقال الإمام النسـائي: ((هشام بن عمرو الفَزاري، لا نعلم أحداً روى عنه غير حماد بن سلمة)) [١٣، ص٥].

مثال رقم (٤)

في ترجمة: يحيى بن المختار الصنعاني، أخرج له النسائي.

وروى عنه: مَعْمَر بن راشد البصري[١٤].

وقال ابن الجُنيد: ((قلت ليحيى: يحيى بن المختار، الذي روى عنه: مَعْمَر؟ قـال: شيخ بصري، ليس به بأس، قلت: تعلم أحداً روى عنه غير مَعْمَر؟ قال: لا أعلمه)) [٣١، ص٧٠٤].

وقد ذكر ابن حجر أن: الحكم بن ظُهير، ويوسف بن يعقوب الضُّبَعي، قد رويا عنه أيضاً [٢٣، ج١١، ص٢٤٣].

ولكن العبرة هنا بتصريح ابن معين توثيق الوُحْدَان عنده.

مثال رقم (٥)

في ترجمة: أبي الزرقاء الكوفي.

روى عنه: الناقد الحافظ شعبة بن الحجاج، وكان لا يُحدث إلا عن ثقة [٣٦، ج٩، ص١٥٩].

قال ابن مُحْرِز: ((سمعت يحيى، وقلت له: شعبة عن أبي الزرقاء؟ قال: ثقة، قلت: كوفي؟ قال: نعم، قلت: يُسمى؟ قال: لا، قلت: روى عنه غير شعبة؟ قال: لا)) [٣٧، ج٢، ص٣٧٨].

---

(١٤) الثقة الثبت المشهور، وثقه الإمام النسائي [٣٥، ج١، ص ٢٢٦، ح ٦٦٥]، وغيره [٢٧، ص ٦٨٠٩].

وقد ذكر الإمام مسلم بن الحجاج [٣٨، ص٤١]، وابن مَنْده [٣٩، ص ٣٠١٦] أن اسمه: الزَّبْرِقان بن عبد الله، وأن الثوري، وإسرائيل رويا عنه أيضاً.

لكن العبرة هنا بتوثيق الإمام ابن معين للوُحْدَان عنده.

مثال رقم (٦)

في ترجمة: شَبِيب بن بِشْر الحلبي الكوفي، أخرج له ابن ماجة والترمذي.

وروى عنه: أبو عاصم الضحاك بن مَخْلد النبيل[١٥].

وقال الإمام ابن معين فيه: ((شَبِيب الذي يروي عنه أبو عاصم يقال له شَبِيب بن بشر ولم يرو عنه غيره)) [٣٠، ص٣٨٢٣]، وفي موضع آخر قال: ((ثقة)) [٣٠، ص ٣٢٦٥].

وقال الإمام النسائي: ((لا نعلم أحداً روى عنه غير أبي عاصم)) [١٣، ص٧٠].

وقد روى عنه أيضاً: إسرائيل بن يونس بن أبي إسحاق السَّبِيعي، وعَنْبسة بن عبد الرحمن القرشي، وغيرهما [١٩، ج٤، ص ٣٥٧ ؛ ٢٣، ج٤، ص٢٦٩].

والعبرة هنا بتوثيق الإمام ابن معين للوُحْدَان عنده.

المطلب الثاني: توثيق الوُحْدَان عند الإمام علي بن المديني (ت ٢٣٤هـ):

مثال رقم (٧)

في ترجمة: خالد بن سُمير السَّدوسي البصري، أخرج له البخاري في الأدب المفرد وأبوداود والنسائي وابن ماجة.

وروى عنه: الأسود بن شيبان السدوسي بصري[١٦].

---

(١٥) قال ابن معين فيه: ((ثقة)) [٢٩، ص ٤٤٤، ٦٥٤]، وقال الحافظ ابن حجر: ((ثقة ثبت، ع))، [٢٧، ص ٢٩٧٧].

(١٦) ثقة، (بخ م د س ق) [٢٣، ج ١، ص٢٩٦ ؛ ٢٧، ص ٥٠٢].

ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢ ، ج٣، ص١٥٣]، والإمام أبو حاتم غيره [١٩ ، ج٣، ص٣٣٥].

وقال الحافظ علي بن المديني: ((لا أعلم روى عنه أحد سوى: الأسود بن شيبان، ولكنه حسن الحديث)) [٢٦ ، ج١ ،ص ٣٧٩]، وقال مرة أخرى: ((حديثه عندي صحيح)) [٢٦ ، ج١ ، ص ٣٧٩].

وقال الحافظ ابن رجب: ((ظاهر هذا أنه لا عبرة بتعدد الرواة، وإنما العبرة بالشهرة ورواية الحفاظ الثقات)) [٢٦ ، ج١ ،ص ٣٧٩].

وعبارة الإمام ابن المديني ـ وهو ناقد بصير بالرواة والعلل ـ مُشعرة بأنه: سبر مرويات الراوي، ولم يقف فيها على جرح ؛ من أجل ذلك كان مجرد رواية الثقة الحافظ عن الراوي لا توثقه إلا إذا صرح بتوثيقه، أو كان لا يُحدث إلا عن ثقة، فيكون ثقة عنده، ومجرد رواية الثقات عن الراوي تنفعه فتخرجه من جهالة عينه إلى جهالة حاله، وعليه فيضاف هذا الضابط إلى كلام الحافظ ابن رجب هنا، ويُقيد بالسبر المعتبر عند نقاد المحدثين .

مثال رقم (٨)

في ترجمة: الوليد بن جميل القرشي الفلسطيني أبي الحجاج، أخرج له البخاري في الأدب المفرد، والترمذي، وابن ماجة .

وروى عنه: يزيد بن هارون بن زَاذان السُّلَمي مولاهم(١٧) .

وقال أبو الحسن محمد بن أحمد البراء: ((قال علي: الوليد بن جميل ؟ لا أعرف أحداً روى عنه غير يزيد بن هارون .

---

(١٧) الثقة المتقن [٢٧، ص ٧٧٨٩] ، وقال فيه ابن المديني : ((هو من الثقات)) ، وقال في موضع آخر : ((ما رأيت أحفظ منه)) [٢٣، ج١١ ، ص ٣٢١] .

قلت له: كيف أحاديثه؟ قال: تشبه أحاديث القاسم بن عبدالرحمن، ورضيه)) [٤٠، ص١٥٣ ؛ ١٩، ج٩، ص٣ ؛ ٢٣ ج١١، ص١١٦].

وقد روى عنه غيره: ((صدقة بن عبد الله السَّمِين، وسلمة بن رجاء، وأبو النَّضْر هاشم بن القاسم))، قاله الإمام أبوحاتم [١٩، ج٩، ص٣].

والعبرة هنا بتعديل ابن المديني للوُحْدَان عنده .

مثال رقم (٩)

في ترجمة: محمد بن قيس اليَشْكري البصري .

روى عنه: حميد بن أبي حميد الطويل البصري(١٨) .

وقال علي بن المديني: ((ثقة، ما أعلم أحداً روى عنه غير حميد)) [٢٣، ج٩، ص٣٦٨].

وذكر الحافظ ابن حجر أن خالد الحذاء قد روى عنه أيضاً [٢٣، ج٩، ص٣٦٨].

والعبرة هنا بتوثيق علي بن المديني للوُحْدَان عنده .

المطلب الثالث: توثيق الوُحْدَان عند الإمام أحمد (ت ٢٤١هـ)

مثال رقم (١٠)

في ترجمة: عمارة بن عَبْدٍ الكوفي، أخرج له النسائي في مسند علي .

وروى عنه: عمرو بن عبد الله بن عُبيد أبو إسحاق السَّبيعي(١٩) .

---

(١٨) ثقة مدلس ، أخرج له الستة [٢٧ ، ص ١٥٤٤] .

(١٩) الثقة المكثر إلا أنه اختلط بأخرة ، [٢٧ ، ص ٥٠٦٥] ، وقال فيه الإمام أحمد : ((رجل ثقة صالح ، ولكن هؤلاء الذين حملوا عنه بأخرة)) [٢٨ ، ص ٢٦١١] .

وقال الإمام أحمد: ((مستقيم الحديث، لا يروي عنه غير أبي إسحاق)) [١٩، ج٦، ص٣٦٧].

وقال العجلي: ((ثقة، روى عنه أبو إسحاق السَّبيعي)) [٤١، ج٢، ص١٦٢].

ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢، ج٦، ص٥٠٠]، وأبو حاتم [١٩، ج٦، ص٣٦٧] له راوياً غير أبي إسحاق .

مثال رقم (١١)

في ترجمة: هُبَيرة بن يَرِيم الشَبامي الكوفي، أخرج له الأربعة .

روى عنه: عمرو بن عبد الله بن عُبيد أبو إسحاق السَّبيعي .

ولم يذكر الإمام أبو حاتم غيره في الرواة عنه [١٩، ج٩، ص١٠٩].

وقال عبد الله: ((سألته ـ يعني أباه ـ عن الحارث الأعور، وهُبَيرة فقلت: أيهما أحب إليك ؟ فقال: هُبَيرة أحب إلينا من الحارث، ثم قال: هُبَيرة رجل صالح ما أعلم حدث عنه غير أبي إسحاق، هو وحارثة بن مُضَرِّب، ثم قال: ما روى عنه غير أبي إسحاق أعلمه)) [٢٨، ص ٤٥٠٤].

وقال الإمام أبو داود: ((قلت لأحمد: روى عن هُبَيرة غير أبي إسحاق ؟ قال: لا، قال أحمد: ما أصح حديث هُبَيرة يمدحه)) [٢٥، ص٣٣٣].

وقال أبو بكر الأثرم: ((سمعت أبا عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل يقول: "هُبَيرة بن يَرِيم: لا بأس بحديثه، هو أحسن استقامة من غيره "، يعني: الذين روى عنهم أبو إسحاق، وتفرد بالرواية عنهم)) [١٩، ج٩، ص ١٠٩] .

مثال رقم (١٢)

في ترجمة: حارثة بن مُضَرِّب الكوفي، أخرجه البخاري في الأدب، والأربعة .

روى عنه: عمرو بن عبد الله بن عُبيد أبو إسحاق السَّبيعي وحده .

وسبق أن الإمام أحمد عدله مع أنه من الوُحْدَان عنده[٢٠] .

مثال رقم (١٣)

في ترجمة: سَلْم بن أبي الذَّيَّال البصري، أخرج له البخاري في الأدب المفرد ومسلم، وأبو داود [٢٣ ، ج٤ ، ص ١١٤] .

روى عنه: مُعْتَمِر بن سليمان التَّيْمِي البصري[٢١] .

وقال الإمام أحمد: ((ثقة صالح الحديث، ما سمعت أحداً حدث عنه غير معتمر، وكان غزى معه في البحر فسمع منه زعموا ذاك)) [٢٨ ، ص ٢٣٢٥ ، ٤٤٧٢]، وفي رواية قال: ((ما أعلم أحداً روى عن سَلْم بن أبي الذَّيَّال إلا المعتمر، وسَلْم: ثقة)) [٤٢ ، ص ٢٣٨١].

وقد وقف غيره من الأئمة على من روى عنه غير المعتمر، قال الإمام ابن معين: ((روى عنه معتمر، وإسماعيل بن مسلم)) [٣٠ ، ص ٤١٧٢]، وقال الدارمي: ((قلت: فسَلْم بن أبي الذَّيَّال ؟ فقال: ثقة، قلت: روي عنه غير المعتمر ؟ فقال: نعم، هو: مشهور ثقة)) [٢٩ ، ص ٣٩٨] .

وذكر الحافظ ابن حجر في الرواة عنه: ((معتمر بن سليمان، وإسماعيل بن عُلية، وإسماعيل بن مسلم)) [٢٣ ، ج ٤ ، ص١١٤] .

والعبرة هنا بتوثيق الإمام أحمد للوُحْدَان عنده .

---

(٢٠) مثال (١١) .

(٢١) ثقة [٢٧ ، ص ٦٧٨٥] ، وقال فيه الإمام أحمد : ((كان حافظاً)) [٢٥ ، ص ٥٣٤] .

المطلب الرابع: توثيق الوُحْدَان عند الإمام البخاري (ت ٢٥٦هـ)

مثال (١٤)

في ترجمة: حُصين بن محمد الأنصاري السالمي المدني، أخرج له الإمام البخاري، ومسلم، والنسائي.

ولم يرو عنه غير الإمام الزهري، ولم يُذكر له الإمام البخاري غيره [٢١، ج٣، ص٧].

وذكره الإمام مسلم في كتابه "المنفردات والوُحْدَان"، فقال: ((ممن روى عنه الزهري: ممن لم يرو عنه أحد سواه فيما علمنا: حُصين بن محمد السالمي)) [١٢، ص٢٣٣].

وقد أخرج له الإمام البخاري، ومسلم حديثاً واحداً، كرره الإمام البخاري في موضعين، حيث رويا بإسناديهما إلى الزهري أنه سأله عن: "حديث محمود بن الربيع، عن عتبان بن مالك؟ فصدقه".

قال الإمام البخاري: ((حدثنا سعيد بن عُفير، قال: حدثني الليث، قال: حدثني عُقيل عن ابن شهاب، قال: أخبرني محمود بن الربيع الأنصاري، أن عِتْبان بن مالك ـ وهو من أصحاب رسول الله ﷺ، ممن شهد بدراً من الأنصار ـ أنه أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، قد أنكرت بصري، وأنا أصلي لقومي، فإذا كانت الأمطار سال الوادي الذي بيني وبينهم، لم أستطع أن آتي مسجدهم فأصلي بهم، ووددت يا رسول الله أنك تأتيني فتصلي في بيتي، فأتخذه مصلى، قال: فقال له رسول الله ﷺ: سأفعل إن شاء الله، قال عِتْبان: فغدا رسول الله ﷺ وأبو بكر حين ارتفع النهار، فاستأذن رسول الله ﷺ، فأذنت له، فلم يجلس حتى دخل البيت، ثم قال: أين تحب أن أصلي من بيتك؟ قال: فأشرت له إلى ناحية من البيت، فقام رسول الله ﷺ فكبر، فقمنا فصففنا، فصلى

ركعتين، ثم سلم، قال: وحبسناه على خَزِيرة صنعناها له، قال: فثاب في البيت رجال من أهل الدار ذوو عدد فاجتمعوا، فقال قائل منهم: أين مالك بن الدُّخَيْشِن أو ابن الدُّخَيْشِن ؟ فقال: بعضهم ذلك منافق لا يحب الله ورسوله، فقال رسول الله ﷺ: لا تقل ذلك، ألا تراه قد قال: لا إله إلا الله يُريد بذلك وجه الله، قال: الله ورسوله أعلم، قال: فإنّا نرى وجهه ونصيحته إلى المنافقين ؟

قال رسول الله ﷺ: فإن الله قد حرم على النار من قال: لا إله إلا الله يبتغي بذلك وجه الله.

قال ابن شهاب: ثم سألت الحُصين بن محمد الأنصاري - وهو أحد بني سالم، وهو من سراتهم - عن حديث محمود بن الربيع؟ فصدقه بذلك))(٢٢)[٤٣].

وكذا ساقه الإمام مسلم(٢٣) [٤٤]، والنسائي إلا أنه ساق كلاً منهما بإسناد [٣٥، ج٦، ص٢٧٣/١٠٩٤٧، ١٠٩٤٨].

وقول ابن شهاب الأخير متصل بالإسناد السابق، قاله الحافظ ابن حجر [٤٥، ج١، ص ٥٢٢].

وقد أفرده الإمام البخاري بإسناد في موضع آخر، فقال:

((حدثنا يحيى بن بُكير، حدثنا الليث، عن عُقيل، عن ابن شهاب، أخبرني محمود بن الربيع، أن عِتْبان بن مالك - وكان من أصحــاب النبي ﷺ ممن شهد بدراً من الأنصار - أنه أتى رسول الله ﷺ.

---

(٢٢) ٨ كتاب الصلاة، ٤ باب المساجد في البيوت، ٤٢٥.

(٢٣) ٥ كتاب المساجد، ٤٧ قول النووي: "باب الرخصة في التخلف عن الجماعة بعذر"، ٣٣.

حدثنا أحمد ـ هو ابن صالح ـ، حدثنا عَنْبَسة، حدثنا يونس، قال ابن شهاب: ثم سألت الحُصين بن محمد ـ وهو أحد بني سالم، وهو من سراتهم ـ عن حديث محمود بن الربيع، عن عِتْبان ابن مالك؟ فصدقّه))[24] [٤٣].

وقال الحافظ ابن حجر: ((ليس للحُصين ولا لعِتْبان في الصحيحين سوى هذا الحديث.

وقد أخرجه البخاري في أكثر من عشرة مواضع مطولاً، ومختصراً، وقد سمعه من عتبان أيضاً أنس بن مالك كما أخرجه مسلم))[25] [٤٥، ج١، ص ٥٢٢].

وقال الذهبي: ((يُحتج به في الصحيحين، ومع هذا فلا يُكاد يُعرف))[٤٦، ج٢، ص٣١٣].

وقد عرفه الشيخان، وكفى؛ لذا اعتمد الحافظ ابن حجر صنيعهما فقال: ((صدوق الحديث، لم يرو عنه غير الزهري، خ م س)) [٢٧، ص ١٣٨٥].

والذي يظهر أنه ثقة، فقد قال الحاكم للدارقطني: ((فحُصين بن محمد السالمي البصري، يروي عنه الزهري؟ قال: ثقة، إنما حكى عنه الزهري حديثين)) [٤٧، ص٣٠٣].

مثال رقم (١٥)

في ترجمة: عمر بن محمد بن جُبَير بن مُطْعِم النَّوفلي المدني، أخرج له الإمام البخاري.

وروى عنه: الإمام الزهري وحده.

---

(٢٤) ٦٤ كتاب المغازي، ١٢باب، ٤٠٠٩، ٤٠١٠.

(٢٥) انظر [٤٣]: حديث رقم: ٤٢٤، ٦٦٧، ٦٨٦، ٨٣٨، ٨٤٠، ١١٨٦، ٤٠٠٩، ٤٠١٠، ٥٤٠١، ٦٤٢٣، ٦٩٣٨، والذي فيه الرواية عن الحُصين في موضعين منها.

وقال الإمام المِزِّي: ((روى له البخاري حديثاً واحداً)) (٢٦) [٤٨، ج٢١، ص٤٩٦].

ولم يذكر الإمام البخاري غيره في الرواة عنه [٢٢، ج٦، ص ١٩١]، ووثقه غيره[٢٧].

المطلب الخامس: توثيق الوُحْدَان عند الإمام مسلم (ت ٢٦١هـ)

مثال رقم (١٦)

في ترجمة: حُصين بن محمد الأنصاري السالمي المدني، أخرج له الإمام البخاري، ومسلم، والنسائي، ولم يرو عنه غير الإمام الزهري.

وسبق أن الإمام مسلم أخرج له مع أنه من الوُحْدَان عنده[٢٨].

مثال رقم (١٧)

في ترجمة: وهب بن ربيعة الكوفي، أخرج له مسلم والترمذي.

وروى عنه: عمارة بن عُمير التيمي الكوفي[٢٩].

ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢، ج٨، ص١٦٣]، وأبو حاتم غيره [١٩، ج٩، ص٢٤].

وقال الإمام مسلم: ((لم يرو عنه إلا عمارة بن عُمير)) [١٢، ص٩٩٢].

---

(٢٦) ٥٦ كتاب الجهاد، ٤ باب الشجاعة في الحرب والجبن، ٢٨٢١ .[٤٣].

(٢٧) انظر: مثال (٣٩).

(٢٨) مثال (١٤).

(٢٩) ثقة ثبت، أخرج له الستة [٢٧، ص ٤٨٥٦].

مثال رقم (١٨)

في ترجمة: سنان بن أبي سنان الدؤلي المدني، أخرج له البخاري ومسلم والترمذي والنسائي.

وروى عنه: الإمام الزهري.

ولم يذكر له الإمام أبو حاتم غيره [١٩، ج٤، ص ٢٥٢].

وقال الإمام مسلم: ((ممن روى عنه الزهري وممن لم يرو عنه أحد سواه فيما علمنا: سنان بن أبي سنان الدؤلي)) [١٢، ص٢٣٤].

وذكر الحافظ ابن حجر أن: زيد بن أسلم روى عنه أيضاً [٣، ج٤، ص٢١٢].

والعبرة هنا بتوثيق الإمام مسلم للوُحْدَان عنده(٣٠).

المطلب السادس: توثيق الوُحْدَان عند الإمام أبي زرعة الرازي (ت ٢٦٤هـ)

مثال رقم (١٩)

في ترجمة: شَبيب بن عبد الملك التَّيْمِي البصري، أخرج له أبو داود والنسائي.

روى عنه: مُعْتَمِر بن سليمان التَّيْمِي البصري(٣١).

وقال فيه الإمام أبوحاتم الرازي: ((ليس به بأس، صالح الحديث، لا أعلم روى عنه أحد غير مُعْتَمِر)) [١٩، ج٤، ص ٣٥٩].

وقال الإمام أبو زرعة: ((صدوق، روى عنه مُعْتَمِر بن سليمان)) [١٩، ج٤، ص ٣٥٩].

---

(٣٠) انظر أمثلة أخرى في: [٢، ص ٣١٩؛ ٢٤، ج١، ص٣٦٦؛ ٩، ج٢، ص٥٧٤؛ ٥، ج١، ص ٣١٩، ج٣، ص ٢٠٦؛ [٦، ج٢، ص٢٦٥؛ ١٨، ج ١، ص ٩٢].

(٣١) ثقة [١٩، ج٨، ص ٤٠٢؛ ٢٧، ص ٦٧٨٥].

مثال رقم (٢٠)

في ترجمة: نُبَيح بن عبد الله العَنَزي أبي عمرو الكوفي، أخرج له الأربعة.

وروى عنه: الأسود بن قيس العَبْدي(٣٢).

وقال الإمام أبو زرعة: ((ثقة لم، يرو عنه غير الأسود بن قيس)) [١٩، ج٨، ص٥٠٨]، وقال الإمام النسائي: ((لم يرو عنه غير الأسود بن قيس)) [٣٥،ج ١، ص٦٤٧، ح٢١٣١، ج٥، ص٢٢٧، ح ٨٧٤٨ ؛ ١٣، ص ١٢٠].

وقال الإمام الذهبي: ((بلى روى عنه أيضاً أبو خالد الدالاني)) [٤٦، ج٧، ص١١]، وأقره الحافظ ابن حجر [٢٣، ج١٠، ص٣٧٢].

ومهما يكن من شيء فالعبرة هنا بتوثيق الإمام أبي زرعة للوُحْدَان عنده.

المطلب السابع: توثيق الوُحْدَان عند الإمام أبي حاتم الرازي (ت ٢٧٧هـ)

مثال رقم (٢١)

في ترجمة: قيس بن بشر بن قيس التَّغلِبي، أخرج له الإمام أبو داود.

وروى عنه: هشام بن سعد المدني،(٣٣) وقال الإمام أبوحاتم في قيس: ((ما أرى بحديثه بأساً، ما أعلم روى عنه غير هشام بن سعد)) [١٩، ج ٧، ص٩٤].

---

(٣٢) ثقة [١٩، ج٢، ص٢٩٢ ؛ ٢٧، ص ٥٠٦].

(٣٣) صدوق له أوهام، ورُمي بالتشيع، علق له الإمام البخاري، وأخرج له الإمام مسلم، والأربعة، [٢٧، ص ٧٢٩٤]، وقال فيه الإمام أبو حاتم: ((يُكتب حديثه، ولا يُحتج به، هو ومحمد بن إسحاق عندي واحد))، وقال الإمام أبو زرعة: ((شيخ محله الصدق، وكذلك محمد بن إسحاق، هو هكذا عندي، وهشام أحب إلي من محمد بن إسحاق)). [٩، ج ٩، ص٦١]، وعند ترجمة محمد بن إسحاق بن يسار صاحب السيرة، قال الإمام =

مثال رقم (٢٢)

في ترجمة: أبي الوليد مولى عمرو بن خِراش .

روى عنه: محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن أبي ذئب القرشي أبو الحارث المخزومي[(٣٤)] .

وقال الإمام أبو حاتم فيه: ((شيخ لابن أبي ذئب، لا أعلم روى عنه غير ابن أبي ذئب، وهو شيخ مستقيم الحديث)) [١٩ ، ج ٩ ، ص٤٥٠].

مثال رقم (٢٣)

في ترجمة: محمد بن أنس الكوفي القرشي مولى آل عمر، علق له الإمام البخاري، وأخرج له أبو داود .

وروى عنه: إبراهيم بن موسى بن يزيد الرازي[(٣٥)] .

وقال الإمام أبو حاتم فيه: ((روى عنه إبراهيم بن موسى فقط، وهو صحيح الحديث)) [١٩ ، ج ٧، ص٢٠٧] .

وذكر الحافظ ابن حجر أن علي بن بحر روى عنه أيضاً [٢٣ ، ج٩ ، ص٥٩].

والعبرة هنا بتوثيق الإمام أبي حاتم للوُحْدَان عنده .

مثال رقم (٢٤)

وفي ترجمة: محمد بن أبي رَزِين، أخرج له الترمذي .

= أبوحاتم في محمد : ((يُكتب حديثه)) ، وقال الإمام أبو زرعة : ((صدوق ، من تكلم في محمد بن إسحاق ؟!! محمد بن إسحاق صدوق)) [١٩ ، ج ٧ ، ص١٩٢].

(٣٤) ثقة ، قاله الإمام أبو حاتم ، [١٩ ، ج ٧، ص٣١٤] ، وغيره [٢٧ ، ص ٦٠٨٢] .

(٣٥) ثقة حافظ أخرج له الستة ، [٢٧ ، ص ٢٥٩]، وقال الإمام أبو حاتم : ((من الثقات ، وهو أتقن من أبي جعفر الجمال)) [١٩ ، ج ٢ ، ص١٣٧] .

روى عنه الإمام الحافظ سليمان بن حرب الأزدي[٣٦] .

وقال الإمام أبو حاتم لابنه عبد الرحمن فيه: ((شيخ بصري لا أعرفه، لا أعلم روى عنه غير سليمان بن حرب، وكان سليمان قلّ من يرضى من المشايخ، فإذا رأيته قد روى عن شيخ فأعلم أنه ثقة)) [١٩، ج ٧، ص٢٥٥].

ووجه الاستدلال بكلام الإمام أبي حاتم أنه لما لم يعرفه لم يحكم عليه بالجهالة بل أحال إلى مليئ يعرفه واعتمده ؛ لذا قال الإمام الذهبي: ((مشيخة سليمان وثقهم أبو حاتم مطلقاً)) [٣٢، ج٢، ص ١٧٠].

المطلب الثامن: توثيق الوُحْدَان عند الإمام أبي داود (ت ٢٧٥هـ)

مثال رقم (٢٥)

في ترجمة: عبد الله بن عمر بن غانم الرُّعَيني أبي عبد الرحمن، قاضي إفريقية، أخرج له الإمام أبو داود .

وروى عنه: عبد الله بن مَسْلَمة القَعْنَبي[٣٧] .

وقال الإمام أبوداود: ((أحاديثه مستقيمة، ما أعلم حدث عنه غير القَعْنَبي لقيه بالأندلس)) [٣٤، ص ١٥١٥].

مثال رقم (٢٦)

في ترجمة: عقبة بن وسَّاج الأزدي، أخرج له البخاري .

---

(٣٦) قال فيه الإمام أبو حاتم: ((إمام من الأئمة، كان لا يدلس، ويتكلم في الرجال، وفي الفقه)) [١٩، ج ٤، ص١٠٨].

(٣٧) ثقة عابد، كان ابن معين وابن المديني لا يقدمان عليه في الموطأ أحداً، أخرج له الستة إلا ابن ماجة [٢٧، ص ٣٦٢٠].

وروى عنه: قتادة بن دِعامة البصري[٣٨] .

وقال الإمام أبو داود: ((لم يُحدث عن عقبة بن وسَّاج إلا قتادة، وعقبة ثقة)) [٣٤، ص ١١٢٦].

وقد روى عنه أيضاً: أبو عُبيد الحاجب، وإبراهيم بن أبي عَبْلة، وغيرهما [١٩، ج ٦، ص٣١٨ ؛ ٢٣، ج ٧، ص ٢٢٤].

والعبرة هنا بتوثيق الإمام أبي داود للوُحْدَان عنده .

المطلب التاسع: توثيق الوُحْدَان عند الإمام النسائي (ت ٣٠٣هـ)

مثال رقم (٢٧)

في ترجمة: عُمير بن إسحاق القرشي مولاهم أبي محمد، أخرج له البخاري في الأدب المفرد، والنسائي .

وروى عنه: عبد الله بن عَوْن بن أَرْطِبان المُزني البصري[٣٩] .

وقال الإمام النسائي: ((لا نعلم أحداً، روى عنه غير ابن عَوْن)) [١٣، ص١١٩ ؛ ٣٥، ج٥، ص٢٢٧] .

وقال الإمام النسائي أيضاً: ((ليس به بأس)) [٢٣، ج٨، ص١٢٧].

مثال رقم (٢٨)

في ترجمة: ثابت بن قيس الأنصاري الزُّرَقي المدني، أخرج له البخاري في الأدب المفرد، وأبو داود، والنسائي في اليوم والليلة، وابن ماجة.

وروى عنه الإمام الزهري .

---

(٣٨) الثقة الثبت ، لكنه مدلس ، أخرج له الستة . [٢٧ ،ص ٥٥١٨] .

(٣٩) الإمام الثقة الحافظ ، أخرج له مسلم والنسائي [٢٣ ، ج ٥، ص ٣٠٥ ؛ ٢٧ ، ص ٣٥١٩] .

وقال عبد الله بن أحمد: ((سألته عن ثابت الزُّرَقي ؟ فقال: روى عنه الزهري، فقلت له: روى عنه أحد غير الزهري؟ قال: لا أحفظ)) [٢٨ ، ص٤٣٤٧].

وقال الإمام النسائي: ((لا نعلم أحداً روى عنه غير الزهري)) [١٣ ، ص٧٣]. وقال فيه ثقة [٢٣ ، ج٢ ، ص١٢]، وكذا قال الحافظ ابن حجر [٢٧ ، ص٨٢٧] .

المطلب العاشر: توثيق الوُحْدَان عند الإمام الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)

مثال رقم (٢٩)

في ترجمة: حُصين بن محمد الأنصاري السالمي المدني، أخرج له الإمام البخاري، ومسلم، والنسائي .

ولم يرو عنه غير الإمام الزهري .

وسبق أن الإمام الدارقطني[٤٠] وثقه مع أنه من الوُحْدَان عنده .

مثال رقم (٣٠)

في ترجمة: السائب بن حُبَيش الكَلاعي الحمصي، أخرج له أبو داود والنسائي .

وروى عنه: زائدة بن قدامة الثقفي أبو الصلت الكوفي[٤١] .

وقال عبد الله بن أحمد: ((سمعته يقول: السائب بن حُبَيش، ما أعلم حدث عنه إلا زائدة، قلت له: هو ثقة ؟ قال: لا أدري)) [٢٨ ، ص٤٤٤٥].

ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢ ، ج٤ ، ص١٥٣]، وأبو حاتم [١٩ ، ج ٤ ، ص ٢٤٤] غيره .

---

(٤٠) مثال رقم (١٤) .

(٤١) ثقة ثبت صاحب سنة أخرج له الستة ، [٢٧، ص ١٩٨٢]، ووثقة الدارقطني [٤٩ ، ص ٩٧، ٢٣٧] ، وقال أيضاً : " من الأثبات " [٥٠ ، ج٥ ، ص ٢١٩].

وقال الإمام الدارقطني : ((من أهل الشام، صالح الحديث، حدث عنه زائدة، ولا أعلم حدث عنه غيره)) [٥١ ، ص ٢١٣].

وذكر الإمام المزي أن حفص بن عمر بن رواحة الحلبي روى عنه أيضاً [٤٨، ج ١٠ ،ص ١٨٢]، وسكت عنه الحافظ ابن حجر [٢٣ ، ج٣، ص ٣٨٦].

والعبرة هنا بتعديل الإمام الدارقطني للوُحْدَان عنده .

المطلب الحادي عشر: توثيق الوُحْدَان عند الإمام الذهبي (ت ٧٤٨هـ)

مثال رقم (٣١)

في ترجمة: الأَسْقَع بن الأَسْلَع، أخرج له النسائي [٢٣ ، ج١ ، ص٢٣٢]، وقال الإمام ابن معين: ((ثقة)) [٢٩ ، ص ١١٥].

وروى عنه: سُويد بن حُجير الباهلي[٤٢] .

وقال الإمام الذهبي: ((ما علمت روى عنه سوى سُويد بن حُجير الباهلي، وثقه مع هذا يحيى ابن معين، فما كل من لا يُعرف: ليس بحجة، لكن هذا الأصل)) [٤٦ ، ج ١ ، ص٣٦٧]، وقال الحافظ ابن حجر: ((ثقة)) [٢٧ ، ص ٤٠٣] .

مثال رقم (٣٢)

في ترجمة: عُبيد بن أبي الوزير الحلبي .

أخرج عنه الإمام أبوداود السِّجِسْتاني، وكان لا يروي إلا عن ثقة [٢٣، ج٢ ،ص٢٩٨].

وقال الإمام الذهبي: ((ما عرفت أحداً روى عنه سوى: أبي داود، ولا بأس به)) [٤٦ ، ج٥ ، ص٣٢].

---

(٤٢) ثقة ، [٣٢ ، ج ١ ، ص ٤٧٢ ؛ ٢٧ ، ص ٢٦٨٨] .

مثال رقم (٣٣)

في ترجمة: يحيى بن الوليد بن عبادة بن الصامت، أخرج له النسائي.

وروى عنه: جَبَلَة بن عطية الفلسطيني(٤٣).

وقال الإمام الذهبي فيه: ((صدوق إن شاء الله، ما أعلم أن له سوى راوٍ واحد، وهو: جَبَلَة ابن عطية)) [٤٦، ج٧، ص ٢٢٦].

مثال رقم (٣٤)

في ترجمة: عمر بن محمد بن جُبَير بن مُطْعِم النَّوفلي المدني، أخرج له الإمام البخاري.

وروى عنه: الإمام الزهري وحده.

وقد اعتمد الإمام الذهبي توثيقه مع أنه من الوُحْدَان عنده، فاقتصر على توثيق الإمام النسائي له مع إخراج الإمام البخاري، وقال: ((عنه الزهري، وثقه النسائي خ)) [٣٢، ج٢، ص ٦٩]، وقال في موضع آخر: ((ما روى عنه في علمي سوى الزهري، لكن وثقه النسائي، وله حديث في البخاري)) [٤٦، ج ٥، ص ٢٦٥]، ووثقه غيره(٤٤).

مثال رقم (٣٥)

في ترجمة: محمد بن عمرو اليافعي المصري الرُّعيني، أخرج له الإمام مسلم والنسائي.

وروى عنه الإمام الحافظ عبد الله بن وهب المصري [٣٢، ج١، ص٦٠٦].

وقال الإمام الذهبي: ((عنه ابن وهب وحده، روى له مسلم، وما علمت أحداً ضعفه)) [٤٦، ج٦، ص ٢٨٤].

---

(٤٣) ثقة، [٣٢، ج ١، ص ٢٨٩ ؛ ٢٧، ص ٨٩٨].

(٤٤) مثال (٣٩).

المطلب الثاني عشر: توثيق الوُحْدَان عند الحافظ ابن حجر (ت **٨٥٢هـ**)

مثال رقم (٣٦)

في ترجمة: حُصين بن محمد الأنصاري السالمي المدني، أخرج له الإمام البخاري، ومسلم، والنسائي.

ولم يرو عنه غير الإمام الزهري.

وسبق أن الحافظ ابن حجر عدله مع أنه من الوُحْدَان عنده[٤٥].

مثال رقم (٣٧)

في ترجمة: أيمن الحَبَشي المكي نزيل المدينة، والد عبد الواحد، أخرج له البخاري، وأبو داود في فضائل الأنصار.

وروى عنه: ابنه عبد الواحد المخزومي مولاهم[٤٦].

قال الإمام البخاري: ((حدثنا أبو نُعيم، حدثنا عبد الواحد بن أيمن، قال: حدثني أبي: أيمن، قال: دخلت على عائشة رضي الله عنها، فقلت كنت لعتبة بن أبي لهب، ومات وورثني بنوه، وإنهم باعوني من ابن أبي عمرو، فأعتقني ابن أبي عمرو، واشترط بنو عتبة الولاء؟ فقالت: دخلت بَرِيرة وهي مكاتبة - فقالت: اشتريني وأعتقيني، قالت: نعم، قالت: لا يبيعوني حتى يشترطوا ولائي، فقالت: لا حاجة لي بذلك، فسمع بذلك النبي ﷺ، أو بلغه، فذكر لعائشة؟ فذكرت عائشة ما قالت لها، فقال: اشتريها وأعتقيها، ودعيهم يشترطون ما شاؤوا، فاشترتها عائشة، فأعتقتها،

---

(٤٥) مثال (١٤).

(٤٦) ثقة، أخرج له الإمام البخاري ومسلم والنسائي [٣٢، ج ٢، ص ١٢٩؛ ٥٢، ص ٢٣٨]، وقال فيه الحافظ ابن حجر ((لا بأس به)) [٢٧، ص ٢٣٨].

واشترط أهلها الولاء، فقال النبي ﷺ: الولاء لمن أعتق، وإن اشترطوا مائة شرط))[٤٧] [٤٣].

وقال الحافظ ابن حجر: ((قوله: "عن أبيه"، هو: أيمن الحبشي المكي نزيل المدينة والد عبد الواحد، وهو غير: أيمن بن نابل الحبشي المكي نزيل عسقلان، وكلاهما من التابعين، وليس لوالد عبد الواحد في البخاري سوى خمسة أحاديث: هذا، وآخران عن عائشة، وحديثان عن جابر، وكلها متابعة، ولم يرو عنه غير ولده عبد الواحد)) [٤٥، ج٥، ص ١٩٦]، ولم يذكر في التهذيب غير رواية ابنه عنه [٢٣، ج١، ص ٣٤٥].

وقال الإمام الذهبي: ((ما روى عنه سوى ولده عبد الواحد، ففيه جهالة، لكن وثقه أبو زرعة)) [٤٦، ج١، ص ٤٥٢].

والقول المحرر: أن من عرفه الإمام البخاري فأخرج له، ليست فيه جهالة، كيف وقد وثقه أبو زرعة [١٩، ج٢، ص ٣١٨] ؛ من أجل ذلك قال الحافظ ابن حجر فيه: ((ثقة)) [٢٧، ص٥٩٨].

وقد ذكر الإمام أبوحاتم في الرواة عنه أيضاً: ((مجاهد، وعطاء)) [١٩، ج٢، ص ٣١٨]، لكن الإمام البخاري أشار إلى أن رواية مجاهد وعطاء مُعلة، وأن الذي سمع منه: ابنه عبد الواحد [٢٢، ج٢، ص ٢٥].

والعبرة هنا بتوثيق الحافظ ابن حجر للوُحْدَان عنده.

مثال رقم (٣٨)

في ترجمة: سُويد بن قيس التُّجِيبي المصري، أخرج له أبو داود والنسائي وابن ماجة.

---

(٤٧) ٥٠ كتاب المكاتب، ٥ باب إذا قال المكاتب: "اشترني وأعتقني"، فاشتراه لذلك، ٢٥٦٥.

وروى عنه: يزيد بن أبي حبيب البصري[٤٨].

ولم يذكر الإمام البخاري [٢٢، ج٤، ص ١٤٣] وأبوحاتم غيره [١٩، ج٤، ص٢٣٦].

وقال الإمام مسلم: ((ممن تفرد عنه يزيد بن أبي حبيب بالرواية: سُويد بن قيس)) [١٢، ص ٩٥٤].

وكذا لم يذكر الحافظ ابن حجر غير يزيد في الرواة عنه، وأن النسائي ويعقوب بن سفيان قالا فيه: ((ثقة)) [٢٣، ج٤، ص ٢٦٩٧؛ ٣٣، ج٢، ص٣٠٠]؛ من أجل ذلك حكم عليه الحافظ بقوله: ((ثقة)) [٢٧، ص٢٦٩٧].

مثال رقم (٣٩)

في ترجمة: عمر بن محمد بن جُبَير بن مُطْعِم النَّوفلي المدني، أخرج له الإمام البخاري.

وروى عنه: الإمام الزهري.

وقال الإمام المِزِّي: ((روى له البخاري[٤٩] حديثاً واحداً)) [٤٨، ج٢١، ص٤٩٦].

ولم يذكر الإمام البخاري غيره في الرواة عنه [٢٢، ج٦، ص١٩١].

وقال الإمام مسلم: ((ممن روى عنه الزهري ممن لم يرو عنه أحد سواه فيما علمنا: عمر بن محمد بن جُبَير بن مُطْعِم)) [١٢، ص٢١٩].

وقال الإمام النسائي فيه: ((ثقة)) [٢٣، ج٧، ص ٤٣٥].

وقد اعتمد الإمام الذهبي توثيقه مع أنه من الوُحْدَان عنده، فاقتصر على توثيق الإمام النسائي له مع اخراج الإمام البخاري، وقال: ((عنه الزهري، وثقه النسائي)) [٣٢، ج ٢، ص ٦٩].

---

(٤٨) ثقة فقيه، [٢٧، ص ٧٧٠١].

(٤٩) ٥٦ كتاب الجهاد، ٤ باب الشجاعة في الحرب والجبن، ٢٨٢١.

وقال في موضع آخر: ((ما روى عنه في علمي سوى الزهري، لكن وثقه النسائي، وله حديث في البخاري)) [٤٦، ج ٥، ص٢٦٥].

وكذا اعتمد الحافظ ابن حجر توثيقه مع أنه من الوُحْدَان عنده، فقال: ((ثقة، ما روى عنه غير الزهري، وهو أصغر من الزهري)) [٢٧، ص٤٩٦٣]، وقال في موضع آخر: ((ذكر غير واحد أن الزهري تفرد بالرواية عنه)) [٢٣، ج٧، ص ٤٣٥].

وقال في الفتح: ((لم يرو عنه غير الزهري، وقد وثقه النسائي، وهذا مثال للرد على من زعم أن شرط البخاري أن لا يروي الحديث الذي يُخرجه أقل من اثنين، عن أقل من اثنين ؟! فإن هذا الحديث: ما رواه عن محمد بن جُبير، غير ولده عمر، ثم ما رواه عن عمر، غير الزهري هذا، مع تفرد الزهري بالرواية عن عمر مطلقاً)) [٤٥، ج٦، ص٣٥].

مثال رقم (٤٠)

في ترجمة: أحمد بن يحيى بن محمد بن كثير الحرَّاني .

روى عنه الإمام النسائي [٣٥، ج٥، ص٤٢٣، ح٩٣٨٥]، وكان لا يُحدث إلا عن ثقة .

وذكره في شيوخه، وقال: "ثقة صاحب حديث" [٥٣، ص٥٣] .

وقال الحافظ ابن حجر: ((قال الذهبي في الطبقات: "أحمد بن يحيى بن محمد: لا يُعرف".

قلت: بل يكفي في رفع جهالة عينه: رواية النسائي عنه .

وفي التعريف بحاله: توثيقه له)) [٢٣، ج١، ص٧٧].

الخاتـــمــــــــــــة

تتلخص أهم نتائج هذه الدراسة العلمية لضوابط توثيق الوُحْدان، بما يلي:

١- يُشترط في توثيق الوُحْدان من الرواة: أن يكون المتفرد بالرواية عنهم ثقة، أو حسن الحديث، وأن يوثقهم إمام معتمد.

٢- يقوم مقام التصريح بتوثيق وُحْدان الرواة: احتجاج الإمام البخاري، والإمام مسلم بهم في صحيحيهما، أو أن يُحدث عنهم من لا يُحدث إلا عن ثقة بحيث يُعتبرون ثقات أو متوسطي الحال عند المشهور بذلك.

٣- لا عبرة بالمخالف لتوثيق الراوي من الوُحْدان إن كان بعدم المعرفة أو التجهيل له؛ لأنه مبقٍ على الأصل في حين أن مع المُوثِّق المعتمد: زيادة علم في هذه الصورة.

٤- إن كان الجرح المخالف بغير السابق، اُعتبر توثيق الراوي من الوُحْدان رأياً لصاحبه، ويُرجح بينهما حسب الضوابط المعتبرة عند النقاد في ترجيح الجرح والتعديل المتعارضين التي مدارها على تقديم الجرح المفسر بقادح.

٥- إمامة أمير المحدثين أبي عبد الله البخاري، وتلميذه الإمام مسلم في علوم الحديث وعلله والمعرفة التامة بأحوال رواته، وأنهما متبعان فيما اختاراه لأدق الضوابط العلمية المعتمدة عند سابق جهابذة الأئمة النقاد ولاحقهم.

٦- أهمية الربط بين ما قرره العلماء في المسائل الحديثية المذكورة في كتب: "علوم الحديث وأنواعه"، وبين أمثلتها العلمية العملية التي توضح المراد بكلامهم، وتفصل مجمله، وتبين صوره، وضوابطه المستنبطة من كلامهم المتناثر في الرواة ومروياتهم؛ من أجل ذلك اعتبروا الإجمال فيما حقه التفصيل مزلة ومهلكة ومخالفاً

للمنهج العلمي المحرر المسدد، فرحم الله السابقين من سلف الأمة فإن طريقتهم في كافة العلوم النافعة أسلم وأعلم وأحكم، وما يسع المتأخر إلا الاتباع.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم، وصلى الله وسلم على البشير النذير المبعوث رحمة للعالمين نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. والحمد لله رب العلمين.

المراجـــــــع

[١] الأزهري، أبومنصور: محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. مصر: دار القومية العربية، ١٣٨٤هـ.

[٢] ابن الصلاح، أبو عمرو: عثمان بن عبد الرحمن الشَهْرَزَوري (ت ٦٤٣هـ). *علوم الحديث*. تحقيق وشرح: د. نور الدين عتر، دمشق: دار الفكر، ١٤٠٦هـ.

[٣] العراقي، عبد الرحمن بن الحسين (ت ٨٠٦هـ). *التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح* (ت ٦٤٣هـ). ط ٢، بيروت: دار الحديث، ١٤٠٥ هـ.

[٤] العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر*. ط٢، تحقيق: د. نور الدين عتر، الكويت: مطبعة الصباح، ١٤١٤هـ.

[٥] السخاوي، محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢هـ). *فتح المغيث شرح ألفية الحديث*. ط ٢، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المدينة المشرفة: المكتبة السلفية ١٣٨٨هـ.

[٦] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. *تدريب الراوي*. ط ٢، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، بيروت: دار إحياء السنة، ١٣٩٩هـ.

[٧] الحاكم، أبو عبد الله: محمد بن عبد الله النيسابوري (ت ٤٠٥هـ). *معرفة علوم الحديث*. ط ٢، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٧هـ.

[٨] الأنصاري، عمر بن علي (ت ٨٠٤هـ). *المقنع في علوم الحديث*. ط ١، تحقيق: يوسف الجديع، الرياض: دار فواز، ١٤١٣هـ.

[٩] الأبناسي، إبراهيم بن موسى (ت ٨٠٢هـ). *الشذا الفياح*. ط١. تحقيق: صلاح فتحي، الرياض: مكتبة الرشد، ١٤١٨هـ.

[١٠] العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). *نخبة الفكر*. تحقيق: د. نور الدين عتر، ط٢، دمشق: دار الصباح، ١٤١٤هـ.

[١١] المناوي، عبد الرؤوف (ت ١٠٣١هـ). *اليواقيت والدرر*. ط١، تحقيق: المرتضى الزين أحمد، الرياض: مكتبة الرشد، ١٩٩٩م.

[١٢] القشيري، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ). *المنفردات والوُحْدَان*. ط١، تحقيق د. عبد الغفار البنداري، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ

[١٣] النسائي، أبو عبد الرحمن: أحمد بن شعيب (ت٣٠٣هـ). *تسمية من لم يرو عنه غير رجل واحد*. ط١، ضمن مجموع بتحقيق: مشهور حسن سلمان، الأردن: مكتبة الفرقان، ١٤٠٨هـ.

[١٤] الأزدي، أبو الفتح (ت٣٧٤هـ). *المخزون في علم الحديث*. ط١، تحقيق: محمد إقبال السلفي، الهند: الدار العلمية، ١٤٠٨هـ.

[١٥] الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت. *الكفاية في علم الرواية*. ط٢، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٤٠٠ هـ.

[١٦] العسقلاني، الحافظ أحمد بن علي بن حجر. *لسان الميزان*. ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٨هـ.

[١٧] البستي، أبو حاتم: محمد بن حبان. *المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين*. تحقيق: محمود إبراهيم زايد، حلب: دار الوعي، ١٣٩٦ هـ.

[١٨] الأمير الصنعاني: محمد بن إسماعيل (ت١١٨٢هـ). *توضيح الأفكار*. ط١، تحقيق: د. محمد محي الدين، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ١٣٦٦هـ.

[١٩] الرازي، أبومحمد: عبد الرحمن بن أبي حاتم. *الجرح والتعديل*. ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٧٢هـ.

[٢٠] ابن عبد البر، أبو عمر: يوسف بن عبد الله بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ). *الاستيعاب في معرفة الأصحاب*. ط ١، بيروت: دار صادر، ١٤١٥ هـ.

[٢١] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). الإصابة في تمييز الصحابة. ط١، بيروت: دار الصادر، ١٣٢٨هـ.

[٢٢] البخاري، أبو عبد الله: محمد بن إسماعيل. *التأريخ الكبير*. تحقيق: عبد الرحمن المعلمي، ط١، بيروت: دار الكتب العلمي، ١٣٨٠ هـ.

[٢٣] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). *تهذيب التهذيب* . ط١، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.

[٢٤] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). *النكت على كتاب ابن الصلاح* . ط١، تحقيق: مسعود عبدالحميد السعدني، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٤هـ.

[٢٥] الشيباني، الإمام أحمد بن حنبل. *سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في الجرح والتعديل* . ط١، تحقيق: د. زياد منصور، المدينة المشرفة: مكتبة العلوم و الحكم، ١٤١٤هـ.

[٢٦] الحنبلي، ابن رجب. *شرح علل الترمذي* . ط١، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، الأردن: مكتبة المنار، ١٤٠٧هـ.

[٢٧] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). *تقريب التهذيب*.ط١، تحقيق: محمد عوامة، حلب: دار الرشيد، ١٤٠٦هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)

[٢٨] الشيباني، الإمام أحمد بن حنبل. *العلل ومعرفة الرجال، رواية ابنه عبد الله* . ط١، تحقيق: وصي الله عباس، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٨هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)

[٢٩] ابن معين، يحيى بن معين. *التأريخ رواية عثمان بن سعيد الدارمي* . تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، دمشق: دار المأمون للتراث، ١٤٠٠ هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)

[٣٠] ابن معين، يحيى بن معين. *التأريخ رواية الدوري* . ط ١، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، مكة: مركز البحث العلمي في جامعة الملك عبد العزيز، ١٣٩٩هـ.(أحلت إليه برقم نص الترجمة)

[٣١] ابن معين، يحيى بن معين. *سؤالات أبي إسحاق: إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد ليحيى بن معين* . ط١، تحقيق: أحمد بن محمد نور سيف، المدينة المشرفة: مكتبة الدار، ١٤٠٨هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة) .

[٣٢] الذهبي، أبو عبد الله: محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨هـ) . *الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة* . ط١، تحقيق: عزت علي عيد عطية، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ١٣٩٢هـ.

[٣٣] البسوي، أبو يوسف: يعقوب بن سفيان (ت٢٧٧ هـ) . *المعرفة والتأريخ* . ط٢، تحقيق: د. أكرم ضياء العمري، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠١هـ.

[٣٤] السجستاني أبو داود سليمان بن الأشعث .*سؤالات أبي عُبيد الآجري لأبي داودالسجستان* . ط١ ، تحقيق: د. عبد العليم بن عبد العظيم، مكة المكرمة: دار الاستقامة، ١٤١٨هـ . (أحلت إليه برقم نص الترجمة)

[٣٥] النسائي، أبو عبد الرحمن: أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ) .*سنن النسائي الكبرى* . ط١ ، تحقيق: د. عبد الغفار البنداري، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١هـ .

[٣٦] الجرجاني، أبو أحمد: عبد الله بن عدي .*الكامل في ضعفاء الرجال* . ط ١ ، بيروت: دار الفكر، ١٤٠٤هـ.

[٣٧] ابن معين، يحيى بن معين . *معرفة الرجال رواية* أحمد بن محمد بن مُحْرِز . (ت ٢٣٣هـ)، ط١ ، تحقيق: محمد كامل القصار، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٤٠٥هـ .

[٣٨] القشيري، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ) *.الكنى و الأسماء* . مخطوط في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، تحت رقم ١٦٦٩ف، دمشق: المكتبة الظاهرية .

[٣٩] ابن منده، محمد بن إسحاق (ت ٣٩٥هـ) . *فتح الباب في الكنى والألقاب* . ط١ ، تحقيق: نظر محمد الفاريابي، الرياض: مكتبة الكوثر، ١٤١٧ هـ .

[٤٠] ابن المديني، علي بن المديني . *سؤالات محمد بن عثمان بن أبي شيبة لعلي بن المديني* . ط١ ، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ . (أحلت إليه برقم نص الترجمة)

[٤١] العجلي، أحمد بن عبد الله بن صالح .*ترتيب تأريخ ثقات العجلي، لعلي بن أبي بكر الهيثمي*. ط١ ، تحقيق: د.عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ .

[٤٢] الشيباني، الإمام أحمد بن حنبل . *مسائل الإمام أحمد رواية إسحاق بن إبراهيم بن هانئ* . ط١ تحقيق: زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٠هـ . (أحلت إليه برقم نص الترجمة)

[٤٣] البخاري، أبو عبدالله: محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ) . *الجامع المسند الصحيح المختصر من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه* . ط٣ ، بإشراف معالي الشيخ: د. صالح بن عبد العزيز آل الشيخ – مع موسوعة الكتب الستة- ، الرياض: دار السلام، ١٤٢١هـ .

[٤٤] القشيري، أبو الحسين: مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١هـ). *المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل*. ط٣ تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ، بإشراف معالي الشيخ: صالح بن عبد العزيز آل الشيخ – مع موسوعة الكتب الستة- ، الرياض: دار السلام، ١٤٢١هـ.

[٤٥] العسقلاني، أبو الفضل: أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ). *فتح الباري*. ط١، تحقيق: محب الدين الخطيب، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض، ١٣٩٠هـ.

[٤٦] الذهبي، أبو عبد الله: محمد بن أحمد. *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*. ط١، تحقيق: علي البجاوي، بيروت: دار المعرفة، ١٣٨٣ هـ.

[٤٧] الدارقطني أبو الحسن: علي بن عمر الدارقطني. *سؤالات الحاكم النيسابوري للدارقطني في الجرح والتعديل*. ط١، الرياض: مكتبة المعارف، ١٤٠٤هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)

[٤٨] المزي، أبو الحجاج: يوسف. *تهذيب الكمال*. ط١، تحقيق: د. بشار عواد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ.

[٤٩] الدارقطني، أبو الحسن: علي بن عمر (ت٣٨٥هـ). *الإلزامات والتتبع*. ط١، تحقيق: د. مقبل الوادعي، الكويت: دار الخلفاء، ١٩٨٢م.

[٥٠] الدارقطني، أبو الحسن: علي بن عمر (ت٣٨٥هـ). *العلل الواردة في الأحاديث النبوية*. ط١، تحقيق: د. محبوب الرحمن السلفي، الرياض: دار طيبة، ١٤٠٦هـ.

[٥١] الدارقطني أبو الحسن: علي بن عمر الدارقطني. *سؤالات أبي بكر: أحمد بن محمد البرقاني للدارقطني*. ط١، تحقيق: د. عبد الرحيم القشقري، باكستان: خانة جميلي، ١٤٠٤هـ. (أحلت إليه برقم نص الترجمة)

[٥٢] الأرنؤوط شعيب وبشار عواد معروف. *تحرير تقريب التهذيب*. ط١، بيروت: دار الرسالة، ١٤١٧هـ.

[٥٣] النسائي، أبو عبد الرحمن: أحمد بن شعيب (ت ٣٠٣هـ). *تسمية مشايخ أبي عبد الرحمن أحمد ابن شعيب النسائي*. ط١، تحقيق: الشريف حاتم العوني، مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ١٤٢٣هـ.

فهرس الرواة

تابع – فهرس الرواة.

اسم الراوي	رقم المثال
محمد بن عمرو اليافعي المصري الرُّعيني	٣٥
محمد بن قيس اليَشْكري البصري	٩
نُبَيح بن عبد الله العَنَزي	٢٠
هُبَيرة بن يَرِيم الشَبامي الكوفي	١١
هشام بن عمرو الفَزَاري	٣
الوليد بن جميل القرشي الفلسطيني	٨
وهب بن ربيعة الكوفي	١٧
يحيى بن المختار الصنعاني	٤
يحيى بن الوليد بن عبادة بن الصامت	٣٣
أبو الزرقاء الكوفي	٥
أبو الوليد مولى عمرو بن خِراش	٢٢

" Documentation of Alwohdan" (Sole Narrators) Its Rules and Examples

Abdulaziz Bin Saleh AlluHaidan
Associate Professor in Suna and Its Scineces
College of Foundations of Religion, Emam Mohammad Bin Saud Islamic University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia

Received 24/4/1427H.; accpted for publication 9/10/1427H.

Abstracts. Summary of the Study: this study is interested in the definition of " Sole Narrators": those people are narrated from only by a single narrator, and stating their connection with the unknown of them, and show their rules of documentation esteemed by the well known critics so that these rules rule them out of the unknown narrators. The basis in "the unknown" is weakness if they were not of the Prophet's companions (may Allah bless them all) because all the Prophet's companions are trusty.
And they are arranged according to the rules of great critics in the light of a study including the most important practical examples in which they documented a kind of "Sole Narrators" who have proved trusty, such as if the narrator who narrates from them is a trusty man, and the person who documents their speeches is a top critic and trusty. So that this documentation form an opinion of the narrator that can be overlooked if the criticism stems from a strong evidence by a reliable critic, and can.

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ص ٥٧٧- ٦٠٦ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ

الأنماط القيادية السائدة لدى مديري مدارس التعليم العام بدولة الكويت حسب النظرية الموقفية

* جاسم محمد الحمدان و ** خلود زيد الفضلي

* أستاذ مشارك ورئيس قسم الإدارة والتخطيط التربوي، كلية التربية، جامعة الكويت،

**ماجستير في الإدارة التربوية

(قدم للنشر في ٢٤/٤/١٤٢٧هـ، وقبل للنشر في ٩/١٠/١٤٢٧هـ)

ملخص البحث. يعتبر النمط القيادي لمدير المدرسة ذو أهمية بالغة في نجاح الإدارة المدرسية وفي قدرتها على تحقيق أهدافها، ولأهمية القيادة ظهرت العديد من النظريات التي تفسر القيادة، ومن هذه النظريات: النظرية الموقفية كإحدى النظريات الحديثة قي القيادة .ويهدف هذا البحث إلى معرفة النمط القيادي السائد لدى مديري المدارس في منطقة الفروانية التعليمية في دولة الكويت وفقاً لهذه النظرية، كما يهدف إلى معرفة تأثير النوع والخبرة والمرحلة الدراسية في النمط القيادي.

تم استخدام أداة " وصف فاعلية وتكيف القائد " لهيرشي وبلانشرد بتطبيقها على مجتمع الدراسة المكون من ٨٤ مدير مدرسة. ولقد توصلت الدراسة إلى أن الأنماط القيادية الممارسة متقاربة إلا أن نمط المشاركة يبرز بنسبة (٣٤،٥٪) يليه الإبلاغ (٢٣.٨٪) ثم التفويض (٢١.٤٪) ومن ثم الإقناع (٧.١٪) .كذلك توصلت الدراسة إلى أنه ليست هناك فروق ذات دلالة إحصائية لمتغيرات الدراسة (النوع والخبرة والمرحلة الدراسية) في التأثير على النمط القيادي.

وتختم الدراسة ببعض المقترحات، منها: ضرورة زيادة تعزيز نمط المشاركة لدى مديري المدارس، وأهمية مشاركة المتخصصين في القيادة التربوية في عملية وضع برامج إعداد مديري المدارس، وأهمية تشجيع مدير المدرسة التشاركي وذلك عبر مكافآت تشجيعية.

مقدمـــــــة

ظهرت عدة نظريات تفسر القيادة و سمات القائد، فالبعض فسر القيادة بأنها صفات وراثية، وهناك من جعل للقيادة سمات بدنية، والبعض تناول القيادة على أنها أنماط معينة تسلطية أو تشاورية أو فوضوية [١ ، ص٥٥].

إلا أن هناك نظرية جديدة فسرت القيادة بأسلوب مختلف عما هو شائع، وذلك بأن القيادة هي وليدة الموقف، وتختلف أنماطها وفقاً لذلك الموقف. وتسمى هذه النظرية بالنظرية الموقفية [٢ ، ص٨] .

إن أساس العمل الإداري الناجح يقوم على النمط القيادي الذي يتبعه رأس هذا العمل كمدير المدرسة مثلاً، فهو القائم على تنسيق ما لديه من إمكانات وطاقات متاحه من أجل سير العملية التعليمية وفقاً لما هو متوقع، فينبغي أن يهتم بتوجيه المعلمين إلى ما فيه صالح التعليم دون إغفال الجوانب الإنسانية لهؤلاء المعلمين، ومن جانب آخر فقد ينمي المدير لديهم بلا قصد منه الشعور بالغبن من هذه المهنة أو عدم المبالاة بما يقومون به على الرغم من أهميته [٣ ص١٤٣] و [٤ ص١٩٧] .

تحاول هذه الدراسة أن تتعرف على الأنماط القيادية التي يتعامل بها مديرو مدارس التعليم العام في دولة الكويت؛ وكيفية تعاملهم مع العاملين لديهم من معلمين وموظفين .

وسوف يقاس ذلك بأداة "وصف فاعلية وتكيّف القائد" لهيرشي وبلا نشرد، والتي استعان بها الأغبري في دراستين سابقتين طبقتا في المملكة العربية السعودية [٥] و [٦].

مشكلة الدراسة

تتلخص مشكلة الدراسة في محاولة التعرف على النمط القيادي السائد لدى مديري المدارس في المراحل التعليمية المختلفة حسب النظرية الموقفية وذلك باستخدام" أداة وصف فاعلية وتكيف القائد" التي طورها هيرشي و بلانشرد ، ومدى قدرة المديرين على التعامل مع المواقف التي يتعرضون لها ، بناءً على مفهوم "النظرية الموقفية" التي تقوم على أساس أن لكل موقف نمط قيادي يختلف عن الآخر.

وباستخدام هذه الأداة يمكن معرفة النمط القيادي السائد ؛هل هو إبلاغ أو إقناع أو مشاركة أو تفويض. كما يمكن التعرف على مدى الاختلاف في الأنماط القيادية لدى مديري المدارس ، حسب متغيرات الدراسة (النوع – المرحلة التعليمية – الخبرة). ويتوقع أن تسهم الدراسة في استخلاص بعض المقترحات التي يمكن الاستفادة منها من قبل وزارة التربية ، أو ممن لديهم الاهتمام بهذا الموضوع من باحثين وممارسين ميدانيين.

أسئلة الدراسة

يمكن تحديد مشكلة الدراسة من خلال التساؤلات الآتية :

١- ما النمط القيادي السائد لدى مديري مدارس التعليم العام ؟

٢- ما مدى الاختلاف في الأنماط القيادية لمديري مدارس التعليم العام حسب متغيرات المرحلة والخبرة و النوع ؟

٣- ما المقترحات المستخلصة من نتائج الدراسة التي يمكن أن يستفيد منها متخذو القرارات في وزارة التربية أو المهتمين في موضوع القيادة؟

أهمية الدراسة

تتبين أهمية الدراسة في معرفة النمط القيادي السائد لمدير المدرسة ، نظراً للدور الذي يلعبه المدير في تسيير شؤون المدرسة من الناحية الفنية والادارية ، ونظراً لكون إعداد

القيادات، وكذلك شروط اختيار المديرين موحدة في جميع المناطق التعليمية في دولة الكويت، فإن نتائج دراسة منطقة الفروانية يتوقع أن توفر معلومات ميدانية ذات مصداقية علمية ويمكن الإفادة منها في تحسين أداء المديرين بمختلف المناطق التعليمية.

كما تتبيّن أهمية الدراسة أيضاً في معرفة دور الخبرة والمرحلة التعليمية وأيضاً النوع في النمط القيادي لدى مديري المدارس.

كما يؤمل أن تساعد نتائج الدراسة في معرفة الأنماط القيادية الإيجابية لتعزيزها لدى مديري المدارس والوقوف على نقاط الضعف في هذه الأنماط القيادية ومعالجتها من خلال دورات تعد لإعداد وتدريب القادة.

أهداف الدراسة

تهدف هذه الدراسة إلى :

١- التعرف على النمط القيادي السائد لدى مديري مدارس التعليم العام في منطقة الفروانية التعليمية في ضوء النظرية الموقفية.

٢- معرفة دور متغير المرحلة الخبرة والنوع في النمط القيادي.

٣- تقديم مقترحات لمساعدة جهات الإختصاص عند إعداد أو اختيار برامج تدريب وتأهيل قيادات الإدارة المدرسية.

مصطلحات الدراسة

النمط: في اللغة، الطريقة والأسلوب [٧]. و"هو كناية عن منهج متسق ينطوي على أعمال المرء وأفكاره ونزعاته واتجاهاته، بحيث يمكن اتخاذه أساساً للقيام بتوقعات وتحليلات تنبؤية تتعلق بسلوك الشخص والاحتمالات التي يمكن أن يتجه فيها هذا السلوك"[٦]، ويعرف النمط إجرائياً في هذه الدراسة بأنه الأسلوب الإداري الذي يمارسه

المدير لإقناع المعلمين وتحفيزهم على المحافظة على مستوى عال من الأداء في التدريس يحقق الأهداف التربوية المنشودة.

الأنماط القيادية: "هي مجموعة الأساليب والممارسات التي يستخدمها مدير المدرسة في إدارته لمدرسته من جميع الجوانب الإدارية والتربوية والتعليمية "[٨]، وهو التعريف الإجرائي في الدراسة الحالية.

حدود الدراسة

الحدود البشرية والمكانية: مديرو مدارس التعليم العام في منطقة الفروانية التعليمية في دولة الكويت أختيرت منطقة الفروانية التعليمية كنموذج لبقية المناطق نظراً لكون اختيار وتدريب القيادات واحد في جميع المناطق التعليمية.

الحدود المرحلية التعليمية: مدارس التعليم العام للمراحل التعليمية الثلاث: الابتدائية والمتوسطة والثانوية .

الحدود الزمانية :طبقت الدراسة في الفصل الدراسي الأول، للعام الدراسي ٢٠٠٥م/ ٢٠٠٦م.

الإطار النظري

ماذا تعني القيادة:

تعّرف القيادة بأنها "عملية التأثير الرسمية وغير الرسمية في سلوك أشخاص آخرين لتحقيق أهداف معينة" [٩ ، ص ٣٦] .

وتعرف أيضاً بأنها" أحسن الوسائل للتفاعل بين الإنسان والمال والمادة بأقصى كفاية إنتاجية وبأقل التكاليف الممكنة وضمن الوقت المحدد لتحقيق الهدف" [١٠ ، ص ١٧] .

كما تعرف القيادة بأنها: "كل نشاط اجتماعي هادف يدرك فيه القائد أنه عضو في جماعة يرعى مصالحها، ويهتم بأمورها، ويقدر أفرادها، ويسعى إلى تحقيق مصالحها عن طريق التفكير والتعاون المشترك في رسم الخطط وتوزيع المسؤوليات حسب الكفايات والاستعدادات البشرية والإمكانات المادية المتاحة" [١١، ص٢٠].

و"تهتم القيادة بجمع الناس ليعملوا سويا بفعالية لتحقيق هدف مشترك" [١٢، ص: ٣٠].

ومما سبق يلاحظ أن النظرة للقيادة تختلف من حيث تفسيرها، فقد فسرها البعض بأنها القدرة على التأثير في سلوك الآخرين.

بينما يفسر آخرون القيادة بأنها توجيه الأفراد لتحقيق أهداف معينة ومحددة وذلك بالعمل الجماعي التعاوني.

فالقيادة إذن هي القدرة على توجيه الآخرين والتأثير في سلوكهم والتعاون معهم من أجل تحقيق أهداف محددة وذلك في جو من العمل الفريقي المتكامل والمحقق للأهداف المشتركة.

نظريات القيادة

كما اختلف المفكرون في معنى القيادة، فقد تعددت النظريات حول تفسير القيادة، من حيث إنها موروثة أم مكتسبة ؟، وهل هي وليدة الموقف أم تحتاج إلى دراسة وتدريب؟

ومن أبرز هذه النظريات ما يأتي:

نظرية السمات

تهتم هذه النظرية بدراسة السمات التي يختلف بها القائد عن غيره، وأن للقادة صفات جسمية وعقلية وشخصية، فهم يتميزون عادة بأنهم أطول قامة من غيرهم،

وأضخم حجماً وأصح جسماً وأحسن مظهراً وأذكى عقلاً ، كما أنهم أيضاً أقدر على المثابرة والمبادأة وأكثر طموحاً وسيطرة ومرحاً وأحسن توافقاً مع الغير[٣ ، ص ١٢٦].

نظرية الأنماط

تصنف هذه النظرية القيادة إلى ثلاثة أنماط : الاستبدادية ، والتشاورية ، والفوضوية أوالمتسيبة.

ومن أسمائها تتبين صفاتها ، حيث ينفرد القائد في القرار في النمط الأول أما في الثانية فيشارك الأفراد قائدهم في وضع الأهداف والتخطيط والتنفيذ والتقويم .أما في النمط الفوضوي المتسيب فيقوم الأفراد بما يريدون دون تدخل من القائد سلباً أو ايجاباً.

النظرية الوظيفية

تفترض هذه النظرية أن القيادة محددة في إطار الوظائف والأشخاص الذين يقومون بها. أي أن القيادة تقوم على التفاعل الوظيفي بين الشخصية والظروف المحيطة بها ، وهذه النظرية تجمع بين نظرية السمات والنظرية الموقفية.[٣ ، ص١٦٤]و [٢ ، ص٨٢].

النظرية الموقفية

تقوم هذه النظرية على اختلاف صفات القائد باختلاف المواقف ، فليست هناك صفات مطلقة في القائد تجعله رجل كل المواقف [٤ ، ص٢٠٣].

ويعد (فيري فيدلر) أول من أشار إلى النظرية في كتابه ((نظرية القيادة)) عام ١٩٦٧م ثم استكمل جوانبها بعد ذلك في عام ١٩٧٣م [١٣ ، ص٢٢٤].

نظرية فيدلر

ترتكز النظرية على ثلاثة عوامل يذكرها [١٤ ، ص١٤٢] كالآتي :

١- علاقة القائد بالجماعة ، حيث تبرز هذه العلاقة مدى تقبل الجماعة للقائد الذي تعمل تحت قيادته.

٢- هيكلة المهام، حيث تبيّن مدى تحديد المهام بدقة ومدى معرفة فريق العمل بأبعادها .

٣- درجة قوة منصب القائد، وهذه يمكن أن يستمدها القائد من السلطات الرسمية المخولة لمن يشغل المنصب.

وتقوم هذه الدراسة على أساس النظرية الموقفية، وباستخدام الأداة التي طورها كل من هيرشي و بلانشرد من خلال مركز الأبحاث التابع لجامعة ولاية أوهايو الحكومية عام ١٩٧٢، حيث توصلا إلى الأبعاد الثلاثة للنظرية الموقفية و هي :

١- الاهتمام بالعاملين .

٢- الاهتمام بالعمل.

٣- النضج الوظيفي.

وقد أطلق على هذه النظرية كذلك بنظرية النضج الوظيفي للعاملين.

ويشير كل من هيرشي و بلانشرد إلى أن النمط القيادي الفعال يختلف باختلاف مستوى النضج الوظيفي للمرؤوسين واستعدادهم للعمل في المنظمة أو المؤسسة، وبناءً على النضج الوظيفي للمرؤوسين، فإن القائد الإداري يتخذ النمط القيادي المناسب لذلك [١٥، ص١٠٢].

ومما سبق يتضح أنه لابد للقائد أن يستوعب كل ما يحيط به من مواقف وظروف، وأن يكون متواصلاً مع العاملين معه، وقادراً على التعامل مع الأنماط السلوكية المختلفة واستخدام النمط الذي يناسب كل موقف .

وحدد هيرشي و بلانشرد أربعة أنماط قيادية توضح تعامل القائد مع العاملين معه وهي كالآتي :

نمط الإبلاغ

في هذا النمط يطغى الاهتمام بالعمل على الاهتمام بالجوانب الإنسانية. (عال في التوجيه منخفض في المساندة) ويكون هذا النمط عند بداية العلاقة بين الرئيس والمرؤوس فكلاهما جديد على الآخر، والنضج الوظيفي منخفض لدى المرؤوس، وكذلك العلاقة الإنسانية بينهما، فلا بد من تعريف مهام الطرفين وتحديد الأهداف حتى يستطيع العاملون استيعاب المهام المناطة بهم.

نمط الإقناع

يتعامل المدير مع المرؤوس بهذا النمط عندما تنشأ علاقة بينهما ويبدأ المرؤوسون بالتكيف مع العمل، إلا أن توجيه مدير المدرسة لمرؤوسيه مستمر(عالٍ في التوجيه والمساندة)، وذلك لشعور المرؤوسين بعدم القدرة على تحمل المسؤولية، لذا تزداد ثقة المدير بهم تدريجياً، كما تتزايد درجة مساندة وتعاون المرؤوسين معه لإنجاز العمل من خلال تشجيعهم لزيادة الجهد.

نمط المشاركة

وهنا يكون الاهتمام أكبر بالعلاقات الإنسانية من الاهتمام بالعمل (عالٍ في المساندة ومنخفض في التوجيه)، وهو يتناسب مع المرؤوسين ذوي النضج الوظيفي والاستعداد المرتفع، فقدرة الموظفين على تحمل المسؤولية أكثر من قبل وحاجتهم للتوجيه أقل أيضاً، ولكن مع استمرار العلاقات الانسانيةالمرتفعة.

نمط التفويض

يقل اهتمام القائد هنا بالعمل والعلاقات الإنسانية مع مرؤوسيه (منخفض في التوجيه والمساندة)، ويتناسب هذا النمط مع الأشخاص ذوي المستوى العالي من النضج و الاستعداد الوظيفي [١٥، ١١٠].

يتضح من سياق هذه النظريات أن فهم الأنماط القيادية يحتاج إلى دراسة وفهم عميق، حتى يمكن فهم سلوك القادة وكيفية إدارتهم لمن حولهم من العاملين.

إن معرفة شخصية هؤلاء القادة يساعد على صقل قدراتهم، كما يساعد على تدريب من لديهم الاستعداد لتولى المسؤليات القيادية ليكونوا قادة مجددين ومؤثرين وقادرين على المساهمة في تطوير العملية التربوية وحل المشكلات التي تنشأ في بيئة العمل.

الدراسات السابقة

هناك دراسات عديدة عربية وأجنبية تتناول موضوع القيادة المدرسية، ومن الدراسات التي أجريت في دولة الكويت وتتناول موضوع الأنماط القيادية.

دراسة الجبر [١٦] "دور ناظرة المدرسة في النمو المهني لمعلمة المرحلة الابتدائية"، من أهدافها معرفة دور ناظرة المدرسة في تشجيع العلاقات الإنسانية داخل المدرسة، واستخدمت الباحثة استبانة طبقت على مجتمع البحث وهن كل ناظرات المرحلة الابتدائية.

وتوصلت الدراسة إلى أن ناظرات المدرسة يعتبرن أنفسهن قائدات ناجحات بينما رأى المدرسون والمدرسات بأن نظارهم و ناظراتهم تنقصهم الكفاءة المطلوبة لكي يعدوا قياديين ناجحين.

أما دراسة الهدهود والجبر [١٧] بعنوان "النمط القيادي لنظار وناظرات مدارس التعليم العام في دولة الكويت كما يتصوره المعلمون والمعلمات"، فهدفت هذه الدراسة إلى التعرف على هذا النمط، وافترضت الدراسة وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين تصور المعلمين والمعلمات للنمط القيادي الممارس من قبل النظار والناظرات، في المناطق التعليمية. وطبقت الباحثتان أداة استبانه على عينة بلغ عددها ١٢٢٤ معلم ومعلمة، وتبين من النتائج وجود فروق ذات دلالة بين تصور جميع أفراد العينة للبعد الإنساني من

عمل النظار والناظرات، وعلى العكس من ذلك أثبتت الدراسة عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية في تصور هم للجانب الوظيفي من عمل النظار والناظرات، كما أثبتت الدراسة أن متغير المنطقة التعليمية لم يظهر فروقاً ذات دلالة إحصائية .

كما أجرى البستان [١٨] دراسة بعنوان "التباين في السلوك القيادي للمستويات المختلفة في الإدارة المدرسية بدولة الكويت"، وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على مدى هذا التباين في السلوك، وافترض الباحث أن هذا التباين يتوقف على متغير المنطقة التعليمية والمرحلة، وخبرة القيادي، والوظيفة التي يشغلها، وكذلك متغير النوع.

استخدم الباحث لهذه الدراسة استبانه موزعة على عينة مكونة من (٢٥٥) قيادياً وموزعة على مناطق الكويت التعليمية ، وتوصلت الدراسة إلى أن هناك فروقاً ذات دلالة إحصائية في السلوك القيادي على متغير المنطقة التعليمية لصالح منطقتي حولي والعاصمة، وأن هناك فروقاً لنوع المدرسة لصالح القيادات في المدارس المشتركة (متوسط وابتدائي). وتبين من النتائج أنه ليس هناك أي فروق ذات دلالة بين السلوك القيادي ومتغيري الخبرة والنوع.

و من الدراسات التي أجريت في دول الخليج العربية :

أجرى الصائغ ومحمود [٨] دراسة بعنوان" أنماط القيادة لدى مديري المدارس الابتدائية وولاء المعلم لعمله في المرحلة الابتدائية بمدينة الرياض"، وهدفت الدراسة إلى معرفة أكثر الأنماط شيوعاً لدى مديري المدارس الابتدائية كما يدركها المدرسون. ويتساءل الباحثان هل تتأثر هذه الأنماط القيادية الممارسة بخبرة المدير أو مؤهلة العلمي.

وتم تطبيق استبانتين على عينة عشوائية مكونة من (١٧٧)مدرساً سعودياً، وأهم النتائج التي أسفرت عنها الدراسة توضح أن النمط الديمقراطي هو أكثر الأنماط شيوعا من قبل المديرين وليس هناك فرق في نوع القيادة التربوية يعزى إلى المؤهل العلمي للمدير .

وفي دراسة الأغبري [٥] في المملكة العربية السعودية بعنوان" تأثير الإنجاز الأكاديمي وبعض المتغيرات في الأنماط القيادية لدى عينة من مديري مدارس التعليم العام بالمنطقة الشرقية"، و التي تهدف إلى بحث الفروق الفردية لدى عينة من مديري المدارس (بعد التحاقهم بدورات تدريبية لمدة فصل دراسي واحد) وفق متغيرات الإنجاز الأكاديمي والعمر والوظيفة والمؤهل الدراسي وسنوات الخبرة.

وافترضت الدراسة أنه لا توجد فروق بين متوسطات درجات مديري المدارس على كل من المقاييس التالية (الإبلاغ-الإقناع-المشاركة- التفويض)، واستخدم لهذه الدراسة أداة "وصف فاعلية وتكيف القائد" التي أعدها هيرشي و بلانشرد، وتبين من النتائج أن مديري المدارس يمارسون أنماط القيادة الأربعة بطريقة متقاربة إلى حد ما، حيث لم تظهر فروق بينهم في ممارسة القيادة وفق متغيرات الإنجاز الأكاديمي والوظيفة والمؤهل الدراسي وسنوات الخبرة.

وفي دراسة سابقة أجراها الأغبري [٦]بعنوان "الأنماط القيادية السائدة لدى مديري ووكلاء مدارس التعليم العام بالمنطقة الشرقية"،التي تهدف إلى التعرف على طبيعة هذه الأنماط القيادية، استخدم الباحث الأداة السابقة وهي أداة "وصف فاعلية وتكيف القائد "، ومن أهم النتائج التي خرجت بها الدراسة، أن النمط القيادي السائد بين مديري ووكلاء بعض مدارس التعليم العام هو نمط المشاركة ونمط التفويض.

وقام قسم البحوث التربوية [١٩] في دولة الإمارات العربية المتحدة بإجراء دراسة بعنوان" الإدارة المدرسية بين النظرية والتطبيق ". وناقشت هذه الدراسة الأنماط القيادية السائدة، ساعية إلى معرفة عمليات اتخاذ القرار على مستوى المدرسة، مستخدمين استبانة طبقت على عينة عشوائية شملت العاملين في المدرسة والمنطقة التعليمية.

ومن أهم نتائجها أن مدير المدرسة يتقبل النقد حول سلوكياته وممارساته القيادية، كما يوجد نوع من المفاهيم الديمقراطية في أساليبه ضمن العمل الإداري.

أهم الدراسات التي أجريت في الوطن العربي:

أجرت سلام [٢] دراسة في مصر بعنوان" القدرة القيادية لدى مديري ووكلاء مدارس التعليم العام من الجنسين وعلاقتها ببعض المتغيرات"، وهدفت الدراسة إلى التعرف على هذه القدرة لديهم ومستواها.

طبقت الباحثة اختبار" القيادة التربوية" لمحمد منير مرسي على عينة عشوائية بلغ عددها ٢٢٦ فرداً، ومن أهم النتائج التي خرجت بها الدراسة أن مستوى القدرة على القيادة متوسطة ولم يتضح أثر للجنس أو الخبرة أو المرحلة التعليمية.

وفي مصر أيضا أجرى أحمد [٢١] دراسة بعنوان " السلوك القيادي لمدير المدرسة من وجهة نظر المعلمين" والتي تهدف إلى دراسة السلوك القيادي لديهم من وجهة نظر المعلمين، ومدى إدراك المعلمين لأنماط قيادتهم المباشرة.كما افترض الباحث أن هناك فرقاً ذا دلالة إحصائية في درجة ممارسة المديرين للسلوك القيادي لبعدي المبادأة والاعتبارية. وطبق الباحث استبانه وصف السلوك القيادي (هالبين وويتر) على عينة من المعلمين في محافظتين من محافظات مصر العربية، ومن أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة أن السلوك القيادي لبعد المبادأة أكبر من بعد الاعتبارية.

الدراسات الأجنبية

أجرى ليمباش [٢٢]دراسة بعنوان" آثار تطوير القيادة المهنية" في معهد إعداد القادة المهنيين في أوهايو في الولايات المتحدة، حيث تم من خلالها دراسة آثار هذا التطوير، وذلك بالاطلاع على محتوى الإطار النظري والدراسات السابقة مع التركيز على أربعة عناصر

وهي : أنماط القيادة، وتطوير التربية القيادية، وتطوير القيادة المهنية، وكذلك تطوير القيادة المستقبلية.

وقد تم تصميم استبانة لجمع المعلومات ودراسة السلوك القيادي، وتوصلت الدراسة إلى أن المنتمين إلى المعهد أصبحوا أكثر قوة من ناحية القيادة المستقبلية عما كانوا عليه في بداية التحاقهم للمعهد، وأوصت الدراسة بعمل صفوف إضافية لتطوير القيادة المستقبلية وتحديث السير الذاتية للمنتمين إلى المعهد لتطوير عناصر القيادة المستقبلية.

أما دراسة توماس [٢٣] وهي بعنوان" استقراء أداء قادة الكليات بناءً على النوع"، حيث تم عمل لقاءات مع أحد عشر موظفاً في ولاية كاليفورنيا في الولايات المتحدة .

وتوصلت هذه الدراسة إلى أنه لا يمكن للمرأة أن تقوم باتخاذ قرارات قوية بصورة مستقلة، وتميل النساء إلى أن تكون أسس قراراتهن مبنية على العواطف وليس المنطق .وتوصلت الدراسة كذلك إلى أن الشخصية والتدريب هما اللذان يحددان نمط القيادة وليس النوع، كما توصلت الدراسة أيضاً إلى أن النساء أكثر ميلاً إلى نمط المشاركة .

أما دراسة تريسي[٢٤]وهي دراسة "مقارنة لأنواع الإدارة والقيادة عند مديري المدارس "، استخدم بها الباحث استبانة لجمع المعلومات، وتوصلت الدراسة إلى أن جميع المديرين في العينة استخدموا أساليب متشابهة للإدارة بالمشاركة، واعتبر المديرون أنفسهم مشجعين ومبادرين.

كما أجرت كنيدسون [٢٥]دراسة لآثار القيادة وفعاليتها على ثلاثة مديري فرق في ثلاث جامعات محلية، وتم مقابلتهم وجمع المعلومات من هذه الكليات ودراسة أوضاعهم ووظائفهم.

وتهدف الدراسة إلى تصنيف الفرق بناء على ثلاث وظائف أساسية وهي محاولة تحقيق المنطقية والمحافظة على النظام، والتأكيد على التواصل، وتنمية ذكاء أفراد الفرق ودمجهم كأعضاء مبدعين . كذلك تم جمع المعلومات عن المديرين بناءً على ثلاثة أنواع من الإدارة وهي البيروقراطية، والحرص على النظام والهيكلة، والتركيز على الأوامر وردود الأفعال وإعادة توزيع الموارد، وتبين أن جميع الأنماط كانت ناجحة بالرغم من أن جميع عينات الدراسة كانت من بيئات متشددة في المحافظة على النظام، وكان المديرون يركزون على ما هو خارج نطاق الكلية.

من خلال عرض الدراسات السابقة، يلاحظ أنها تناولت القيادة التربوية من وجهات نظر مختلفة فبعضها من وجهة نظر المعلمين العاملين مع مدير المدرسة، أو من وجهة نظر مدير المدرسة وحده، واستخدم لذلك أدوات مختلفة لقياس نمط المدير القيادي.

وتوصلت الدراسات إلى عدة نتائج منها الاختلاف في مدى تأثير متغير المنطقة التعليمية في النمط القيادي لمدير المدرسة "البستان" [١٨].

كما أن هناك تأثيراً لمتغير المنطقة التعليمية (لصالح حولي والعاصمة)، وهذا بعكس نتائج دراسة الجبر و الهدهود [١٧]، وقد يعزى ذلك لقدم الدراسة التي قامتا بها حيث كانت هناك فقط ثلاث مناطق تعليمية آنذاك، بالإضافة إلى أن النتيجة الملفتة للانتباه التي وصلت لها الجبر[١٦] هي الاختلاف في نظرة المعلمين للدور القيادي الذي يلعبه مدير المدرسة مع نظرة المدير لنفسه .

أما بقية الدراسات فإنها توصلت إلى أن النمط السائد في الدراسات العربية الأغبري [٥]و الأغبري [٦] هو المشاركة والتفويض، وهو النمط السائد في الدول الغربية والولايات المتحدة الأمريكية، وهي الدراسة التي استخدمت أداتها في هذه الدراسة بعد إجراء تعديلات مناسبة عليها.

أما هذه الدراسة فإنها تختلف عن بقية الأبحاث التي طبقت في دولة الكويت، حيث تم استخدام النظرية الموقفية، فلم يتم قياس نمط القائد وفقاً لهذه النظرية من قبل، ولذلك تسعى هذه الدراسة لقياس النمط القيادي لمديري المدارس باستخدام أداة "فاعلية وتكيّف القائد" لهيرشي وبلانشرد حسب النظرية الموقفية.

الدراسة الميدانية

منهج الدراسة

تم تطبيق المنهج الوصفي لمعرفة النمط القيادي الذي يمارسه مدير المدرسة وذلك باستخدام أداة "وصف فاعلية وتكيف القائد" لهيرشي و بلانشرد (الأغبري) [١٥] مع التعديل المناسب ليكون ملائماً لمدارس دولة الكويت.

مجتمع الدراسة

أفراد الدراسة

يشمل مجتمع الدراسة جميع مديري مدارس التعليم العام في منطقة الفروانية التعليمية من الذكور والإناث وذلك في المراحل الابتدائية والمتوسطة والثانوية، وهو الأسلوب الأمثل لجعل النتائج أكثر مصداقية من وجهة نظر البحث العلمي.

ويوضح الجدول رقم (١) معلومات مفصلة عن مجتمع الدراسة حسب احصائية وزارة التربية (٢٠٠٥م/ ٢٠٠٦م) [٢٦].

ومن أهم خصائص المجتمع أن جميع أفراد مجتمع الدراسة مؤهلون تربويا ماعدا اثنين إلا أنهما ذوا خبرة طويلة في المجال التربوي.

الجدول رقم (١). **مجتمع الدراسة موزعا على المراحل والنوع.**

المراحل التعليمية	ذكور			إناث	المجموع
	معلمات	معلمون	المجموع		
الابتدائي	١٥	٤	١٩	١٨	٣٧
المتوسطة		١٣		١٤	٢٧
الثانوية		٩		١١	٢٠
المجموع		٤٠		٤٣	٨٤

ويتصف مجتمع الدراسة كما هو موضح في الجدول رقم (٢) أن نسبة الاناث أكبر من نسبة الذكور في مجتمع الدراسة، ويرجع السبب في ذلك إلى أن هناك (١٥) مدرسة ابتدائية للبنين هيئة تدريسية بها من الإناث .كما يوضح الجدول رقم (٢) أن مديري المدارس ذوي الخبرة ذات الأقل من خمس سنوات هم الأعلى نسبة حيث، تقدر نسبتهم (٥٢.٤ ٪).

الجدول رقم (٢). **خصائص مجتمع الدراسة بالنسبة للنوع والخبرة والمرحلة.**

الخصائص		الأساليب الإحصائية			
		التكرار	النسب	المتوسط الحسابي	الإنحراف المعياري
النوع	ذكر	٢٧	٣٢.١	٢.٩٦	١.٥٣١
	أنثى	٥٧	٦٧.٩	٣.٠٩	١.٩٦٧
الخبرة	أقل من ٥ سنوات	٤٤	٥٢.٤	٢.٨٩	٢.٠٠٣
	من ٥ الى ١٠ سنوات	١٦	١٩	٣.١٩	١.٠٢٥
	أكثر من ١٠ سنوات	٢٤	٢٨.٦	٣.٢٩	١.٩٤٤
المرحلة	ابتدائي	٣٧	٤٤	٢.٧٠	١.٥٩٦
	متوسط	٢٧	٣٢.١	٣.٥٢	٢.٣٧٦
	ثانوي	٢٠	٢٣.٨	٣.٠٥	١.٢٣٤

أدوات البحث

تم استخدام أداة "وصف فاعلية وتكيّف القائد" (هيرشي و بلانشرد)، وهي أداة مترجمة من قبل الحسن المغيدي و محمد آل ناجي من جامعة الملك فيصل في المملكة العربية السعودية والتي استخدمها الأغبري في دراستين [٥] و [٦].

وتتكون الأداة من اثني عشر سؤالاً، يقابل كل من هذه الأسئلة أربعة بدائل (أ، ب، ج، د) يختار المدير/المديرة الإجابة التي تمثل سلوكه، ومن ثم تجمع عدد إجابات كل من (أ، ب، ج، د) على حده وبذلك يتضح النمط القيادي الرئيسي و النمط المساند له، أما في حالة تساوي البدائل فإن ذلك يعني استخدام الأنماط بالتناوب، وهذه الأنماط هي (الإبلاغ أ) و (الإقناع ب) و (المشاركة ج) و (التفويض د).

تم التأكد من صدق الأداة قبل تطبيقها بعرضها على ثلاثة من أعضاء هيئة التدريس في كلية التربية جامعة الكويت من قسم الإدارة التربوية وقسم علم النفس التربوي وقسم المناهج وطرق التدريس وعلى ثلاثة من مديري المدارس وقد تم إجراء التعديل المناسب.

وللتأكد من ثبات الأداة استخدم الباحث مقياس ألفاكرومباخ وكان معامل الثبات ٠,٧٩ وهو معدل ثباتٍ عالٍ.

المعالجة الإحصائية

تم استخدام الأساليب الإحصائية التالية: التكرارت والنسب المئوية والمتوسط الحسابي لوصف مجتمع الدراسة ولمعرفة النمط القيادي السائد. كما استخدم اختبار (T .test) و (ANOVA) لبيان دلالات الفروق بين المتغيرات.

تفسير النتائج

كان السؤال الأول في الدراسة عن النمط القيادي السائد لدى مديري مدارس التعليم العام، وبالنظر إلى الجدول رقم (٣) يتبين بأن النمط الأبرز عند (٣٤,٥٪) من

مديري المدارس هو نمط المشاركة، وهذا النمط يتناسب مع المرؤوسين ذوي النضج والاستعداد الوظيفي المرتفع، حيث يتوقع أن لديهم القدرة على تحمل المسؤولية ولايحتاجون للكثير من التوجيه مع توفر الدعم والمساندة من قبل رؤوسائهم .

يليه نمط الإبلاغ (٢٣,٨٪) وفي هذا النمط يطغى الاهتمام بالعمل على الاهتمام بتكوين علاقات انسانية مع المرؤوسين ين حيث يحدد المدير الأهداف لمرؤوسيه، والإجراءات التي عليهم القيام بها.

جاء بعد ذلك التفويض (٢١,٤٪) وفي هذا النمط يفوّض المدير مرؤوسيه في إدارة شؤون العمل دون تدخل منه إلا في وقت الحاجة.

وبعد ذلك يأتي نمط الإقناع بنسبة (١٠,٧٪) حيث يقوم المدير بتوجيه ومساندة مرؤوسيه وذلك من خلال تشجيعهم على بذل الجهد وتحمل المسؤولية، وهناك (٩,٥٪) من مديري المدارس يستخدمون أكثر من نمط وهؤلاء نسبتهم قليلة مقارنة ببقية أفراد مجتمع الدراسة.

ومما سبق يتضح أنه ليس هناك نمط سائد بين مديري المدارس؛ حيث النسب متقاربة نسبياً وإن كان نمط المشاركة هو الأبرز بينهم.

ويتفق ذلك مع ما توصلت إليه دراسة الأغبري [٥] من حيث النسب المتقاربة في ممارسة الأنماط القيادية لدى مديري المدارس.

أما من حيث ممارسة نمط المشاركة كأكثر الأنماط ممارسة من قبل مديري المدارس فهذا مؤشر جيد يدل على نجاح الإدارات المدرسية في القيام بعملها، وهو دليل لمدى فهم ووعي مديري المدارس بالنظريات الحديثة في الإدارة، خاصة اهتمامهم بالأخذ بآراء المرؤوسين وإشراكهم في وضع الأهداف وفي عملية اتخاذ القرار على مستوى المدرسة.

وتتفق هذه النتيجة مع ما توصلت إليه كل من دراسة الأغبري [٦] وتريسي [٢٤] بالنسبة لشيوع نمط المشاركة في سلوك القائد.

وكذلك تتفق نتائج الدراسة مع دراسة الصائغ ومحمود [٨]، ودراسة قسم البحوث التربوية [١٩] في ممارسة مدير المدرسة الأساليب التشاورية (الديموقراطية) في التعامل مع المرؤوسين.

الجدول رقم (٣). النمط القيادي السائد.

النمط القيادي	التكرار	النسبة
الإبلاغ	٢٠	٢٣.٨
الإقناع	٩	١.٠٧
المشاركة	٢٩	٣٤.٥
التفويض	١٨	٢١.٤
أكثر من نمط	٨	٩.٥
المجموع	٨٤	١٠٠

أما إجابة السؤال الثاني الذي يتناول مدى الاختلاف في النمط القيادي حسب متغيرات الدراسة (النوع والمرحلة والخبرة)، فبالنظر إلى نتائج T test. حول تأثير متغير النوع يتبين أنه ليست هناك فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى (p ≤ ٠.٠٥)، من ذلك يلاحظ أن مديري ومديرات المدارس يتفقون في ممارستهم للأنماط القيادية وليس هناك تأثير لمتغير النوع على النمط القيادي لكلا العينتين، بخلاف النتيجة التي توصلت إليها دراسة توماس [٢٣] بأن الإناث أكثر ميلاً للمشاركة من الذكور.

إلا أن نتيجة الدراسة تتفق مع ما توصلت له دراسة البستان [١٨] بأنه ليس هناك تأثير لمتغير النوع في النمط القيادي لدى مديري المدارس في دولة الكويت.

أما من حيث تأثير متغير المرحلة فإن نتائج تحليل التبيابن ANOVA توضح أنه ليس هناك فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى (p ≤ ٠,٠٥) بين المراحل الدراسية الثلاث في النمط القيادي . وأيضاً عند النظر إلى تحليل التبيابن لمتغير الخبرة يتبين عدم وجود فروق ذات دلالة احصائية عند مستوى (p ≤ ٠,٠٥).

وبالنسبة لمتغير الخبرة، فإن نتائج الدراسة تتفق مع ما توصلت له نتائج كل من دراسة الأغبري [٥] وسلام [٢] . بعدم تاثير الخبرة والمرحلة في نمط مدير المدرسة القيادي.

مما سبق يتضح عدم وجود تأثير لمتغيرات الدراسة جميعها في النمط القيادي لمدير المدرسة، وقد يرجع ذلك إلى أن شروط اختيار المديرين وبرامج تدريبهم متشابهة وتقوم بها جهة محددة، مما يؤثر في النمط القيادي الممارس ويحد من تأثير متغيرات الدراسة (النوع والخبرة والمرحلة) في نمط القيادة لدى مديري المدارس.

النتائج

أهم التنائج التي توصلت لها الدراسة :

١- لا يوجد نمط سائد لدى مديري مدارس التعليم العام في منطقة الفروانية التعليمية متفقاً بذلك مع دراسة الأغبري [٥].

٢- احتل نمط المشاركة النسبة الأعلى (٣٤,٥٪) بين الأنماط القيادية لمديري المدارس، وهذه النتيجة تتفق مع دراسة الأغبري [٦] وتريسي [٢٤] والصائغ ومحمود [٨] وقسم البحوث التربوية [١٩].

٣- لاتوجد فروق ذات دلالة احصائية في النمط القيادي بالنسبة لمتغير النوع متوافقاً بذلك مع ما توصلت له دراسة البستان [١٨] .

٤- لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في النمط القيادي تدل على تأثير متغير المرحلة الدراسية في النمط القيادي وهذا يتفق مع نتيجة دراسة سلام [٢.].

٥- لاتوجد فروق ذات دلالة احصائية لمتغير الخبرة في السلوك القيادي لمدير المدرسة ويتفق ذلك أيضاً مع دراسة كل من سلام [٢] والأغبري [٥].

المقترحات

بناءً على النتائج توصي الدراسة بما يلي :

١- زيادة تعزيز نمط المشاركة لدى مديري المدارس وتوضيح دوره وأهميته في تحقيق الأهداف، وضرورة الحد من ممارسة مديري المدارس لنمط الإبلاغ قدر الأمكان، وذلك بإعادة تأهيلهم وتعريفهم بالأنماط الأخرى وأهمية ممارستها.

٢- إحاطة مديري المدارس بكل ماهو جديد ومفيد في القيادة بصفة دورية، وذلك عبر نشرات أو ندوات تعد وتقدم من قبل وزارة التربية أو المنطقة التعليمية.

٣- إشراك أكبر قدر ممكن من التربويين المتخصصين في القيادة التربوية عند وضع البرامج المقدمة في دورات إعداد مديري المدارس.

٤- تعزيز دور المعلم في وضع القرار وذلك بإلزام مديري المدارس بضرورة الأخذ بآراء المعلمين في ما يجري في مدارسهم.

٥- عمل دراسات لقياس مدى تأثير النمط القيادي لمدير المدرسة على الشعور بالرضا الوظيفي لدى المعلم.

بسم الله الرحمن الرحيم

السيد مدير / مديرة المدرسة.. المحترم /المحترمة

تحية طيبة وبعد

نرجو منكم التعاون معنا والإجابة على بنود هذه الأداة والتي تتناول موضوع القيادة وذلك لما فيه من فائدة تعود على جميع العاملين في قطاع التعليم، شاكرين لكم حسن تعاونكم معنا، ونسأل الله التوفيق.

الباحثان

د. جاسم محمد الحمدان

خلود زيد الفضلي

الرجاء التكرم بوضع علامة (√) بين القوسين لما يمثلك من البدائل :

بيانات عامة :

النوع :

( ) ذكر ( ) أنثى

المرحلة التعليمية :

( ) ابتدائية ( ) متوسطة ( ) ثانوية

الخبرة في العمل (كمدير مدرسة) :

( ) أقل من خمس سنوات.

( ) خمس إلى عشر سنوات.

( ) أكثر من عشر سنوات.

الشهادة :

( ) تربوية " خريج كلية التربية أوحاصل على دبلوم تربوي".

( ) غير تربوية "كليات أخرى".

الرجاء التكرم بالإجابة على العبارة وذلك بوضع دائرة حول الحرف الذي يمثل رأيك:

١- لاحظت أنه في الآونة الأخيرة لم يعد مرؤوسوك متجاوبين لمحادثتك الودية معهم واهتمامك بهم، وأصبح إنتاجهم متدنيا بشكل مطرد، فماذا تفعل ؟

أ) أؤكد على استخدام إجراءات محددة، وعلى ضرورة إنجاز المهمة .

ب) أوضح استعدادي للمناقشة، ولكن لا أفرض نفسي عليهم .

ج) أتكلم مع مرؤوسيّ، وأحدد بعد ذلك الأهداف .

د) أتعمد ألا أتدخل في شئون مرؤوسيّ.

٢- الملاحظ أن إنجازات مرؤوسيك في ازدياد، وأنك لا تزال تعمل لتتأكد من أن كل مرؤوسيك يدركون مسؤولياتهم، كما يدركون مستوى الأداء المنشود، فماذا تفعل؟

أ) أكوّن علاقة مع مرؤوسيّ للاستمرار في التأكد من أنهم يدركون مسئوليتهم كما يدركون مستوى الإنتاج المتوقع منهم .

ب) لا آخذ أي إجراء محدد .

ج) أعمل كل ما أستطيع لأجعل المرؤوسين يشعرون بأهميتهم وأهمية مشاركتهم .

د) أؤكد على أهمية المهمة والوقت المحدد لإنجازها.

٣- مرؤوسوك غير قادرين على حل المشاكل بأنفسهم، وبطبيعة الحال تركت لهم أمر حلها، ومع ذلك لا تزال علاقتهم الشخصية وإنتاجهم في مستوى جيد، فماذا تفعل ؟

أ) أعمل مع مرؤوسيّ ونشترك معاً في حل المشاكل.

ب) أدع مرؤوسيّ يحلون مشاكلهم بأنفسهم .

ج) أعمل بسرعة وبحزم لتوجيه وتصحيح الوضع.

د) أشجع مرؤوسيّ على العمل على حل المشاكل، وأدعم مجهوداتهم .

٤- لديك النية في إجراء بعض التغيير، سجل مرؤوسيك يشير إلى جودة إنجازهم، ومع ذلك هم يحترمون مبدأ التغيير، فماذا تفعل ؟

أ) أدع جميع مرؤوسيّ يشاركون في تطوير التغيير مع عدم المبالغة في التوجيهات .

ب) أعلن عن التغيير ثم أعمل على تنفيذه والإشراف عليه عن قرب .

ج) أدع مرؤوسيّ يقومون بتحديد اتجاهاتهم .

د) آخذ بعين الاعتبار اقتراحات مرؤوسيّ، على أن أوجه التغيير بنفسي.

٥- في الفترة الأخيرة تدنى مستوى أداء مرؤوسيك وأصبحوا غير مهتمين بتحقيق الأهداف، وكانت إعادة تحديد المسؤوليات والمهام قد ساعدت بشكل كبير في الفترة الماضية، إلا أن مرؤوسيك مازالوا بحاجة إلى التذكير بصورة مستمرة بأهمية إنجاز مهماتهم في الوقت المحدد، فماذا تفعل؟

أ) أدع مرؤوسيّ يحددون اتجاهاتهم .

ب) آخذ بالحسبان اقتراحات مرؤوسيّ، ولكن أتأكد من تحقيق الأهداف .

ج) أعيد تعريف المهام والمسؤوليات ثم أشرف على ذلك بعناية .

د) أدع مرؤوسيّ يشاركون في تحديد الأدوار والمسؤوليات، مع عدم المبالغة في التوجيهات .

٦- تم التحاقك بمدرسة تسير بكفاءة عالية، فقد كان مديرها السابق حازماً بل شديداً وأنت تود أن تحافظ على البيئة المنتجة بالإضافة إلى تحسين العلاقة الإنسانية داخل إطار المدرسة، فماذا تفعل؟

أ) أعمل ما أستطيع لأجعل مرؤوسيّ يشعرون بأهميتهم وأهمية مشاركتهم

ب) أؤكد على أهمية المهمة والوقت المحدد لإنجازها .

ج) أتعمد ألا أتدخل في شئون مرؤوسيّ .

د) أشرك مرؤوسي في اتخاذ القرارات، وأتأكد من تحقيق الأهداف .

٧- تود إجراء تغيير في تنظيم المدرسة، والذي سوف يكون شيئاً جديداً على العاملين الذين ساهموا ببعض الاقتراحات التي تهدف إلى التغيير المطلوب، علماً بأنهم يمتازون بالإنتاجية والمرونة في العمل، فماذا تفعل؟

أ) أعمل ما أستطيع لأجعل مرؤوسيّ يشعرون بأهميتهم وأهمية مشاركتهم.

ب) أؤكد على أهمية المهمة والوقت المحدد لإنجازها .

ج) أتعمد أن لا أتدخل في شئون مرؤوسيّ .

د) أشرك مرؤوسيّ في اتخاذ القرارات وأتأكد من تحقيق الأهداف.

٨- إنتاجية مرؤوسيك وعلاقاتهم الشخصية جيدة، ولكن لديك بعض الشعور بوجود نقص في توجيهك لمرؤوسيك، فماذا تفعل ؟

أ) أحدد التغيير وأشرف عليه بعناية .

ب) أشرك مرؤوسيّ في تطوير إجراءات التغيير، وأدع لهم الحرية في عملية التنفيذ .

ج) استعد لعمل التغييرات كما اقترحت، ولكني أتولى عملية التنفيذ .

د) أتجنب المواجهة، وأدع الأمور تجري بشكل طبيعي.

٩- عينك رئيسك على رأس مجموعة عمل كانت قد فشلت في إعداد التوصيات المطلوبة للتغيير في الوقت المحدد حيث أن مرؤوسيك لا يعرفون أهدافهم بوضوح، وكان حضورهم للجلسات ضعيفا، علما بأن لديهم المواهب التي تساعدهم على إنجاز المهمة، فماذا تفعل؟

أ) أدع مرؤوسيّ دون تدخل من جانبي.

ب) أناقش الموقف مع مرؤوسيّ، وبعد ذلك أتخذ الإجراءات اللازمة للتغيير.

ج) أتخذ الخطوات اللازمة لتوجيه مرؤوسيّ للعمل بطريقة واضحة ودقيقة.

د) أساند مرؤوسيّ في مناقشة المشكلة مع عدم المبالغة في التوجيهات.

١٠- على الرغم من أن مرؤوسيك معروفون بقدرتهم على تحمل المسئولية، إلا أنهم لم يتجاوبوا مع تعليماتك الخاصة بتحديد معيار جديد لمستوى الإنجاز المطلوب، فماذا تفعل؟

أ) أدع مرؤوسيّ يحلون مشاكلهم بأنفسهم.

ب) آخذ بعين الاعتبار توصيات مرؤوسيّ، وأتأكد من تحقيق الأهداف.

ج) أعيد تحديد الأهداف، وأشرف عليها بعناية.

د) أدع مرؤوسيّ يشاركون في تحديد الأهداف بحرية.

١١- عندما ترقيت إلى وظيفة مدير مدرسة وكان المدير السابق لا يتدخل في شئون مرؤوسيه، وعلى الرغم من ذلك استطاعوا المحافظة على مهامهم واتجاهاتهم والعلاقات الشخصية فيما بينهم في حالة جيدة، فماذا تفعل؟

أ) أتخذ الخطوات اللازمة لتوجيه مرؤوسيّ للعمل بطريقة واضحة ودقيقة .

ب) أشرك مرؤوسيّ في اتخاذ القرارات وأشجع المشاركة الجيدة .

ج) أناقش وضع الإنجاز في الماضي مع مرؤوسيّ ثم اختبر الحاجة إلى تطبيق إجراء جديد.

د) أستمر في ترك مرؤوسيّ دون تدخل من جانبي.

١٢- أفادت المعلومات الحديثة عن وجود بعض الصعوبات الداخلية بين مرؤوسيك، علماً بأنهم كانوا يعملون معاً بانسجام خلال السنة الماضية، فماذا تفعل؟

أ) أحاول عرض حلي على مرؤوسيّ ثم أختبر الحاجة إلى تطبيق إجراء جديد.

ب) أدع مرؤوسيّ يحلون مشاكلهم بأنفسهم .

ج) أتصرف بسرعة وحزم لتصحيح الموقف وتبني التوجيهات.

د) أشارك في مناقشة المشكلة مع مرؤوسيّ مع تقديم الدعم لهم.

المراجـــــع

[١] البستان، أحمد، و طه، جميل. "*مدخل إلى الإدارة التربوية*". الكويت: دار القلم (١٩٩٣م).

[٢] عطوي، جودت عزت. "*الإدارة المدرسية الحديثة مفاهيم النظرية وتطبيقاتها العملية* ". عمان: دار الثقافة للنشر و الدار العلمية الدولية (٢٠٠٠م) .

[٣] مرسي، محمد منير. "*الإدارة التعليمية أصولها وتطبيقاتها*".القاهرة: عالم الكتب (١٩٩٣م) .

[٤] حجي، أحمد إسماعيل ."الإدارة التعليمية و الإدارة المدرسية ".القاهرة :دار النهضة العربية (١٩٩٤) .

[٥] الأغبري، عبد الصمد . *تأثير الإنجاز الأكاديمي وبعض المتغيرات في الأنماط القيادية لدى عينة من مديري مدارس التعليم العام في المملكة العربية السعودية* ".المجلة التربوية، جامعة الكويت، م ١٧، ع ٦٦، ٢٠٠٣م) ص ١٤٧ .

[٦] الأغبري، عبد الصمد ."*الأنماط القيادية السائدة لدى عينة من مديري ووكلاء مدارس التعليم العام بالمنطقة الشرقية في المملكة العربية السعودية* ".مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية جامعة الكويت، ع ٨٨، (١٩٩٨م) ص ٩٩ .

[٧] "*المعجم الوجيز*". الكويت: دار الكتاب الحديث (١٩٩٣م) .

[٨] الصائغ، محمد بن حسن، ومحمود، عطا محمود. "*أنماط القيادة لدى مديري المدارس الابتدائية وولاء المعلم لعمله في المرحلة الابتدائية بمدينة الرياض* ". مجلة جامعة الملك سعود، م٦، (١٩٩٤م)، ص ٢٨٣.

[٩] مصطفى، صلاح عبد الحميد، و النابه، نجاة عبد الله . "*الإدارة التربوية مفهومها ونظرياتها* ". دبي: دار القلم (١٩٨٦م).

[١٠] الطويل، هاني ."*الإدارة التعليمية مفاهيم وآفاق* ". عَمان: دار وائل للنشر(١٩٩٩م).

[١١] محمد، صباح محمود. *"اتجاهات جديدة في القيادة التربوية"*. مؤتمر الاتجاهات العالمية المعاصرة في القيادة التربوية لمكتب التربية العربي لدول الخليج، الرياض: ١٩٨٤م.

[١٢] نبراي، يوسف إبراهيم. *"الإدارة المدرسية الحديثة"*. ط٢، الكويت: مكتبة الفلاح (١٩٩٣م).

[١٣] البستان، أحمد وعبد الجواد، عبد الله السيد وبولس، صفي. *"الإدارة والإشراف التربوي"*. الكويت: مكتبة الفلاح (٢٠٠٣م).

[١٤] طبيب، أحمد محمد. *"الإدارة التعليمية أصولها وتطبيقاتها المعاصرة"*، ط١، الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث (١٩٩٩م).

[١٥] الأغبري، عبد الصمد. *"الإدارة المدرسية البعد التخطيطي والتنظيمي المعاصر"*. بيروت: دار النهضة العربية (٢٠٠٠م).

[١٦] الجبر، زينب. *"الإدارة المدرسية والنمو المهني للمدرس في مدارس التعليم الابتدائي بدولة الكويت"*. المؤتمر التربوي السادس جمعية المعلمين الكويتية، الكويت مارس١٩٨٦م.

[١٧] الهدهود، دلال و الجبر، زينب. *"النمط القيادي لنظار وناظرات مدارس التعليم العام في دولة الكويت كما يتصوره المعلمون والمعلمات"*. رسالة الخليج العربي، مكتب التربية العربي لدول الخليج، السنة التاسعة، ع ٢٨، (١٩٨٦م)، ص ٨٧.

[١٨] البستان، أحمد. "التباين في السلوك القيادي للمستويات المختلفة في الإدارة المدرسية بدولة الكويت". *المجلة العربية للعلوم الإنسانية*، جامعة الكويت، السنة السابعة، ع٦٧، (١٩٩٩م)، ص٣٤.

[١٩] قسم البحوث التربوية (١٩٩٦م). *"الإدارة المدرسية بين النظرية والتطبيق"*. دولة الإمارات العربية المتحدة: وزارة التربية والتعليم والشباب.

[٢٠] سلام، عازه محمد. "القدرة القيادية لدى مديري ووكلاء مدارس التعليم العام من الجنسين وعلاقتها ببعض المتغيرات". *مجلة البحث في التربية وعلم النفس*، جامعة المنيا، م٤، ع٣، (١٩٩١م) ص٣٨٣.

[٢١] أحمد إبراهيم أحمد. "السلوك القيادي لمديري المدرسة من وجهة نظر المعلمين". *مجلة كلية التربية*، جامعة المنصورة، ع٢٦، (١٩٩٤م)، ص ١٩٩.

[٢٢] Leimbach, Gale John (1997),The Effects of Leadership Development Individuals Who Participated in the Ohio Vocation Leadership Institute ,U.S: Ohio , ERIC ED 38994. ,Pages 149.

[٢٣] Thomas, Carmelita Arsena (1993) ,Gender and the Perception of the Community College President s Leadership ,U.S :California ,,ERIC ED 369431, Pages 277.

[٢٤] Tracy, Guy R (1994),A comparative Study of the Administrative and Leadership Styles of Corporate Presidents and School Superintendents As Chief Executive Officers , U.S :Ohio ,ERIC ED 386798 ,Pages 63.

[٢٥] Knudson, Linda S,(1997) ,Team Leadership in Three Midwestern Community Colleges: The President s Cognitive Frame of Reference and its Real versus Illusory Team ,U S, Kansas, ERIC Ed414969

[٢٦] قسم التخطيط والمعلومات، كشف أسماء المدارس في منطقة الفروانية التعليمية ،الادارة العامة لمنطقة الفروانية التعليمية، وزارة التربية (دولة الكويت)، العام الدراسي٢٠٠٥م/٢٠٠٦م.

Leadership Style for Kuwait Public School Principals According to Situational Theory

Jasem M .Al-Hamdan* Khulod Z .Al-Fadli**

**Associate Profusor .&Chairman of Educational Administration and Planning Department, college of Education- Kuwait University.*

***Master of Educational Administration and Planning*

Received 24/4/1427H.; accpted for publication 9/10/1427H.

Abstract. Leadership style of the principal or headmaster is considered important in the success for the school administration and its ability to achieve intended targets. Therefore, there have been lots of theories interpreting leadership, including situational theory as one of modern theories handling leadership. This research aims at identifying the leadership style common for principals and headmasters in Farwaniya Education Area - the state of Kuwait, according to this theory as well as shedding the light on the influence of gender, experience and studying stage in the leadership style.

An instrument for "describing the effectiveness and adjusting the leader", Hershy & Belanshred , was used in the research for a school community consisting of 84 principal.

The study found that the applied leadership styles are convergent and almost similar except from the style of participation, which appears at a rate of 34.5% then the informing (23.8%) and finally the empowerment (21.4%. It displayed that no statistically significant differences was observed for the variables of the study (gender, experience and studying) regarding the influence on leadership style.

The study concluded certain proposals and suggestions; including supporting participation style for school principals and headmasters, the importance of the involvement of the educational leadership specialists in the process of setting programs of preparation and qualification of school principals, and the importance of encouraging principals' participation through granting them encouragement rewards.

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٢)، ص ص ٦٠٧- ٦٧٣ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

الحدود والألفاظ الجدلية في باب القياس تأسيساً على الشَّريف المراغي والنِّيلي والآمدي

شريفة بنت علي بن سليمان الحوشاني

أستاذ أصول الفقه المساعد بكلية الآداب

الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٤/٢٤هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/١١/٧هـ)

ملخص البحث. البحث عبارة عن موازنة ومقارنة بين الألفاظ الجدلية في باب القياس، عند الشريف المراغي، والنيلي، والآمدي مع بيان مواضع الاتفاق والاختلاف ومدى استيفائها لشروط بناء المصطلح، وقد قسم هذا البحث إلى ثلاثة فصول وخاتمة.

الفصل الأول: ترجمة شخصية لكل من الشريف، والنيلي، والآمدي.

الفصل الثاني: في بيان حدود المقدمات وسبب ذكر الحدود في أول كتب الجدل.

الفصل الثالث: دراسة الألفاظ الجدلية في باب القياس عند الشريف المراغي، والآمدي، والنيلي.

ثم خاتمة شملت أهم النتائج والتوصيات. هذا وأسأل الله التوفيق والسداد.

مقدمـــــــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين أما بعد:

فإن الحياة البشرية لا تستقيم أمورها ولا تصلح أحوالها إلا باتباع المنهج الرباني، الذي يضبط لها طريقها حتى لا تزيغ فتهلك.

والعلوم الشرعية نشأت على أسس وضوابط، فاستنباط الأحكام الشرعية ومعرفة حكم الله في المسألة يحتاج إلى معرفة الدليل وأحواله والإلمام بكيفية الاستنباط وشروط المستنبط ومعرفة كيفية نصب الدليل، ووجه دلالته على المطلوب وهذه وظيفة المجتهد، ولابد للمجتهد من تعلم القضايا التي تعينه على نصب دليله، ولا يتأتى هذا إلا بالعلم بشرائط الحدود والبراهين، وكيفية ترتيب المقدمات واستنتاج المطلوب، والمعرفة ببعض القضايا العقلية كمعرفة الكل والجزء، والمعرفات للماهية من الحد والرسم إلخ..، وهذا هو ما يعرف في أصول الفقه بالمقدمات الأصولية، وهي من موضوعات علم الجدل، الذي هو أساس علم أصول الفقه، وموضوع علم الجدل: هو: «الطرق التي يُقتدر بها على إبرام أي وضع أريد أو هدم أي وضع كان».

وعلم الجدل كتب فيه المسلمون الأوائل ثم تُركت الكتابة فيه وقتًا طويلاً، وفي العصر الحديث بدأ علم الجدل يظهر من جديد، عن طريق تحقيق المخطوطات، وإخراجها بثوب جديد، وكذا عقد المقارنات بين الكتب الجدلية ودراستها، والكتابة في الموضوعات المتفرعة عنه.

ولما نشهده في هذا العصر من تطورات ومستجدات حضارية، وعلوم متلاحقة ومناهج حديثة، وحوارات متنوعة، تحتاج إلى ضوابط تسير عليها، ولأهمية الموضوع رأيت أن أسهم فيه من خلال ذكر المقدمات الأصولية، والتعريف بها، مع ذكر آداب

الجدل والحوار والمناظرة، ودراسة الألفاظ الجدلية عند الشريف المراغي، مع بيان موقف النيلي، والآمدي منها.

وقد قسمت هذا البحث إلى ثلاثة فصول وخاتمة:

الفصل الأول: دراسة شخصية كل من الشريف المراغي والنيلي والآمدي، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: دراسة حياة الشريف المراغي.

المبحث الثاني: دراسة حياة النيلي.

المبحث الثالث: دراسة حياة الآمدي.

الفصل الثاني: في بيان حدود المقدمات، ويشتمل على تمهيد وأربعة مباحث:

التمهيد: في بيان أسباب ذكر الحدود الجدلية في مقدمة الكتب الجدلية.

المبحث الأول: في بيان معنى الحد في اللغة والاصطلاح وأقسامه وشروطه.

المبحث الثاني: في بيان معنى النظر في اللغة والاصطلاح.

المبحث الثالث: في بيان معنى الجدل في اللغة والاصطلاح وأنواعه.

المبحث الرابع: آداب الجدل والمناظرة والفرق بينهما.

الفصل الثالث: دراسة الألفاظ الجدلية في باب القياس عند الشريف المراغي والآمدي، والنيلي.

الخاتمة: وتشمل أهم نتائج البحث.

قائمة بأهم مراجع البحث.

ويتلخص المنهج المتبع في هذا بترقيم الآيات القرآنية وذلك ببيان اسم السورة ورقم الآية، وترجمة الأعلام الواردة في البحث، وبيان المعاني اللغوية والشرعية

والاصطلاحات الأصولية للألفاظ، وذكر الحدود عند الشريف المراغي والنيلي والآمدي كما وردت في كتبهم الجدلية وبحسب تقسيماتهم وذلك خاص في باب «القياس»، وكذلك الإشارة إلى مواضع الاتفاق أو الاختلاف في هذه الحدود وتوثيقها مع ذكر انتقادات الأصوليين والجدليين على هذه الحدود إن وجدت.

وكذلك نقد هذه الحدود عند هؤلاء من حيث استيفائهم لشروط بناء المصطلح.

هذا وقد بذلت جهدي لإخراج هذا البحث بصورة جيدة يستفاد منه فما كان فيه من صواب فبتوفيق من الله وفضله ومنّه.

وما كان من خطأ أو زلل فمن نفسي والشيطان وأستغفر الله، وأناشد كل من اطلع عليه ورأى فيه خللاً أو خطأً أن يبذل النصحية ويبين لي الصواب.

وأسأل الله التوفيق والسداد وأن يتقبله مني خالصًا لوجهه الكريم وأن ينفعني به والمسلمين.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفصل الأول: دراسة شخصية كل من الشريف المراغي، والنيلي، والآمدي

المبحث الأول: «التعريف بالشريف المراغي»[1]

---

(١) من موارد ترجمة المراغي: *طبقات الشافعية لابن شهبة* (١/٣٥٧)، *وطبقات الشافعية للإسنوي* (٢/٤٣٢)، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٧/١١٠)، وكشف *الظنون* (٥/٤١٥) *وهدية العارفين* (١/٤١٥).

١ – نسبه

هو شرف شاه[٢] بن ملكداد[٣] الشريف، العباسي، المراغي[٤].

٢ – مولده ووفاته

لم تذكر كتب التراجم التي تحدثت عن سيرته سنة ولادته أو شيئًا عن ولادته.

وأما وفاته فقد اختلفوا فيها: قيل إنه توفي بنيسابور في عنفوان شبابه سنة (٥٤٣هـ)[٥] وقيل توفي سنة (٥٤٦هـ)[٦].

٣ – صفاته

مما قيل فيه: ذو الشرف الشامخ، والمجد الباذخ، والعلم الراسخ، وأنه برع في النظر حتى صار من أنظر الفقهاء[٧].

٤ – رحلاته العلمية

١ – تفقه بالنظامية في بغداد حتى برع وصار من أنظر الفقهاء في عصره[٨].

---

(٢) جاء في طبقات السبكي (١١٠/٧)، و*هدية العارفين* (٤١٥/١)، و*كشف الظنون* (٤١٥/٥): «شر فشاه».

(٣) وردت «ملك داود» في *كشف الظنون* (٤١٥/٥)، وفي *هدية العارفين* (٤١٥/١).

(٤) ذكر بدلاً من: « الشريف العباسي المراغي» في كشف الظنون (٤١٥/٥): «الدارسي» وفي هدية العارفين (٤١٥/١): «الفارسي الشافعي».

(٥) انظر: *طبقات الشافعية* لابن شهبة (٣٥٨/١)، و*طبقات الشافعية* للإسنوي (٤٣٢/٢).

(٦) انظر: *طبقات الشافعية* الكبرى للسبكي (١١٠/٧)، *هدية العارفين* (٤١٥/١).

(٧) انظر: *طبقات الشافعية* لابن شهبة (٣٥٧/١)، و*طبقات الشافعية* للإسنوي (٤٣٢/٢)، وطبقات الشافعية للسبكي (١١٠/٧).

(٨) انظر: *طبقات الشافعية* لابن شهبة (٣٥٧/١)، و*طبقات الشافعية* للسبكي (١١٠/٧)، هدية العارفين (٤١٥/١).

٢ – سافر إلى محمد بن يحيى[٩] بنيسابور ولازمه مدة حياته حتى توفي فيها.

٣ – سكن نيسابور وأقام بها وأخذ يدرس ويفتي.

٤ – صنف طريقته المشهورة في الخلاف التي انتشرت في البلاد في سفرين.

٥ – صنف أيضًا في الجدل وعاجلته المنية قبل إتمامه إذ بقي من تصنيفه القسم الرابع، وأتمّه غيره[١٠].

٥ – مصنفاته

له مصنفات منها:

١ – **تعليقه في الخلاف**: يقع هذا المصنف في سفرين حسب ما ذكرته كتبه التراجم ومن الذين نسبوه إليه: ابن شهبة في طبقات الشافعية[١١]، والإسنوي في طبقات الشافعية[١٢]، والسبكي في طبقات الشافعية[١٣]، والبغدادي في هدية العارفين[١٤].

---

(٩) محمد بن يحيى هو: محي الدين أبو سعيد بن أبي منصور النيسابوري الشافعي، ولد في طرثيث سنة (٤٧٦هـ)، وكان ذا علم وزهد ودين تفقه على حجة الإسلام أبي حامد الغزالي انتهت إليه رئاسة الفقهاء بنيسابور ورحل إليه الناس من البلاد وذاع صيته، وله مصنفات كثيرة. توفي سنة (٥٤٨هـ).

انظر: الكامل لابن الأثير (٤٠/٩)، *وفيات الأعيان* لابن خلكان (٢٢٣/٤)، وسير أعلام النبلاء (٣١٢/٢٠).

(١٠) انظر: طبقات الشافعية للسبكي (١١٠/٧)، *وطبقات الشافعية* لابن شهبة (٣٥٧/١، ٣٥٨)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٤٣٢/٢)، وهدية العارفين (٤١٥/١).

(١١) انظر: *طبقات الشافعية* لابن شهبة (٣٥٨/١).

(١٢) انظر: *طبقات الشافعية* للإسنوي (٤٣٢/٢).

(١٣) انظر: *طبقات الشافعية* للسبكي (١١٠/٧).

(١٤) انظر: *هدية العارفين* للبغدادي (٤١٥/١).

٢ - كتاب «الجدل»

وقد ذكرت كتب التراجم أنه توفي قبل أن يتمه وأنه بقي من تصنيفه القسم الرابع وأتمه غيره، نسبه إليه ابن شهبة في طبقات الشافعية[(١٥)] ، والإسنوي في طبقات الشافعية[(١٦)] .

وهذا الكتاب مصنف في علم الجدل قسّمه مؤلفه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: خاص في بيان الألفاظ المشهورة والمتداولة على ألسنة الفقهاء - وهي موضوع البحث والدراسة - .

القسم الثاني: في بيان الأدلة وشرائط صحتها.

القسم الثالث: في بيان وجوه الاعتراضات، وطرق الانفصال عنها وذكر منها أربعة عشر سؤالاً.

يوجد لهذا الكتاب نسخة في المغرب متوسطة الحجم، وعدد الأسطر (٢١) سطرًا، متوسطة الحجم، يوجد عليها بعض التعليقات، في آخرها تملكات، وفي آخرها ذكر جملة من الألفاظ التي يتداولها الفقهاء والجدليون، كتبت بخط نسخ مختلف.

المبحث الثاني: «التعريف بالنيلي»[(١٧)]

١ - نسبه

هو الحسن بن القاسم[(١٨)] بن هبة الله البغدادي المعروف

---

(١٥) انظر: *طبقات الشافعية* لابن شهبة (١/ ٣٥٨).

(١٦) انظر: *طبقات الشافعية* للإسنوي (٢/ ٤٣٢).

(١٧) من موارد ترجمة المؤلف: *تلخيص مجمع الآداب* لابن الفوطي، الجزء الرابع، القسم الأول (ص٩٠)، الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب لابن فرحون (ص٣٣٤)، درة الحجال في أسماء الرجال لابن القاضي (١/ ٢٤٣)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (ص٢٠٣)، تاريخ علماء المستنصرية د. ناجي معروف (١/ ١٢٦).

(١٨) في بعض كتب التراجم «الحسين بن أبي القاسم». =

بالنيلي[١٩]، عز الدين أبو محمد.

٢ – مولده ووفاته

لم تذكر كتب التراجم شيئًا عن ولادته، وأما وفاته فقد توفي في شعبان سنة (٧١٢هـ)، ودفن بدار القرآن الملاصقة للمدرسة المستنصرية من الجهة الشمالية[٢٠].

٣ – صفاته ورحلاته العلمية

قال عنه ابن الفوطي (ت٧٢٣هـ): «قاضي القضاة مدرس المالكية بالمستنصرية، وكان من أكابر العلماء، وأعيان الأفاضل، وأفراد الفقهاء، قدم بغداد واشتغل وحصل ودأب، قرأ على سراج الدين الشرمساحي تصانيفه والأصولَيْن، ولما توفي رتب مدرسًا للطائفة المالكية بالمدرسة المستنصرية، ورتبه قاضي القضاة عز الدين أحمد بن الزنجـــاني

= انظر: *الديباج المذهب* لابن فرحون (٣٣٤)، درة الحجال (١/٢٤٣)، شجرة النور الزكية (ص٢٠٣)، ورجحت «الحسن بن القاسم» حسب ترجمة ابن الفوطي له (ت٧٢٣هـ).
انظر: *تلخيص مجمع الآداب* لابن الفوطي، الجزء الرابع، القسم الأول (ص٩٠).

(١٩) النيلي: منسوب إلى النيل وهي: بليدة في سواد الكوفة قرب حلة بني مزيد المعروفة بالحلة، وهي أقدم من الحلة تأسيسًا، يخترقها خليج كبير أي: قناة تخرج من الفرات الكبير، حفره الحجاج بن يوسف وسماه «بنيل مصر» والصحيح أنه كان نهرًا قديمًا يستمد من صراة جاماسب فجدده الحجاج.
انظر: معجم *البلدان لياقوت الحموي* (٥/٣٣٤)، الديباج المذهب لابن فرحون (ص٣٣٥).

(٢٠) انظر: *تلخيص مجمع الآداب* لابن الفوطي الجزء الرابع، القسم الأول (٩٢)، الديباج المذهب (ص٣٣٥)، درة الحجال في أسماء الرجال (١/٢٤٣)، شجرة النور الزكية (ص٢٠٣)، *تاريخ علماء المستنصرية* (١/١٢٦).

في نيابته، واعتمد على فضله وأمانته، وعلمه، وديانته، ثم رتب في الجانب الغربي قاضيًا، وشهد عنده في شهر ربيع الآخر سنة إحدى وثمانين وستمائة، ورتب قاضي القضاة في رجب سنة سبعمائة.

وشكرت طريقته، وحمدت سيرته، وتوجه إلى الحضرة، وأنعم عليه الحكيم الوزير المخدوم رشيد الدين «فضل الله»، ورجع إلى مقر عزه بمدينة السلام، منفذ الأحكام، ولم يزل على منصبه، موفور الجاه، محروس الجانب، رسله تترادف إلى الأردو، وينفذ التحف والهدايا، والطرف والتحايا، وهو مقبول القول، مقابلاً بالإنعام والطول إلى أن توفي»[٢١].

وقال فيه ابن فرحون (ت٧٩٩هـ): «قاضي القضاة ببغداد، ذو التصانيف المفيدة كان إمامًا فاضلاً، نحويًا، لغويًا، إمامًا في الفقه، صدرًا في علومه، وكان مدرس الطائفية المالكية في المدرسة المستنصرية بعد سراج الدين عمر الشارمساحي وكان يدعى قاضي القضاة المماليك، وكان صارمًا مهيبًا شهمًا.

أخذ عنه العلم: الإمام شهاب الدين عبد الرحمن بن عساكر البغدادي، صاحب التصانيف المفيدة، وأخذ عنه من علماء الحنفية عالم زمانه: الشيخ قوام الدين أبو حنيفة: أمير كاتب أبي محمد بن غازي الاتقاني التركستاني»[٢٢].

٤ – مصنفاته

له مصنفات مفيدة منها: «الهداية» في الفقه، واختصر كتاب «ابن الجلاّب» وله

(٢١) تلخيص مجمع الآداب في معجم *الألقاب*، الجزء الرابع، القسم الأول (ص٩٠).

(٢٢) *الديباج المذهب* في معرفة أعيان الذهب (ص٣٣٤).

انظر أيضًا: *درة الحجال في أسماء الرجال* (١/٢٤٣)، شجرة النور الزكية (ص٢٠٣).

كتاب في «مسائل الخلاف»، وكتاب «الإمهاد» في أصول الفقه، وله كتاب في الطب[٢٣]، ومن كتبه أيضًا كتاب شرح جدل الشريف: وهو كتاب يشرح فيه مؤلفه جدل الشريف، وذكر أن ما يحتاج إليه من الجدل وأصول الفقه محصور في أربعة أقسام:

القسم الأول: في بيان الألفاظ الجارية على ألسنة الفقهاء المتداولة فيما بينهم.

القسم الثاني : كيفية نظم الأدلة الشرعية، وشرائط صحتها.

القسم الثالث: بيان وجوه الاعتراضات، وطرق الانفصال عنها.

القسم الرابع: ما تمس إليه الحاجة من أصول الفقه مما يكثر وقوعه في المناظرات وجملة من الترجيحات وهذا القسم زاده النيلي على ما في جدل الشريف.

وهذا الكتاب مخطوط في إحدى مكتبات تركيا، كتب بخط جميل ومقروء، فيه سقط بما يعادل «٣٠» لوحة، يحتوي الوجه الواحد على (٢١) سطر.

المبحث الثالث: «التعريف بالآمدي»[٢٤]

١ – نسبه

هو أبو الحسن سيف الدين، علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، نسبة إلى مدينة (آمد)، وهي مدينة كبيرة في ديار بكر مجاورة لبلاد الروم[٢٥].

٢ – مولده ووفاته

ولد في آمد سنة (٥٥١هـ) وتوفي في صفر سنة (٦٣١هـ).

---

(٢٣) انظر: *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب* لابن فرحون (ص٣٣٥)، ودرة الحجال (٢٤٣/١)، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية (ص٢٠٣).

(٢٤) من موارد ترجمته: وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٩٤/٣)، شذرات الذهب لابن العماد (١٤٤/٣)، معجم المؤلفين (١٥٥/٧)، الإعلام للزركلي (٣٣٢/٤).

(٢٥) انظر: وفيات الأعيان (٢٩٤/٣)، شذرات الذهب (١٤٤/٣).

٣ – رحلاته العلمية

انتقل وهو شاب إلى بغداد وتعلم فيها، وقرأ القراءات والفقه ودرس على يد ابن المنى أبي الفتح نصر بن فتيان الحنبلي(٢٦)، وبقي على ذلك مدة وسمع من ابن شاتيل(٢٧)، كان حنبلي المذهب ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، وتفقه على يد أبي القاسم بن فضلان(٢٨)، وبرع في الخلاف وتميز فيه وحفظ طريقة الشريف، وقيل إنه حفظ الوسيط للغزالي(٢٩)، وتفنن في علم النظر والكلام والحكمة وكان من الأذكياء، وتعرض الآمدي في بغداد إلى تهمة نسبت إليه وهي تطرفه في دراسة العلوم العقلية وشككوا في عقيدته – والله تعالى أعلم – وخرج من بغداد إلى مصر(٣٠).

---

(٢٦) ابن المنى: هو أبو الفتح نصر بن فتيان بن مطر النهرواني الحنبلي، فقيه العراق وشيخ الحنابلة في عصره، كان ورعًا، وزاهدًا، متعبدًا، حافظًا للقرآن، صرف همته إلى الفقه أصولاً وفروعًا واشتغل بالمناظرة (ت٥٨٣هـ).

انظر: شذرات الذهب لابن العماد (٢٧٦/٤)، وفيات الأعيان لابن خلكان (٢٩٤/٣).

(٢٧) ابن شاتيل: هو أبو الفتح عبيد الله بن عبد الله بن محمد بن نجا الدباس مسند بغداد في عصره من أئمة الحديث (ت٥٨١هـ).

انظر: شذرات الذهب لابن العماد (٢٧٢/٤)، وفيان الأعيان (٢٩٤/٣).

(٢٨) ابن فضلان: هو أبو القاسم يحيى بن علي بن الفضل بن هبة الله مناظر، من فقهاء الشافعية، ولد في بغداد، وتفقه بنيسابور، كان فقيهًا محدثًا من أئمة علم الخلاف والجدل (ت٥٩٥هـ).

انظر: وفيات الأعيان (٢٥٣/٣)، الأعلام للزركلي (١٥٩/٨).

(٢٩) الغزالي هو: محمد بن محمد الغزالي، أبو حامد، الملقب بحجة الإسلام، لم يكن للشافعية في آخر عصره مثله، درّس في نظامية بغداد، له مصنفات في مختلف الفنون (ت٥٠٥هـ).

انظر: المنتظم (١٢٤/١٧)، وفيات الأعيان (٢١٦/٤).

(٣٠) انظر: وفيات الأعيان (٢٩٣/٣)، شذرات الذهب (١٤٤/٣).

وتولى الإعادة بالمدرسة المجاورة لقبر الإمام الشافعي وشيخًا بالجامع الظافري بالقاهرة مدة من الزمن، واشتهر بها فضله وعلمه. وتتلمذ عليه عدد كثير وانتفع به الناس، ثم حسده جماعة من فقهاء البلاد وتعصبوا عليه، وتعرض مرة أخرى إلى تهمة فساد العقيدة وانحلال الطوية والتعطيل ومذهب الفلاسفة والحكماء وكتبوا محضرًا بذلك بما يستباح به دمه، فخرج مستخفيًا إلى الشام فنزل حماة مدة من الزمن، وصنف في أصول الدين، وأصول الفقه والحكمة والمنطق والخلاف[(٣١)].

انتقل إلى دمشق سنة (٥٨٢هـ) فأقام بها مدة من الزمن ثم ولاه الملك تدريس العزيزية ثم عزل منها فأقام الآمدي في بيته مستخفيًا إلى أن توفي[(٣٢)].

٤ – **مصنفاته**

له مصنفات كثيرة في أصول الدين، والمنطق، والحكمة، وفي أصول الفقه، والخلاف، والجدل، تقدر بعشرين مصنفًا[(٣٣)] منها:

«أبكار الأفكار» في علم الكلام وقيل في أصول الدين, ومنائح القرائح، ومختصر لأبكار الأفكار، ورموز الكنوز، ودقائق الحقائق في الحكمة، ولباب الألباب، ومنتهى السول في علم الأصول، والمبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين، وله طريقة في الخلاف، والإحكام في أصول الأحكام، وغاية المرام في علم الكلام، وغاية الأمل في علم الجدل، وكتاب «الجدل» - موضوع البحث - .

---

(٣١) انظر: وفيات الأعيان (٢٩٣/٣).

(٣٢) انظر: شذرات الذهب (١٤٥/٣).

(٣٣) انظر: وفيات الأعيان (٢٩٤/٣)، شذرات الذهب (١٤٥/٣)، معجم المؤلفين (١٥٥/٧)، الأعلام للزركلي (٣٣٢/٤).

٥ – كتابه الجدل – موضوع البحث -

توجد لهذا الكتاب نسخة خطية وحيدة في باريس وقد ذكر الآمدي سبب تأليفه للكتاب في مقدمة كتابه «**الجدل**» حيث قال: «وبعد فإني رأيت جماعة من متفقهي زماننا قد اعتكفوا على **الجدل** المنسوب إلى الشريف المراغي – رحمه الله – غاية الاعتكاف، وانصرفوا بقلوبهم نحوه غاية الانصراف؛ لاعتقادهم أنه أقصى الغايات، وأعلى مراتب الأمنيات، ولعمري أنه كما اعتقدوا بالنسبة إلى ما سواه من الأجدال، إذ هي بين مطول أخرجه الخبط عن المطلوب المحدود، وبين وجيز لا يتحصل منه على مقصود، لكنه مع ذلك قد أخل بما لابد منه، وأعرض عمّا لا محيص عنه مع بعد في العبارة والإشارة، وارتكاب فحش فيما يلزم تحقيقه وتدقيقه، فحداني ذلك مع إلحاح بعض المسترشدين إلى تأليف كتاب في **الجدل** مشتمل على الضبط، منزه عن الخبط، حاوٍ لجميع مقاصد علم الجدليين، كاشف عن مزال أقدام المحققين»[٣٤].

وقد قسم كتابه هذا إلى مقدمة وفنين.

أما المقدمة ففي: المظنونات النظرية المفردة والمركبة، وافتقارها إلى البيان، سواءً كان قولاً أو شرحًا أو حجة.

والفن الأول: خصصه للأقوال الشارحة واشتمل على ثلاثة فصول.

والفن الثاني: تحدث فيه عن الحجج، وبين أنها المقصود الكلي من هذا العلم، واشتمل هذا الفن على تمهيد، وثلاثة مناهج.

---

(٣٤) انظر: جدل الآمدي (٩٤/أ) مخطوط.

الفصل الثاني: في بيان حدود المقدمات

تمهيد: أسباب ذكر الحدود الجدلية في مقدمة «الكتب الجدلية»

درج علماء الجدل وبعض من علماء الأصول إلى تقديم الحدود والمصطلحات في بداية كتبهم، ولكل منهم وجهة نظر في تقديمها أورد شيئًا منها:

يقول الشيرازي[(٣٥)] (ت٤٧٦هـ): «والذي أبدأ به بيان حدود الألفاظ الدائرة بين المتناظرين، وذكر حقائقها؛ لأنه كثيرًا ما يقع التنازع في معانيها فلابد من بيانها ليرجع إليها عند الاختلاف»[(٣٦)].

ويقول الجويني[(٣٧)] (ت٤٧٨هـ): «اعلم أنه لا يتم تحقيق النظر لمن لا يكون مستوفيًا لمعاني ما يجري من أهل النظر في معاني العبارات وحقائقها على التفصيل والتخصيص، معرفة على التحقيق فتكون البداية إذًا بذكرها أحق وأصوب»[(٣٨)].

---

(٣٥) الشيرازي هو: أبو إسحاق إبراهيم بن علي، فقيه، أصولي، شافعي، أشعري، امتاز بالتأليف فروعًا وأصولاً. توفي سنة (٤٧٦هـ).

انظر: طبقات السبكي (٤/٢١٥)، وفيات الأعيان (١/٩)، البداية والنهاية (١٢/١٢٤).

(٣٦) التلخيص في علم الجدل للشيرازي مخطوط بمكتبة الجامع الكبير بصنعاء (١/أ).

(٣٧) الجويني هو: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله، الفقيه الشافعي، الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين، رحل في طلب العلم، وبرع في كثير من العلوم والفنون (ت٤٧٨هـ).

انظر: المنتظم لابن الجوزي (١٦/٢٤٤)، وفيات الأعيان (٣/١٦٧).

(٣٨) الكافية في الجدل للجويني (ص١)، تحقيق د. فوقية.

وأما الغزالي (ت٥٠٥هـ) فقد بين درجة أهمية تقديمها بقوله: «وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدماته الخاصة بل هي مقدمة العلوم كلها ومن لا يحط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[(٣٩)].

ويذكر ابن الجوزي[(٤٠)] (ت٦٥٦هـ) سبب تقديمها بقوله: «فاعلم أن لأرباب كل صناعة ألفاظًا يتداولونها بينهم في مجاراتهم قد وصفوها بإزاء مسميات يحتاجون إليها في محاوراتهم، فلا يقف غيرهم على موضعها إلا بتوقيف منهم»[(٤١)].

ويقول القرافي[(٤٢)] (ت٦٨٤هـ): «السبب في تقديم الباب الأول في الاصطلاحات لأن الاصطلاحات هي الألفاظ الموضوعة للحقائق، واللفظ هو المفيد للمعنى عند التخاطب والمفيد قبل المفاد، فاللفظ ومباحثه متقدمة طبعًا فوجب أن تتقدم وضعًا»[(٤٣)].

ومن خلال ما تقدم ذكره يمكن أن نخلص إلى جملة من أسباب تقديم المصطلحات في أول كتب الجدل:

١ – أنه لابد للمناظر من معرفة المعاني والألفاظ التي تجري بين المتناظرين.

---

(٣٩) المستصفى للغزالي (١/١٠).

(٤٠) ابن الجوزي هو: يوسف بن عبد الرحمن بن علي، كان فاضلاً، بارعًا واعظًا، له تصانيف كثيرة قتل مع الخليفة المستعصم على أيدي التتار سنة (٦٥٦هـ).
انظر: البداية والنهاية (١٣/٢٠٣)، شذرات الذهب (٥/٢٨٦).

(٤١) الإيضاح لقوانين الإصطلاح لابن الجوزي (١٣).

(٤٢) القرافي هو: أحمد بن إدريس بن عبد الله الصنهاجي، برع في الفقه والأصول والتفسير والحديث، وعلم الكلام، والنحو، وعلم الخلاف (ت٦٨٤هـ).
انظر: الوافي بالوفيات (٦/٢٣٣)، هدية العارفين (١/٩٩).

(٤٣) شرح تنقيح الفصول للقرافي (٤).

٢ – أن معرفة المفردات مقدمة على معرفة المركبات.

٣ – كثرة اختلاف المتناظرين في معاني الحدود فوجب بيانها أولاً ليرجع إليها عند الاختلاف.

٤ – نظرًا لكون كل علم له مصطلحاته وألفاظه الخاصة ولكون بعض الألفاظ مشتركة ولكن مع اختلاف المعنى فوجب تقديمها لتتميز عن غيرها.

أسباب الابتداء بتعريف «الحد» قبل بقية الألفاظ

ولأهمية ذكر المصطلحات في الابتداء فقد بدأ بعض العلماء في تعريف الحد وقد اختلفوا في تعريفه.

يقول الشيرازي[٤٤] (ت٤٧٦هـ) في سبب ذكر معنى «الحد» أولاً في مقدمة الحدود: «والذي يجب أن نبدأ ونذكر حقيقته «الحد» لأنه لا يجوز أن يجعل طريقًا لمعرفة غيره ثم لا يعرف ذلك في نفسه»[٤٥].

ويقول أبو المعالي الجويني[٤٦] (ت٤٧٨هـ): « فأول ما يجب البداية به بيان الحد ومعناه لتتحقق خواص حقائق العبارات وحدودها»[٤٧].

ويقول الغزالي[٤٨] (ت٥٠٥هـ): «الدعامة الأولى في «الحد» ويجب تقديمها لأن

---

(٤٤) تقدمت ترجمته (ص٦١٨).

(٤٥) التلخيص في علم الجدل للشيرازي (١/أ) مخطوط.

(٤٦) تقدمت ترجمته (ص٦١٨).

(٤٧) الكافية في الجدل للجويني (١).

(٤٨) تقدمت ترجمته (ص٦١٥).

معرفة المفردات تتقدم على معرفة المركبات»[٤٩].

ويذكر القرافي (ت٦٨٤هـ) سبب تقديمه للحد أولاً بقوله: «إنما بدأت في الحد في هذا الكتاب لأن العلم إما تصور أو تصديق والتصديق مسبوق بالتصور فكان التصور وضعه أن يكون قبل التصديق، والتصور إنما يكتسب بالحد كما أن التصديق لا يكتسب إلا بالبرهان فكان الحد مقدمًا على التصور المتقدم على التصديق فالحد قبل الكل طبعًا فوجب أن يقدم وضعًا، فلذلك تعين تقديم الحد أول الكل»[٥٠].

وهذا المنطق الأرسطي (بأن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد) نقده ابن تيمية بحجج كثيرة منها:

١ – أن جميع الأمم وأهل الصناعات يعرفون الأمور التي يحتاجون إلى معرفتها من غير تكلم في الحد، فهم يتصورون مفردات علمهم تصورًا عن طريق الإدراك الحاصل لهم بالمعرفة الحسية للأشياء وبهذا التصور يستغنون عن الحدود، ولو كان تصور الأشياء ومعرفتها موقوفًا على الحدود وكان التصديق موقوفًا على التصور لما حصل عند الإنسان علم من هذه العلوم التي توصل إليها بكشفه الحسي.

٢ – أننا نستطيع التصور بحد أو بدون حد إذا ما توافرت لنا المعرفة المسبقة بمفردات الألفاظ ودلالتها على المعاني المفردة.

٣ – أن جميع الموجودات نتصورها إما بحواسنا الظاهرة كالطعم واللون والريح أو بحواسنا الباطنة كالجوع والحب والبغض والفرح وأمثال ذلك وكلها غنية عن الحد»[٥١].

وذهب البعض إلى عدم تعريفه لأنه يستلزم الدور.

---

(٤٩) المستصفى للغزالي (١٢/١).

(٥٠) شرح تنقيح الفصول للقرافي (٤).

(٥١) انظر: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري (٤٦).

وفيما يلي بيان لمذاهب العلماء في معنى الحد.

المبحث الأول: في بيان معنى الحد

أولاً: معنى الحد في اللغة

يطلق على عدة معانٍ ما يهمنا منها: الحد: بمعنى الحاجز بين الشيئين، أو الفصل بين الشيئين لئلا يختلط أحدهما بالآخر أو لئلا يتعدى أحدهما على الآخر، وحد الشيء: منتهاه، والحد بمعنى: المنع، ومنه قيل للبواب حداد، والمحدود: الممنوع وهذا أمر حَدَدٌ: أي منيع حرام لا يحل ارتكابه[٥٢].

ثانيًا: معنى الحد في الاصطلاح

عرفه العلماء بعدة تعريفات:

تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني[٥٣] (ت٤٠٣هـ) بأنه: «العبارة عن المقصود بما يحصره، ويحيط به إحاطة تمنع أن يدخل فيه ما ليس منه، وأن يخرج منه ما هو منه»[٥٤].

وعلق الجويني على هذا التعريف بقوله: «وهذا مما تفرد به رحمه الله من بين أصحابه»[٥٥].

---

(٥٢) لسان العرب لابن منظور (١٤٠/٣)، والصحاح (٤٦٢).

(٥٣) الباقلاني: هو أبو بكر محمد بن الطيب البصري، المالكي، كان فقيهًا بارعًا ومحدثًا حجة (ت٤٠٣هـ).

انظر: تاريخ بغداد (٣٧٩/٥)، وفيات الأعيان (٤٠٠/٣)، والنجوم الزاهرة (٤٢٣/٤).

(٥٤) شرح اللمع (١٤٦/١) تحقيق عبد المجيد تركي.

(٥٥) انظر: التلخيص في أصول الفقه للجويني (١٠٨/١).

وعند القاضي أبي يعلى[٥٦] (ت٤٥٨هـ): «الجامع لجنس ما فرقه التفصيل، المانع من دخول ما ليس من جملته فيه»[٥٧].

وأما الباجي[٥٨] (ت٤٧٤هـ) فقد أوجز في تعريفه محاولاً الاستفادة ممن سبقه فقال هو: «اللفظ الجامع المانع»[٥٩].

ثم شرحه وبين معناه فقال هو: «الذي يجمع المحدود على جنسه ويحصره ويمنع ما ليس منه أن يدخل فيه، وما هو منه أن يخرج عنه»[٦٠].

وعلى هذا فإن ما ذكره الباجي من شرح للحد هي نفس عبارات الحد عند الباقلاني والقاضي أبي يعلى.

وأما الشيرازي[٦١] (ت٤٧٦هـ): فقد ارتضى عبارة الحد عند أبي بكر الباقلاني[٦٢]

---

(٥٦) أبو يعلى: هو محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، جمع الإمامة والفقه والصدق وحسن الخلق واتباع السلف، انتهت إليه رئاسة المذهب. له تصانيف كثيرة (ت٤٥٨هـ).
انظر: المنتظم لابن الجوزي (١٦/ ٩٨)، شذرات الذهب (٣/ ٢٠٦).

(٥٧) العدة لأبي يعلى (١/ ٧٤).

(٥٨) الباجي: هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد الأندلسي فقيه مالكي، أحد الحفاظ المكثرين في الفقه والحديث تعلم الفقه والأصول (ت٤٧٤هـ).
انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٢/ ٤٠٨)، البداية والنهاية (١٢/ ١٢٢).

(٥٩) المنهاج في ترتيب الحجاج (١٠).

(٦٠) المنهاج في ترتيب الحجاج (١١).

(٦١) تقدمت ترجمته (ص٦١٨).

(٦٢) تقدمت ترجمته (ص٦٢٢).

(ت٤٠٣هـ) ذكر ذلك في «التلخيص في علم الجدل»[٦٣] وفي «شرح اللمع»[٦٤].

وحده إمام الحرمين أبو المعالي الجويني[٦٥] (ت٤٧٨هـ) بوصف مخالف لمن سبقه فقال هو: «اختصاص المحدود بوصف يخلص له»[٦٦]، وذكر أيضًا بأن حد الحد هو: «حد الشيء وحقيقته: خاصيته التي بها يتميز»[٦٧] ويعلل اختياره لهذه العبارة: «لأن الحد يرجع به إلى عين المحدود وصفته الذاتية في العقليات وفي كثير من الشرعيات»[٦٨].

ويقول الغزالي[٦٩] (ت٥٠٥هـ) في بيان حد الحد: لابد من تقرير المعاني أولاً في الذهن ثم تتبع بالألفاظ، ولتقرير المعاني يقول: «الشيء له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو ما يعبر عنه بـ «العلم».

الثالثة: تأليف أصوات بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس.

الرابعة: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر تدل على اللفظ وهو «الكتابة» فالكتابة تتبع اللفظ إذ تدل عليه، واللفظ يتبع العلم إذ يدل عليه، والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه ويوافقه»[٧٠].

---

(٦٣) انظر: التلخيص للشيرازي (١/أ) مخطوط.

(٦٤) انظر: شرح اللمع للشيرازي (١/١٤٦).

(٦٥) تقدمت ترجمته (ص٦١٨).

(٦٦) انظر: الكافية في الجدل (٢).

(٦٧) التلخيص في أصول الفقه للجويني (١/١٠٧).

(٦٨) انظر: الكافية في الجدل (٢).

(٦٩) تقدمت ترجمته (ص٦١٥).

(٧٠) انظر: المستصفى للغزالي (١/٢١) وهذا التقسيم منسوب إلى أبي حامد الأسفراييني (ت٤٠٦هـ) ذكره الزركشي في البحر المحيط (١/٩٢).

ثم بين أن المنع وجد في الأمور الأربعة، إلا أن الحد عادة لا يطلق على الكتابة وهو الأمر الرابع، ولا على العلم، وهو الأمر الثاني، وإنما الحد هو مشترك بين الحقيقة واللفظ، وهو الأمر الأول والثالث، وكل لفظ مشترك بين حقيقتين فلابد أن يكون له حدان مختلفان كلفظ العين.

فإذًا عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء، وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه «اللفظ الجامع المانع»[(٧١)].

وقال أبو الخطاب الكلوذاني[(٧٢)] (ت٥١٠هـ) في تعريف الحد بأنه: «سبب يتوصل به إلى معرفة الأشياء»[(٧٣)].

وأما ابن عقيل[(٧٤)] (ت٥١٣هـ) فيعرفه بقوله: «هو قول وجيز يدل على جنس الشيء ومحيط به إحاطة لا يمكن أن يدخل إليه من غيره ولا يخرج عنه ما هو منه»[(٧٥)].

وهذا التعريف قريب من تعريف أبي بكر الباقلاني للحد.

---

(٧١) انظر: المستصفى (١/٢١).

(٧٢) الكلوذاني: هو أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن، ثقة ثبت غزير الفضل والعقل والعلم، سمع القاضي أبا يعلى وتفقه عليه، وقرأ الفرائض، وصنف وحدث، وأفتى ودرس (ت٥١٠هـ).

انظر: المنتظم لابن الجوزي (١٧/١٥٢)، شذرات الذهب (٤/٢٧).

(٧٣) التمهيد في أصول الفقه للكلوذاني (١/٣٣).

(٧٤) ابن عقيل هو: علي بن عقيل بن محمد، أبو الوفا، شيخ الحنابلة ببغداد، فاق أقرانه في العلم، وساد أهل زمانه في فنون كثيرة، مع صيانة وديانة، وحسن صورة وكثرة اشتغال. (ت٥١٣هـ).

انظر: المنتظم (١٧/١٧٩)، البداية والنهاية (١٢/١٨٤).

(٧٥) الواضح ابن عقيل (جـ١/٣/ب) مخطوط.

وذهب الرازي[(٧٦)] (ت٦٠٦هـ) إلى ما ذهب إليه الغزالي بأنه يطلق على اللفظ والماهية جميعًا[(٧٧)].

وعند ابن الحاجب[(٧٨)] (ت٦٤٦هـ) هو: «المعرف الجامع المانع»[(٧٩)] وعبارة الحد عند ابن الحاجب هي عبارة الباجي[(٨٠)].

وأما القرافي[(٨١)] (ت٦٨٤هـ) فيقول: «**هو شرح ما دل عليه اللفظ بطريق الإجمال**»[(٨٢)].

وحده ابن تيمية[(٨٣)] (ت٧٢٨هـ) بقوله هو: «الجامع المانع»[(٨٤)].

---

(٧٦) الرازي هو: أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن الشافعي، فقيه، أصولي، متكلم من الاذكياء والحكماء والمصنفين، رحل إلى بلاد كثيرة لطلب العلم له مصنفات كثيرة (ت٦٠٦هـ).

انظر: الكامل (٩/٣٠٢)، وفيات الأعيان (٤/٢٤٨)، البداية والنهاية (١٣/٥٥).

(٧٧) انظر: كتاب الجدل للرازي مخطوط (٥/أ).

(٧٨) ابن الحاجب: هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس جمال الدين، فقيه، مالكي، من كبار العلماء بالعربية، له مصنفات عدة (ت٦٤٦هـ).

انظر: وفيات الأعيان (١/٣١٤)، وغاية النهاية (١/٥٠٨).

(٧٩) بيان المختصر شرح الأصفهاني (١/١٧).

(٨٠) الباجي تقدمت ترجمته (ص٦٢٣).

(٨١) تقدمت ترجمته (ص٦١٩).

(٨٢) شرح تنقيح الفصول (٤).

(٨٣) ابن تيمية هو: أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني الحنبلي شيخ الإسلام فقيه، أصولي، اهتم بالحديث والتفسير، وأحكم أصول الفقه والفرائض (ت٧٢٨هـ).

انظر: الوافي بالوفيات (٧/١٥)، تاريخ ابن الوردي (٢/٢٨٤)، مرآة الجنان (٤/٢٧٧).

(٨٤) المسودة لآل تيمية (٥٧٠).

ويلاحظ أن ابن تيمية ارتضى عبارة المالكية في حد الحد.

وعند علاء الدين البخاري[(٨٥)] (ت٧٣٠هـ) بأن حد الحد هو: «المعرف للشيء لفظي ورسمي وحقيقي»[(٨٦)].

وذكر القاضي عضد الدين والملة[(٨٧)] (ت٧٥٦هـ) حده بأنه ما يميز الشيء عن غيره»[(٨٨)].

وعلق السيد الجرجاني[(٨٩)] (ت٨١٦هـ) في حاشيته على قول العضد بقوله: «الحد عند الأصوليين احتراز عما عليه المنطقيون من أن الحد لا يكون إلا بالذاتيات وأنه يقابل الرسمي واللفظي»[(٩٠)].

---

(٨٥) علاء الدين البخاري: هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد، فقيه حنفي من علماء الأصول من أهل بخارى له تصانيف كثيرة (ت٧٣٠هـ).

انظر: الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية (١/٣١٧)، والأعلام للزركلي (٤/١٤).

(٨٦) كشف الأسرار عن أصول البزدوي للبخاري (١/١٢).

(٨٧) عضد الدين: هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي من العلماء بالأصول والعربية، تولى القضاء وتتلمذ على يديه عدد كبير له تصانيف كثيرة توفي مسجونًا سنة (٧٥٦هـ).

انظر: مفتاح السعادة (١/١٦٩)، الأعلام للزركلي (٣/٢٩٥).

(٨٨) شرح العضد لمختصر المنتهى (١/٦٨).

(٨٩) الجرجاني هو: علي بن محمد بن علي، فيلسوف من كبار العلماء بالعربية له مصنفات كثيرة (ت٨١٦هـ).

انظر: الأعلام للزركلي (٥/٧).

(٩٠) انظر: حاشية السيد الجرجاني على شرح العضد (١/٦٩).

الخلاصـــــة

من خلال ما تقدم يتضح اختلاف العلماء في معنى الحد، وسبب اختلافهم يرجع إلى اختلافهم في المعنى فمنهم من أطلق الحد على الحقيقة فقط، ومنهم من أطلق الحد على اللفظ فقط، ومنهم من أطلقه على الحقيقة واللفظ وقال هو مشترك بينهما.

يقول الغزالي[٩١] معلقًا على اختلافهم في معنى الحد: فحد الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ هو: «تبديل اللفظ بما هو أوضح عند السائل بشرط أن يكون جامعًا مانعًا».

وأما حده عند من يقنع بالرسميات، فإنه «اللفظ الشارح للشيء بتعديد صفاته الذاتية أو اللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزًا يطرد وينعكس».

وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي فهو أنه «القول الدال على تمام ما هية الشيء ولا يشترط الاطراد والانعكاس لأن ذلك تبع للماهية بالضرورة»[٩٢].

ويضيف الرازي[٩٣] (ت٦٠٦هـ) معلقًا بقوله: «اختلفوا في حد الحد فذهب البعض إلى ترجيح أحدهما على الآخر، واعلم أن التشاغل بترجيح أحدهما على الآخر، ذهول عن معرفة معنى الحد فإن الحد من الأسماء المشتركة فكل منهما مصيب في مقالته لأن لفظ الحد يطلق على اللفظ وعلى الماهية جميعًا.

---

(٩١) تقدمت ترجمته (ص٦١٥).

(٩٢) انظر: المستصفى للغزالي (١/ ٢٢).

(٩٣) تقدمت ترجمته (ص٦٢٦).

مثاله: مالو حدَّ واحد العين بالعضو الباصرة من الحيوان وحدها آخر بالجوهر المعدني فإنه لا يرجح أحدهما على الآخر لأنهما لا يتواردان على مورد واحد فلا التقاء بينهما»[٩٤].

ثالثًا: أقسام الحد[٩٥]

الحد إما أن يكون بحسب اللفظ فيكون لفظيًا، أو بحسب المعنى، فإن اشتمل على جميع الذاتيات سمي الحد حقيقيًا، وإن اشتمل على بعض الذاتيات سمي رسميًا، وفيما يلي بيان لكل قسم مع التمثيل:

١ – الحد الحقيقي: قيل هو ما أنبأ عن ماهية الشيء وحقيقته.

كقولنا في حد الإنسان: هو جسم نامٍ، حساس، متحرك بالإرادة ناطق.

٢ – الحد الرسمي: قيل هو ما أنبأ عن الشيء بلازم له مختص به.

وقيل هو: ما تضمن جنسه وبعض خواصه. كقولنا في حد الإنسان حيوان ناطق.

٣ – الحد اللفظي: قيل هو ما أنبأ عن الشيء بلفظ أظهر عند السائل من اللفظ المسؤول عنه مرادف له.

وقيل هو: تبديل اللفظ بلفظ أشهر منه. كقولنا في حد الغضنفر بأنه الأسد.

---

(٩٤) انظر: كتاب الجد ل للرازي (٥/أ) مخطوط.

(٩٥) انظر: أقسام الحد في: المستصفى للغزالي (٢٢/١)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح لابن الجوزي (١٤)، كشف الأسرار للبخاري (١٢/١)، البحر المحيط للزركشي (٩٨/١)، بيان المختصر، شرح الأصفهاني (٦٣/١)، شرح العضد ابن الحاجب (٦٩/١)، شرح الكوكب المنير (٩٢/١).

رابعًا: شروط الحد[٩٦]

هذه الشروط مختلف فيها، فمن العلماء من شرط شروطًا عامة للحد بأقسامه الثلاثة ومنهم من خص الحد الحقيقي بشروط – سأذكر إن شاء الله ما عليه الأكثرون - .

أولاً: الشروط العامة

١ – أن يكون الحد مطردًا ومنعكسًا.

٢ – أن يكون جامعًا ومانعًا.

٣ – أن يساو الحد المحدود؛ لأنه إن كان أعم فلا دلالة له على الأخص ولا يفيد التمييز، وإن كان أخص فلأنه أخفى من الأعم لأنه أقل وجودًا منه.

٤ – ألا يكون في لفظه مجاز ولا مشترك؛ لأن الحد مميز للمحدود ولا يحصل التمييز مع واحد منهما. ومن العلماء من أجاز ذلك بشرط وجود قرينة تدل على المراد.

٥ – أن الحد يذكر جوابًا عن كل السؤال أو بعضه في المناظرات وللسؤال صيغ منها: هل، وما، ولِمَ، وأيّ.

٦ – أن الحد لا يحصل بالبرهان.

٧ – المعنى الذي لا تركيب فيه لا يمكن حده إلا باللفظ أو الرسم فقط.

ثانيًا: شروط الحد الحقيقي[٩٧]

١ – أن يذكر في الحد جميع أجزاء الحد من الجنس والفصول.

---

(٩٦) انظر: الشروط العامة في: شرح اللمع للشيرازي (١٤٦/١)، المستصفى (١٢/١)، شرح تنقيح الفصول (٧)، كشف الأسرار للبخاري (٢١/١)، وبيان المختصر شرح الأصفهاني (٦٦/١)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٧١/١)، شرح الكوكب المنير (٩١/١).

(٩٧) انظر: شروط الحد الحقيقي في: المستصفى للغزالي (١٥/١)، كشف الأسرار للبخاري (٢١/١).

٢ – أن يذكر جميع ذاتياته وإن كانت كثيرة.

٣ – أن يقدم الأعم على الأخص.

٤ – إذا وجد الجنس القريب فلا يذكر البعيد معه.

٥ – أن يحترز عن الألفاظ الغريبة الوحشية والمجازية البعيدة والمشتركة.

٦ – أن يجتهد في الإيجاز.

المبحث الثاني: في بيان معنى «النظر»

أولاً: معنى النظر في اللغة

يطلق على عدة معانٍ[٩٨] منها:

النظر بمعنى التأمل بالعين، والتفكر والتدبر بالقلب. النظر: بمعنى التقابل. يقال: داري تنظر إلى دار فلان، النظر: بمعنى الانتظار.

والنظر بمعناه اللغوي يفيد التأمل والتدبر والتمهل والتقابل، والمعنى اللغوي للنظر أعم من المعنى الاصطلاحي كما سيأتي إن شاء الله.

ثانيًا: معنى النظر في الاصطلاح

اختلف العلماء في حده: فعند القاضي أبي بكر الباقلاني[٩٩] (ت٤٠٣هـ): «الفكر الذي يطلب به من قام به علمًا أو ظنًا»[١٠٠].

---

(٩٨) انظر: *لسان العرب* لابن منظور (٥/٢١٥)، *الصحاح للجوهري* (٢/٨٣٠).

(٩٩) تقدمت ترجمته (ص٦٢٢).

(١٠٠) الأحكام للآمدي (١/١١).

وعند الخطيب البغدادي[(١٠١)] (ت٤٦٣هـ): «الفكر في حال المنظور فيه» والمنظور فيه هو «الأدلة والأمارات الموصلة إلى المطلوب»[(١٠٢)].

وحده الباجي[(١٠٣)] (ت ٤٧٤هـ) بحد قريب من هذا الحد فقال: «تفكر الناظر في حال المنظور فيه طلبًا للعلم بما هو ناظر فيه أو لغلبة الظن إن كان ممن طريقه غلبة الظن»[(١٠٤)].

ووافق الشيرازي[(١٠٥)] (ت ٤٧٦هـ) البغدادي في حده فقال النظر هو: «نظر القلب وهو الفكر في حال المنظور فيه »[(١٠٦)].

وذهب أبو المعالي الجويني[(١٠٧)] (ت ٤٧٨هـ) إلى أن المراد بالنظر: «فكر القلب وتأمله في حال المنظور ليعرف حكمه جمعًا أو فرقًا أو تقسيمًا»[(١٠٨)].

---

(١٠١) الخطيب البغدادي هو: أحمد بن علي بن ثابت بن مهدي من الحفاظ المتقنين والعلماء المتبحرين، له مصنفات كثيرة تقرب من المائة مصنف كان فقيهًا ومحدثًا ومؤرخًا (ت٤٦٣هـ).
انظر: وفيات الأعيان (١/ ٩٢).

(١٠٢) الفقيه والمتفقه (١/ ٢٢٩).

(١٠٣) تقدمت ترجمته (ص٦٢٣).

(١٠٤) المنهاج في ترتيب الحجاج (١١).

(١٠٥) تقدمت ترجمته (ص٦١٨).

(١٠٦) شرح اللمع للشيرازي (١٥٣).

(١٠٧) تقدمت ترجمته (ص٦١٨).

(١٠٨) الكافية في الجدل (١٧).

وذكر أيضًا بأنه: «الفكر الذي يطلب به معرفة الحق في ابتغاء العلوم وغلبات الظن»[١٠٩].

وعند الرازي[١١٠] (ت٦٠٦هـ) النظر والفكر هو: «عبارة عن ترتيب مقدمات علمية أو ظنية ليتوصل بها إلى تحصيل علم أو ظن»[١١١].

وعرّفه الآمدي[١١٢] (ت٦١٣هـ) بتعريف قريب من تعريف الرازي فقال هو: عبارة عن التصرف بالعقل في الأمور السابقة بالعلم والظن للمناسبة المطلوبة بتأليف خاص قصدًا لتحصيل ما ليس حاصلاً في العقل وهو عام للنظر المتضمن للتصور، والتصديق، والقاطع، والظني»[١١٣].

وأما القرافي[١١٤] (ت٦٨٤هـ) فقد اختار ثلاث عبارات يرى أنها هي الصحيحة لحد النظر وهي:

١ – الفكر.

٢ – تردد الذهن في أنحاء الضروريات.

٣ – تحديق العقل إلى جهة الضروريات[١١٥].

---

(١٠٩) التلخيص في أصول الفقه (١/ ١٢٣).

(١١٠) تقدمت ترجمته (ص٦٢٦).

(١١١) معالم أصول الدين للرازي (٥).

(١١٢) تقدمت ترجمته في المبحث الثالث من الفصل الأول.

(١١٣) الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ١١).

(١١٤) تقدمت ترجمته (ص٦١٩).

(١١٥) شرح تنقيح الفصول (٤٢٩).

وحده المتأخرون من العلماء بحد شامل لجميع أفراد المحدود التي ذكرها المتقدمون ومن هؤلاء ابن النجار[١١٦] الفتوحي الحنبلي (ت٩٧٢هـ) فقال هو «فكر يطلب به علم أو ظن»[١١٧].

ومن خلال ما ذكر من حدود وتعريفات يتبين أنها متفقة في المعنى وإن اختلفت في اللفظ.

المبحث الثالث: في بيان معنى الجدل

أولاً: معنى الجدل في اللغة

يطلق الجدل في اللغة على عدة معان[١١٨] من أهمها:

الجَدْل: شدة الفتل، الأجدل: الصقر وهي صفة غالبة، وأصله من الجَدْل الذي هو الشدة، الجدالة: الأرض الصلبة وقيل الأرض ذات رمل رقيق، الجَدَلُ: اللدد في الخصومة والقدرة عليها، وقيل الجدال: هو المفاوضة على سبيل المنازعة والمغالبة وأصله من جدلت الحبل إذ أحكمت فتله، فكأن المتجادلين يفتل كل واحد منهما الآخر عن رأيه، وقيل: الصراع وإسقاط الإنسان صاحبه على الأرض، وقيل هو: التخاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب.

---

(١١٦) ابن النجار: هو محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، ولد سنة (٨٩٨هـ)، فقيه حنبلي، مصري، من القضاة، ذو منطق حلو، وأدب جم، ت (٩٧٢هـ).
انظر: الأعلام، للزركلي (٦/٦).

(١١٧) شرح الكوكب المنير (١/٥٧).

(١١٨) انظر: *الصحاح* (١٦٥٣/٤)، *لسان العرب* (١٠٣/١١)، *القاموس المحيط* (٣٥٧/٣)، تاج العروس للزبيدي (٢٥٤/٧).

ومن خلال ما تقدم يلاحظ أن الجدل في معناه اللغوي يفيد: الفتل، والقوة، والإحكام، والشدة، والصرع، والغلبة، والمخاصمة، والمفاوضة، والمنازعة.

ثانيًا: معنى الجدل في الاصطلاح

اختلف العلماء في حده: حده ابن فورك[(١١٩)] (ت٤٠٦هـ) بقوله «الجدل تردد الكلام بين اثنين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول خصمه»[(١٢٠)].

حده ابن حزم[(١٢١)] (ت٤٥٦هـ) بأنه «إخبار كل واحد من المختلفين بحجته أو بما يقدر أنه حجته» وقد يكون كلاهما مبطلاً وقد يكون أحدهما محقًا والآخر مبطلاً، إما في لفظه، وإما في مراده أو في كليهما، ولا سبيل أن يكونا معًا محقين في ألفاظهما ومعانيهما»[(١٢٢)].

---

(١١٩) ابن فورك: هو محمد بن الحسن بن فورك كان فقيهًا أصوليًا عرف بالمهابة والإجلال والورع، له تصانيف في أصول الدين، وأصول الفقه ومعاني القرآن (ت٤٠٦هـ).
انظر: وفيات الأعيان (٤٠٢/٣)، طبقات ابن السبكي (٥٢/٣)، والنجوم الزاهرة (٢٤٠/٤).

(١٢٠) الحدود في الأصول لابن فورك (١٥٨).

(١٢١) ابن حزم هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم كان حافظًا عالمًا بعلوم الحديث وفقهه مستنبطًا للأحكام من الكتاب والسنة، كان شافعي المذهب ثم انتقل إلى المذهب الظاهري (ت٤٥٦هـ).
انظر: وفيات الأعيان (٣٢٥/٣)، البداية والنهاية (٩١/١٢).

(١٢٢) الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤٥/١).

وحده الخطيب البغدادي[١٢٣] (ت٤٦٣هـ) بقوله: «وأما الجدل فهو تردد كلام بين الخصمين إذا قصد كل واحد منهما إحكام قوله ليدفع به قول صاحبه»[١٢٤].

وحده الباجي[١٢٥] (ت٤٧٤هـ) بحد قريب أيضًا من هذا الحد فقال: «الجدل تردد الكلام بين اثنين قصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه»[١٢٦].

وأما الجويني[١٢٧] (ت٤٧٨هـ) فيقول: «والصحيح أن يقال فيه: هو إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافي بالعبارات أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة»[١٢٨].

وعند الغزالي[١٢٩] (ت٥٠٥هـ): بأنه «عبارة عن تخاوض وتفاوض يجري بين متنازعين فصاعدًا لتحقيق حق أو لإبطال باطل أو لتغليب ظن»[١٣٠].

وعرفه ابن عقيل[١٣١] (ت٥١٣هـ) بأنه: «الفتل للخصم عن مذهب إلى مذهب بطريق الحجة، ولا يخلو الفتل للخصم عن مذهبه أن يكون بحجة أو شبهة أو شغب»[١٣٢].

---

(١٢٣) تقدمت ترجمته (ص٦٣٢).

(١٢٤) الفقيه والمتفقه (١/٢٢٩).

(١٢٥) تقدمت ترجمته (ص٦٢٣).

(١٢٦) المنهاج في ترتيب الحجاج (١١).

(١٢٧) تقدمت ترجمته (ص٦١٨).

(١٢٨) الكافية (٢١).

(١٢٩) تقدمت ترجمته (ص٦١٥).

(١٣٠) المنتخل في الجدل للغزالي (٣٠٥).

(١٣١) تقدمت ترجمته (ص٦٢٥).

(١٣٢) الجدل لابن عقيل (٢٢٠).

وسلك الرازي[١٣٣] من الشافعية (ت٦٠٦هـ) مسلكًا آخر فقال: «الجدل تبيين ما يستقبح من المتناظرين في شريعة الجدل من حيث الإيراد»[١٣٤].

وأما ابن خلدون[١٣٥] (ت٨٠٨هـ) فقد عرفه بتعريف عام فقال: الجدل: معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو هدمه كان ذلك الرأي في الفقه أو غيره»[١٣٦].

وعرفه الجرجاني[١٣٧] (٨١٦هـ) فقال الجدال: هو عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها، والجدل هو: القياس المؤلف من المشهورات، والمسلمات»[١٣٨].

وعند ابن بدران[١٣٩] (ت١٣٤٦هـ) أن الجدل قسم من أقسام المنطق إلا أنه خــص

---

(١٣٣) تقدمت ترجمته (ص٦٢٦).

(١٣٤) الجدل للرازي مخطوط (١/ب).

(١٣٥) ابن خلدون: هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد المالكي المعروف بابن خلدون، نشأ وطلب العلم بتونس برع في كثير من العلوم، تولى القضاء عدة مرات (ت٨٠٨هـ).
انظر: شذرات الذهب (٧٦/٧)، الإعلام للزركلي (٢٣٠/٣).

(١٣٦) مقدمة ابن خلدون (٣٦٢).

(١٣٧) تقدمت ترجمته (ص٦٢٧).

(١٣٨) التعريفات للجرجاني (١٠١).

(١٣٩) ابن بدران هو: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم، فقيه، أصولي، حنبلي، عارف بالأدب والتأريخ وحسن المحاضرة، له تصانيف عدة (ت١٣٤٦هـ).
انظر: الأعلام للزركلي (٣٧/٤).

بالمقاصد الدينية وعرفه بأنه: «علم يقتدر به على حفظ أي وضع وهدم أي وضع كان بقدر الإمكان»[١٤٠].

وبناء على ما تقدم فإن هذه التعريفات وإن اختلفت في اللفظ إلا أنها متقاربة في المعنى، وتعني أن الجدل أسلوب من أسالي ب النظر وطريق من طرق البحث عن الحقيقة.

ثالثًا: أنواعه

الجدل نوعان[١٤١]: محمود ومذموم، فأما المحمود فهو: «ما كان لإظهار الحق ورد الخصم إلى الصواب وروعيت فيه الآداب» وهذا الجدل مأمور به في قوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[١٤٢]، وهذا النوع هو المراد به عند العلماء فاعتنوا به أشد العناية فوضعوا له القواعد والآداب وصنفت فيه الكتب والمؤلفات حتى بدا علمًا قائمًا بنفسه.

وأما الجدل المذموم: «فهو ما كان خارج دائرة الصواب والحق، وما كان لأجل المراء والمباهاة والمكابرة والعناد، لا لأجل إظهار الحق»، فهذا هو المنهي عنه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَجَٰدَلُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّ﴾[١٤٣].

---

(١٤٠) المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (٤٥٠).

(١٤١) انظر: أنواع الجدل في: الكافية للجويني (٢٢)، الجدل للرازي مخطوط (٣/أ)، كتاب استخراج الجدال من القرآن الكريم لابن نجيم الحنبلي (٥١) تحقيق: د. زاهر الألمعي، شرح الكوكب المنير (٤/٣٦٤)، مناهج الجدل في القرآن الكريم د. زاهر الألمعي (٤٤).

(١٤٢) سورة النحل، الآية: (١٢٥).

(١٤٣) سورة غافر، الآية: (٥).

المبحث الرابع: آداب الجدل والمناظرة والفرق بينهما

يقول ابن خلدون: «فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعًا وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابًا، ومنه ما يكون خطأ فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آدابًا وأحكامًا يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول»[١٤٤].

أولاً: آداب الجدل والمناظرة[١٤٥]

اعتنى العلماء بالجدل فوضعوا له آدابًا، منها ما يرجع للمجادل أو المناظر، ومنها ما يرجع إلى ما يجادل فيه أو ما ينظر فيه، وذلك بغية الوصول إلى الحق الذي هو غاية الجدل ومن هذه الآداب:

١ – أن يقصد بجدله طلب الحق وإظهاره وأن يخلص النية في ذلك طلبًا لما عند الله من الأجر.

٢ – الابتداء بحمد الله والصلاة والسلام على رسوله ﷺ.

٣ – أن يجعل تقوى الله نصب عينيه ويقدمه على جدله حتى يزكو نظره، وأن يطلب العون من الله بأن يوفقه للوصول إلى الحق واتباعه، وأن لا يقصد بجداله المباهاة والمفاخرة.

---

(١٤٤) مقدمة ابن خلدون (٣٦٢).

(١٤٥) انظر: شرح اللمع للشيرازي (١/١٥٤)، التلخيص في أصول الفقه للجويني (١/١٢٩)، الكافية في الجدل (٥٢٩ – ٥٤١)، المنهاج في ترتيب الحجاج (٩)، الجدل على طريقة الفقهاء (٢٤٣)، الجدل للرازي (٣/ب) مخطوط، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٤٢، ٤٣)، شرح الكوكب المنير (٤/٣٦١)، آداب الحوار والمناظرة د. علي جريشة.

٤ - أن يفرغ قلبه وأن يجدّ ويجتهد في النظر وأن يبذل ما في وسعه.

٥ - أن يجلس جلسة وقار ولا يكثر الحركة ولا يعبث بيديه أو لحيته أو شعره وما إلى ذلك مما يذهب الوقار، وأن يكون معتدلاً في صوته فلا يرفعه ولا يخفضه وأن يكون بين ذلك قوامًا، وأن لا يعجب بنفسه ويبتعد عن الغرور فإن ذلك يخرجه عن الحق، وأن يحسن الاستماع إلى خصمه وأن يقبل عليه، وألا يقاطعه أثناء نوبته ويصبر حتى يفرغ من كلامه، وألا يظهر العجب والشناعة من كلام خصمه، وألا يخرج عن موضوع المناظرة.

٦ – ألا يستدل إلا بدليل وقف عليه وتثبت من صحته.

٧ – ألا يناظر حال الجوع والعطش والخوف والغضب ولا في حال يتغير فيه طبعه ويعكر مزاجه، وألا يجادل في مجلس يهابه أو يخافه لأن ذلك يشتت ذهنه ويشغل خاطره، وكذا لا يجادل في مجلس يحتقر فيه، وأن يكون رفيقًا بخصمه إذا بان له زلله وأن ينهاه بلطف ورفق وأن يبين له الحق ولا يخجله، وأن يكون المناظر عالمًا بموضوع المناظرة ولا يتكلم إلا بما علم، وأن ينقاد إلى الحق إذا بان له فإن الغرض من المناظرة إصابة الحق.

٨ – أن يكون الموضوع مما يجرى التناظر فيه فالأمور البديهية والمسلمة لا يجرى التناظر فيها.

٩ – أن يبتعد عن الإيذاء والسخرية والفحش في الكلام والسباب، ألا يستعجل بالمجادلة قبل تمام الفهم، ألا يناظر من هو أعلى منه مقامًا؛ لأنه يؤدي إلى التساهل والتسليم له بما يقول خشية منه ولا يجادل إلا من هو نظيره.

١٠ – ألا يختصر ولا يطيل في الكلام، وأن يتجنب في ألفاظه الغريب والمحتمل من غير قرينة.

١١ – أن يكون المناظر كامل العقل، وأن يكون عارفًا بطرق الأحكام الشرعية، وأن يكون عالمًا بترتيب الأدلة بعضها على بعض، وأن يكون عالمًا بمرتبة السائل والمجيب،

فمرتبة السائل الدفع والهدم، ومرتبة المجيب التأسيس والبناء. وألا يخرج من مسألة إلى أخرى حتى يستوفي الكلام في الأولى.

أهمية هذه الشروط

يقول الجويني[١٤٦] (ت٤٧٨): «وأحسن شيء في الجدال، المحافظة من كل واحد من المتجادلين على أدب الجدل، فإن الأدب في كل شيء حليته، فالأدب في الجدل يزين صاحبه، وترك الأدب فيه يزري به ويشينه.

ومعظم الأدب في كل صناعة: استعمال ما يختص بها، والاشتغال بما يعود نفعه إلى تقويمها، والإعراض عما لا يعود بنفع إليها.

فمما يعود بالنفع إلى صناعة الجدل المحافظة من كل واحد من المتجادلين على مرتبته، ويعلم أن مرتبة المجيب التأسيس والبناء، فلا يتعدى عن هذه المرتبة إلى غيره، ومرتبة السائل الدفع والهدم»[١٤٧].

ثانيًا: الفرق بين الجدل والمناظرة

في اللغة هناك فرق بين الجدل والمناظرة يقول الجويني (ت٤٧٨هـ): وذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر، والمجادلة مفاعلة من الجدل، وإن كان في عرف النظار الجدل لا يكون إلا بين اثنين كالمجادلة[١٤٨].

ويقول: وأما المناظرة فهي مأخوذة من النظر، وكل مناظرة نظر وإن كان ليس كل نظر مناظرة من حيث إن المناظرة مفاعلة من النظر وهو نظر بين اثنين.

---

(١٤٦) تقدمت ترجمته (ص٦١٨).

(١٤٧) انظر: الكافية في الجدل للجويني (٥٣٨).

(١٤٨) الكافية ص١٧.

ويقول أيضًا: ولا فرق بين المناظرة، والجدال، والمجادلة في عرف العلماء بالأصول والفروع[(١٤٩)].

فالنظر يطلق على الجدل بمعنى أن كل جدل نظر، وليس كل نظر جدل، وسميت مجالس النظر بذلك وإن كانت في الحقيقة مجالس الجدل؛ لأن الجدل الواقع فيما يقع عن الفكر والنظر[(١٥٠)].

إلا أنه لا يصح الجدل إلا من اثنين ويصح النظر من واحد[(١٥١)].

الفصل الثالث: دراسة الألفاظ الجدلية في باب القياس عند الشريف المراغي والنيلي والآمدي

١ – القياس[(١٥٢)]

عند الشريف: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بناء على جامع من صفة أو حكم وجود أو انتفاء»[(١٥٣)].

---

(١٤٩) الكافية (ص١٩).

(١٥٠) شرح اللمع للشيرازي (١٥٣/١).

(١٥١) الفقيه والمتفقه للبغدادي (٢٣٠/١).

(١٥٢) انظر: العدة (١٧٤)، الجدل للآمدي (٨/ب)، الحدود لابن فورك (١٣٩)، المسودة (٣٦٩)، تيسير التحرير (٢٦٤/٣)، مختصر ابن الحاجب (٢٠٤/٢)، شرح تنقيح الفصول (٣٨٣)، المعتمد (٦٩٧)، البرهان (٧٤٥)، المستصفى (٢٢٨/٢)، المنخول (٣٢٣)، الإيضاح (٣٢)، الكافية (٥٩)، الكاشف (٤٢)، المنتخل للغزالي (٣٩٠).

(١٥٣) الجدل للشريف (١٠/أ).

والنيلي اتفق مع الشريف في التعريف فقال: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم أو نفيه بناء على جامع من صفة أو حكم وجود أو انتفاء»[(١٥٤)].

وأما الآمدي فقد جاء في كتابه الجدل[(١٥٥)]: بأن أبلغ ما انتهت إليه عبارة المتقدمين، ووقفت دونه تحريرات المحققين، قولهم: «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما، بأمر جامع بينهما، من إثبات حكم، أو صفة لهما، أو نفيه عنهما».

وبهذا التعريف يكون وافق الشريف والنيلي، والتعريف الذي ارتضاه الشريف، هو تعريف القاضي أبي بكر الباقلاني[(١٥٦)].

إلا أن الآمدي في كتابه الإحكام[(١٥٧)] خالف ما كان عليه في كتابه الجدل، فذكر في الإحكام تعريف الباقلاني، وشرع في ذكر الاحترازات، والقيود في التعريف، ثم أورد الاعتراضات الواردة عليه، وأجاب عنها، ثم اختار تعريفاً آخر للقياس فقال هو: «الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل».

٢ - القياس في معنى الأصل[(١٥٨)]

عند الشريف: «فما عرف فيه كون الفرع مماثلاً للأصل، فإن لم يظهر بينهما فارق

---

(١٥٤) شرح النيلي (٢٥/أ).

(١٥٥) الجدل للآمدي (٨/ب).

(١٥٦) تقدمت ترجمته (ص٦٢٢).

(١٥٧) انظر: الإحكام للآمدي (١/ ١٧٠).

(١٥٨) انظر: الكافية (٤٩٤)، المستصفى (٣١٩/٢)، الإحكام للآمدي (٢٧١/٢)، المقترح للبروي (٢٤٣)، الفائق (٩٥/٤، ٣٢٠)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٧/٢)، شرح مختصر الروضة (٤٣٦/٣)، الإيضاح (٣٣)، شرح الكوكب المنير (٢١٠/٤).

بعد السبر التام والبحث الكامل، أو ظهر أنه عديم الأثر»[(١٥٩)].

النيلي: هو «ما عرف فيه كون الفرع مماثلاً للأصل، بأن لم يظهر فارق، أو ظهر فارق ولا أثر له»[(١٦٠)].

وأما الآمدي: فقد ذكر رسمه دون حده فقال: «بأنه الوصف الجامع بين الأصل والفرع الذي لم يصرح به»[(١٦١)].

ويلاحظ – هنا – أن النيلي وافق الشريف في التعريف، وحذف من التعريف ما رآه حشوًا لا فائدة منه، أما الآمدي فقد خالفهم في التعريف.

ولو نظرنا إلى تعريفاتهم، يلاحظ أنهم عرفوا القياس في معنى الأصل، بما هو مساوٍ له في الخفاء[(١٦٢)]، مثل: «الفرع، الأصل، الفارق، السبر التام» مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، وهذا مخالف لشروط الحد وبناء المصطلح.

٣ – قياس العلة[(١٦٣)]

عند الشريف: «أن يجمع بين الفرع والأصل بعين العلة، بأن يعين العلة في الأصل، ويبين وجودها في الفرع»[(١٦٤)].

---

(١٥٩) الجدل للشريف (١٢/ب).

(١٦٠) شرح النيلي (٢٧/أ).

(١٦١) انظر: الجدل للآمدي (٩/أ)، الإحكام (٢٧١/٢).

(١٦٢) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٩).

(١٦٣) انظر: الجدل لابن عقيل (٢٨٣)، المنهاج (٢٦)، التلخيص في الجدل (٥/ب)، المعونة (١٣٩)، المقترح (٦١/أ)، المستصفى (٣١١/٢)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٧/٢)، الفائق (٣١٩/٤)، المسودة (٣٨٧)، الإيضاح (٣٣)، شرح الكوكب (٢٠٩/٤)، الكافية (٤٩٥).

(١٦٤) الجدل للشريف (١٢/ب).

النيلي اتفق مع الشريف في التعريف فقال هو: «أن يجمع بين الأصل والفرع بعين العلة، بأن يعين العلة في الأصل ويبين وجودها في الفرع»[(١٦٥)].

أما الآمدي فلم يذكر له حدًا بل ذكر رسمه فقال: «إن الوصف الجامع بين الأصل والفرع، إما أن يكون نفس العلة، أو ملازمها من غير تصريح، أو بطريقة لا فارق، فإن كان من القسم الأول سمي: قياس العلة»[(١٦٦)].

ويلاحظ هنا أن النيلي وافق الشريف في التعريف، أما الآمدي فعرفه برسمه ومعناه وهو قريب من تعريف الشريف والنيلي.

كما أنهم عرفوه بألفاظ تحتاج إلى تعريف مثل: «الفرع، الأصل، عين العلة» وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح[(١٦٧)].

٤ – قياس الدلالة[(١٦٨)]

عند الشريف: «أن يجمع بين الفرع والأصل، بأمر زائد على العلة، هو دليل العلة»[(١٦٩)].

---

(١٦٥) شرح النيلي (٢٧/ب).

(١٦٦) انظر: الإحكام للآمدي (٢٧٠/٢)، الجدل (٨/ب).

(١٦٧) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٩).

(١٦٨) انظر: المنهاج (٢٧)، التلخيص في الجدل (٦/أ)، المعونة في الجدل (١٤٠)، الكاشف (٤٢)، الجدل لابن عقيل (٢٨٣)، الإحكام (٢٧/٢)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٧/٢)، الفائق (٣١٩/٤)، شرح مختصر الطوفي (١٣٦/٣)، الإيضاح (٣٣)، شرح الكوكب المنير (٢١٠/٤).

(١٦٩) الجدل للشريف (١٣/أ).

ووافقه النيلي في التعريف فقال هو: «أن يجمع بين الأصل والفرع، بأمر زائد على العلة هو دليل العلة»[(١٧٠)].

أما الآمدي فلم يذكر له حدًا، وإنما ذكره برسمه وخاصته[(١٧١)] فقال: «إن كان الوصف الجامع بين الأصل والفرع، قد صرح به فلا يخلو: أن يكون هو العلة...، أو لا يكون هو العلة بل هو دليل عليها، فإن كان دليلاً عليها فيسمى: قياس الدلالة»[(١٧٢)].

ومن – هنا – يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف، والآمدي ذكره برسمه ومعناه، وعرفه الشريف بما هو مساوٍ للمعرف في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى بيان وإيضاح، وهو قوله «الفرع، الأصل، العلة، دليل العلة»[(١٧٣)].

٥ – قياس الإخالة[(١٧٤)]

عند **الشريف** هو: «أن يكون طريق إثبات العلة المناسبة والإخالة»[(١٧٥)].

النيلي: وافق الشريف فقال: هو «أن يثبت علة الأصل بالمناسبة وهي الإخالة»[(١٧٦)].

---

(١٧٠) شرح النيلي (٢٨/أ).

(١٧١) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠).

(١٧٢) انظر: الجدل للآمدي (٩/أ)، الإحكام (٢٧١/٢).

(١٧٣) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٩).

(١٧٤) انظر: الإحكام (٢٧١/٢)، الإيضاح (٣٤)، الفائق (٣٢٢/٤)، أصول الفقه لابن مفلح (٧٨٠/٢)، شرح الكوكب المنير (١٥٢/٤).

(١٧٥) الجدل للشريف (١٣/أ).

(١٧٦) شرح النيلي (٢٨/أ).

وأما الآمدي فذكر معناه فقال: «القياس لا يخلو: إما أن يكون طريق إثبات العلة المستنبطة فيه المناسبة، أو الشبه، أو السبر والتقسيم، أو الطرد والعكس، فإن كان الأول فيسمى: قياس الإخالة»[(١٧٧)].

يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف وكذا الآمدي وإن كان ذكره بمعناه[(١٧٨)]. ولقد عرفوه بما هو مساوٍ له في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، مثل: «المناسبة، الإخالة، علة الأصل» وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح[(١٧٩)].

٦ – قياس الشبه[(١٨٠)]

عند الشريف: «أن يجمع بين الفرع والأصل بما يوهم اشتماله على العلة، من غير أن يلوح فيه وجه المناسبة»[(١٨١)].

النيلي وافقه في التعريف فقال: «أن يجمع بين الأصل والفرع بما يوهم اشتماله على الحكمة، من غير أن يظهر وجه المناسبة فيه»[(١٨٢)].

---

(١٧٧) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٢٧١).

(١٧٨) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠).

(١٧٩) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٣).

(١٨٠) انظر: الكافية (٤٩٦)، المنهاج (٢٧)، التلخيص في الجدل (٦/أ)، العدة (١/٢٠٣)، الكاشف (٤٢)، المستصفى (٢/٣١١)، الجدل لابن عقيل (٢٨١)، الإحكام (٢/٢٧١)، مختصر ابن الحاجب (٢/٢٤٤)، الإيضاح (٣٤)، الفائق (٤/١٨٨)، شرح مختصر الروضة (٣/٤٢٤)، المسودة (٣٧٤).

(١٨١) الجدل للشريف (١٣/أ).

(١٨٢) شرح النيلي (٢٨/أ).

أما الآمدي فذكر رسمه دون حده فقال: «إن كان طريق إثبات العلة المستنبطة في القياس الشبه فيسمى قياس الشبه»[(١٨٣)].

ويلاحظ أن تعريف الشريف والنيلي، يشتمل على ألفاظ تحتاج إلى تعريف وإيضاح وبيان، وذلك مثل: «الأصل، الفرع، الحكمة، المناسبة»، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح، أما تعريف الآمدي ففيه دور كما أنه عرفه بنفسه[(١٨٤)].

٧ - تنقيح المناط[(١٨٥)]

عند **الشريف** هو: «النظر في أوصاف مذكورة مع الحكم، لتخليص المناط عما ليس بمناط»[(١٨٦)].

وقال النيلي فيه: «أن نذكر مع الحكم أوصاف عدة، منها ما هو معتبر، ومنها ما هو غير معتبر، فيقع النظر في تخليص المعتبر من غير المعتبر»[(١٨٧)].

أما الآمدي فقال فيه: هو «عبارة عن استخلاص المناط، عما ليس بمناط، بالنظر إلى الأوصاف المذكورة مع الحكم»[(١٨٨)].

---

(١٨٣) انظر: الجدل للآمدي (٩/أ)، الإحكام للآمدي (٢/٢٧١).

(١٨٤) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠، ١٠٣، ١٠٩).

(١٨٥) انظر: شفاء الغليل (١٣٠)، المستصفى (٢/٢٣١)، المقترح (١٠/أ)، الإحكام (٣/٢٦٤)، الإيضاح (٣٤)، الفائق (٤/١٨، ٢١٠)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٣٧)، البحر المحيط (٥/٢٥٥)، المسودة (٣٨٧)، فواتح الرحموت (٢/٢٩٨)، تيسير التحرير (٤/٤٣)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٠٣).

(١٨٦) الجدل للشريف (١٣/أ).

(١٨٧) شرح النيلي (٢٩/أ).

(١٨٨) الجدل للآمدي (٨/ب، ٩/أ).

وفي كتابه الإحكام ذكره بالمعنى فقال: هو «النظر والاجتهاد في تعيين ما دل النص على كونه علة، من غير تعيين، بحذف مالا دخل له في الاعتبار، مما اقترن به من الأوصاف، كل واحد بطريقة»[(١٨٩)].

ويلاحظ أن الشريف عرف تنقيح المناط، بتخليص المناط وهذا تعريف للمعرف بنفسه وفيه دور، وقد وافقه الآمدي في كتابه الجدل، مع تقديم وتأخير في بعض الألفاظ.

وفي تعريف النيلي تعريف له بالرسم[(١٩٠)] والمعنى، وقد خالف الشريف في تعريفه، وكذا تعريف الآمدي في كتابه الإحكام فهو قريب من تعريف النيلي.

٨ – تحقيق المناط[(١٩١)]

عند الشريف: هو «النظر في معرفة العلة في آحاد الصور، بعد صحتها في نفسها»[(١٩٢)].

والنيلي: «أن ينص الشارع على العلة جملة، ثم ننظر في تحقيقها في آحاد الصور»[(١٩٣)].

وأما الآمدي فقال في كتابه الجدل: « بحث عن وجود العلة»[(١٩٤)]، وقال في كتـــابه

---

(١٨٩) الإحكام للآمدي (٢/٢٦٤).

(١٩٠) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠، ١٠٣).

(١٩١) انظر: المستصفى (٢/٢٣٠)، المقترح (٣٢/ب)، الإحكام (٢/٢٦٤)، الإيضاح (٣٥)، الفائق (٤/١١، ١٩)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٣٣)، شرح الكوكب (٤/٢٠٠، ٢٠٣).

(١٩٢) الجدل للشريف (١٣/ب).

(١٩٣) شرح النيلي (٢٩/ب).

(١٩٤) الجدل للآمدي (٩/أ).

الإحكام: «النظر في معرفة وجود العلة في آحاد الصور، بعد معرفتها في نفسها، وسواء كانت معروفة بنص، أو إجماع، أو استنباط»[١٩٥].

يلاحظ أن الآمدي وافق الشريف في تعريف تحقيق المناط في الإحكام، وأما في كتابه الجدل فقد خالف ما كان عليه في كتابه الإحكام، وتعريفه هذا غير مانع، أما النيلي فقد وافق الشريف، إلا أنه قدم في العبارة وراعى الترتيب، أما الشريف فلم يراع الترتيب، وكذلك الآمدي في كتابه الإحكام[١٩٦].

٩ - تخريج المناط[١٩٧]

عند الشريف: «النظر في تعرف علة الحكم بالاستنباط والاجتهاد، بأن يكون الحكم منصوصًا عليه لا غير، فيسعى في تعرف العلة»[١٩٨].

وعند النيلي قال هو: «أن يتعرف علة الحكم بالاستنباط والاجتهاد، والنص، لم يتعرض إلا للحكم لا غير»[١٩٩].

أما الآمدي فقال تخريج المناط هو: «النظر في استنباط علة ما ثبت من الأحكام بالرأي والاجتهاد»[٢٠٠].

---

(١٩٥) الإحكام للآمدي (٢/٢٦٤).

(١٩٦) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٩، ١١٥).

(١٩٧) انظر: المستصفى (٢/٢٣٣)، الإحكام للآمدي (٢/٢٦٥)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٣٥)، الفائق (٤/١٩)، شرح مختصر الروضة (٣/٢٤٢)، البحر المحيط (٥/٢٥٧)، شرح الكوكب المنير (٤/٢٠٢) تيسير التحرير (٤/٤٣).

(١٩٨) الجدل للشريف (١٣/ب).

(١٩٩) شرح النيلي (٢٩/ب).

(٢٠٠) الجدل للآمدي (٩/أ).

وفي كتابه الإحكام قال هو: «النظر والاجتهاد في إثبات علة الحكم، الذي دل النص أو الإجماع عليه، دون عليته»[٢٠١].

يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف، وإن كان هناك تقديم في بعض الألفاظ وتأخير البعض.

أما الآمدي فقد خالفهما في كتابه الإحكام، وزاد إلى التعريف قيدًا وهو: «الإجماع»، أما في كتابه الجدل فقد وافقهما في جزء من التعريف، واقتصر عليه؛ لأنه رأى أن ما جاء في آخر التعريف، زيادة في الألفاظ لا داعي لها.

وبصفة عامة فإن تعريف تخريج المناط عند الشريف والنيلي والآمدي، تعريف له بالرسم لا بالحد، وتعريف الشريف والنيلي غير جامع لأفراد المحدود، لأن ما ثبت بالإجماع خارج عنه، كما أن تعريفهم غير مانع؛ لأنه يدخل فيه السبر، وهو طريق من طرق إثبات الوصف، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح عند الجمهور.

وقول الآمدي: «الذي دل النص أو الإجماع عليه دون عليته»، وقول النيلي: «لم يتعرض إلا للحكم لا غير»، وقول الشريف: «بأن يكون الحكم منصوصًا عليه لا غير».

هذه قيود تخرج الأحكام التي دلت النصوص والإجماع على عليتها، وهذا ردٌّ على بعض الأحناف[٢٠٢] الذين نفوا تخريج المناط.

---

(٢٠١) الإحكام للآمدي (٢/٢٦٥).

(٢٠٢) انظر: التقرير والتحبير (١٩٣/٣)، فواتح الرحموت (٢٩٨/٢)، تيسير التحرير (٤٣/٤).

١٠ – المؤثر[٢٠٣]

عند الشريف: هو «ما ظهر فيه تأثير عين العلة في عين الحكم المذكور، أو عين العلة في جنس الحكم، أو جنس العلة في عين الحكم»[٢٠٤].

النيلي وافق الشريف مع حذف بعض الألفاظ الزائدة في التعريف فقال هو: «ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم المذكور، وعينه في جنس الحكم، أو جنسه في عين الحكم»[٢٠٥].

أما الآمدي فقال: «الوصف المناسب إما أن يكون معتبرًا في نظر الشارع، أو لا يكون معتبرًا، فإن كان معتبرًا؛ فاعتباره إما أن يكون بنص، أو إجماع، أو بترتيب الحكم على وفقه في صورة، بنص، أو إجماع، فإن كان معتبرًا بنص، أو إجماع فيسمى: المؤثر»[٢٠٦].

ويلاحظ – هنا – أن النيلي وافق الشريف في التعريف، أما الآمدي فلم يحده وذكره بالمعنى، وتعريف الشريف والنيلي والآمدي، تعريف بالرسم والخاصة، وهو مطرد غير منعكس، وجامع إلا أنه غير مانع من دخول غيره فيه، فيدخل فيه المناسب الغريب والمرسل، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح.

---

(٢٠٣) من العلماء من أطلق على هذا النوع «الملائم».

انظر: الكافية (٦١)، أصول السرخسي (١٤١/٢)، المستصفى (٢٩٧/٢)، المحصول (٣٠٥/٢)، المقترح (٢٢٠)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٢/٢)، الإيضاح (٣٦)، الفائق (١٣٥/٤)، شرح مختصر الروضة (٣١٦/٣)، شرح الكوكب المنير (١٧٣/٤).

(٢٠٤) الجدل للشريف (١٣/ب).

(٢٠٥) شرح النيلي (٣٠/أ).

(٢٠٦) الإحكام للآمدي (٢٤٦/٢).

كما أن في تعريف الشريف والنيلي، تعريفًا له بما هو مساوٍ له في الجهالة والخفاء، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان[(٢٠٧)].

١١ - الملائم[(٢٠٨)]

عند الشريف هو: «ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم»[(٢٠٩)].

النيلي وافقه فقال: «ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم المذكور»[(٢١٠)].

أما الآمدي فقد خالفهم وقال هو: «أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم، وعموم الوصف في عموم الحكم في أصل آخر»[(٢١١)].

ويلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف والآمدي خالفهما، وإن كان وافقهم في المعنى.

وقد حكى الآمدي الاتفاق في هذا النوع بين القياسين، والاختلاف فيما عداه[(٢١٢)]، والحقيقة أنه يوجد من خالف، واعتبروا هذا النوع من «المناسب الغريب»،

---

(٢٠٧) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٠، ١١٥).

(٢٠٨) انظر: المستصفى (٢٩٧/٢)، شفاء الغليل (١٤٨)، المحصول (٣٢٥/٢)، المقترح (٢٣/ب)، الإحكام (٢٤٧/٢)، الإيضاح (٣٧)، الفائق (١٦٨/٥)، نهاية الوصول (٣٣٠٧/٨)، شرح مختصر الروضة (٣٩٣/٣)، البحر المحيط (٢١٦/٥)، شرح الكوكب (١٧٤/٤)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٢/٢).

(٢٠٩) جدل الشريف (١٣/ب).

(٢١٠) شرح النيلي (٣٠/أ).

(٢١١) الإحكام للآمدي (٢٤٧/٢).

(٢١٢) انظر: الإحكام للآمدي (٢٤٧/٢).

وجعلوا الملائم «ما ظهر تأثير جنس العلة في عين الحكم»، وهذا هو النوع الثالث من أنواع المؤثر عند الشريف، والنيلي، والآمدي[٢١٣].

ويلاحظ – هنا – أن النيلي وافق الشريف في التعريف، وزاد قيد «المذكور»، ليتناول الحكم الذي دل النص عليه، ويخرج ما عداه من الأحكام.

والشريف والنيلي عرفاه بالرسم لا بالحد، أما الآمدي فقد خالفهما في التعريف، وعرفه بالمعنى ولم يحده، وتعريف الشريف والنيلي مطرد لكنه غير منعكس، كما أن في تعريفهما ألفاظًا تحتاج إلى بيان، مثل: «جنس الحكم» وكذا يقال للآمدي، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح.

١٢ – المناسب الغريب[٢١٤]

عند **الشريف** هو: «أن يرى الحكم مقرونًا بمعنى مناسب من غير إجماع، أو دلالة نص على ثبوته به، وظهور تأثير عينه في عين ذلك الحكم، أو تأثير عينه في جنس ذلك، أو تأثير جنسه في عينه، أو تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم»[٢١٥].

وعند النيلي هو: «أن يؤتى بحكم مقرونًا بوصف مناسب، من غير أن تظهر دلالة نص على كونه علة ولا إجماعًا، ولا ظهر اعتبار عينه في عين الحكم، ولا اعتبار عينه في

---

(٢١٣) انظر: شرح النيلي (٣٠/أ)، مختصر ابن الحاجب (٢٤٣/٢).

(٢١٤) انظر: المستصفى (٢٩٨/٢)، شفاء الغليل (١٤٨)، المحصول (٣٢٥/٢)، المقترح في المصطلح (٢١٩)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٣٧)، نهاية الوصول (٣٣٠٧/٨)، شرح مختصر الروضة (٣٩٨/٣)، البحر المحيط (٢١٧/٥)، شرح الكوكب المنير (١٧٧/٤).

(٢١٥) جدل الشريف (١٣/ب).

جنس الحكم، ولا جنسه في عين الحكم، ولا جنسه في جنسه، بل لا دليل على التعليل سوى المناسبة»[(٢١٦)].

وأما الآمدي فقال: «أن يكون الشارع قد اعتبر خصوص الوصف في خصوص الحكم، من غير أن يظهر اعتبار عينه في جنس ذلك الحكم في أصل متفق عليه، ولا جنسه في عين ذلك الحكم ولا جنسه في جنسه، ولا دل على كونه علة نصاً ولا إجماعًا، لا بصريحه ولا إيمائه»[(٢١٧)].

ومن هنا يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف، وزاد قيدًا في آخر التعريف، وإن كان هذا القيد لا داعي له؛ لأنه ذكر في أول التعريف، فيغني عنه وهو قوله: «من غير أن تظهر دلالة نص على كونه علة أو إجماعًا»، وأما الآمدي فقد وافقهما في معنى التعريف، وإن اختلفت الألفاظ، وزاد الآمدي قيدًا في آخر التعريف هو: «لا بصريحة ولا إيمائه»، وهذا القيد يعتبر زيادة في التعريف لا داعي لها، وأما التكرار الذي وقع فيه النيلي، فقد تجنبه الآمدي.

وكذا تشتمل التعريفات على ألفاظ، تساوي المعرف في الخفاء والجهالة، تستلزم الإيضاح والبيان، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح.

يقول الآمدي معلقًا: «وهذا مختلف فيه أي المناسب الغريب بين القيّاسين، وقد أنكره بعضهم، وإنكاره غير متجه؛ لأنه يفيد الظن بالتعليل»[(٢١٨)]، ومن العلماء من سمى هذا النوع بالمرسل»[(٢١٩)].

---

(٢١٦) شرح النيلي (٣٠/ب).

(٢١٧) الإحكام للآمدي (٢/٢٤٧).

(٢١٨) انظر: الإحكام للآمدي (٢/٢٤٧).

(٢١٩) انظر: مختصر ابن الحاجب (٢/٢٤٢).

١٣ – العلة[٢٢٠]

يقول الشريف العلة في الشرع: «تطلق على: «الحكمة»، وتطلق على: «مظنة الحكمة»، التي سميت: «سببًا»[٢٢١]».

وعند النيلي: «وفي الاصطلاح يطلق اسم العلة على: «الحكمة»، وقد يطلق اسم العلة على: « مظنة الحكمة»»[٢٢٢].

وأما الآمدي فيقول: «في لسان الفقهاء قد تطلق على: «المظنة»، وتارة تطلق على: «حكمة الحكم»»[٢٢٣].

يلاحظ أن النيلي والآمدي وافقا الشريف في تعريف العلة، وإن كانوا جميعهم عرفوا العلة بما هو مساو لها في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، كما أنهم عرفوا الشيء بنفسه ومرادفه، كما أن التعريف مطرد غير منعكس، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح عند العلماء[٢٢٤].

---

(٢٢٠) انظر: المعتمد (٢/٢٨٦)، العدة (١/١٧٥)، المنهاج (١٤)، الحدود لابن فورك (١٥٣)، الكاشف (٤٣)، الكافية (٦٠)، المستصفى (٢/٢٣٠)، المقترح في المصطلح (١٥١)، الإيضاح (٣٧)، نهاية الوصول (٨/٣٠٤٧)، البحر المحيط (٥/١١١)، شرح الكوكب (٤/٣٩).

(٢٢١) الجدل للشريف (١٤/أ).

(٢٢٢) شرح النيلي (٣٠/ب).

(٢٢٣) الجدل للآمدي (٨/ب).

(٢٢٤) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٣).

ويقول البروي: «ومن غلط الطلبة تسمية العلة: مظنة، إذ لا يصح أن يقال الشدة المطربة: مظنة التحريم، ويصح أن يقال هي: علة التحريم»[(٢٢٥)].

ويقول التقي المقترح: «غلطوا في إطلاق اسم المظنة على كل علة، وإنما تطلق في الاصطلاح على بعض العلل، ولها دلالتان: دلالة على المعنى، ودلالة على الحكم الشرعي، فهي إذا أضيفت إلى المعنى الوجودي سميت: «مظنة» وإذا أضيفت إلى الحكم الشرعي سميت: علة له، ومن عكس ذلك فقد غلط»[(٢٢٦)].

١٤ – السبب[(٢٢٧)]

عند الشريف عبارة عن: «مظنة الحكمة»[(٢٢٨)].

وعند النيلي: هو: «مظنة الحكمة وهو الوصف الذي تلازمه المناسبة»[(٢٢٩)]، وفي موضع آخر من الكتاب قال السبب: «ما يلزم من وجوده وجود الحكم، لا ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم»[(٢٣٠)].

---

(٢٢٥) انظر: المقترح في المصطلح للبروي (١٥٤).

(٢٢٦) انظر: شرح المقترح (٦/ب).

(٢٢٧) انظر: الكافية (٦٣)، أصول السرخسي (٣٠١/٢)، الحدود لابن فورك (١٥٩)، المستصفى (٩٣/١)، الكاشف (٤٤)، المقترح في المصطلح (١٥٢)، مختصر ابن الحاجب (٧/٢)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٣٧)، شرح مختصر الروضة (٣١٥/٣)، البحر المحيط (١١٥/٥)، شرح الكوكب المنير (٣٧/٤).

(٢٢٨) الجدل للشريف (١٤/أ).

(٢٢٩) شرح النيلي (٣٠/ب).

(٢٣٠) شرح النيلي (٢٥/أ).

وأما الآمدي فقد جاء في كتابه الجدل: «وأما السبب فإنه لا يطلق إلا على «المظنة» دون «الحكمة»، إذ بالمظنة يتوصل إلى الحكم لأجل الحكمة، والسبب على ما هو عليه الإشعار اللغوي، فإنه ما يثبت الحكم عنده إلا ما لأجله فيثبت.

وهذا إنما يحسن عند كون الحكمة خفية، أو غير منضبطة، وأما إن كانت الحكمة ظاهرة منضبطة، فلا مانع من إطلاق اسم السبب عليها؛ لإيصالها إلى الحكم المطلوب»[٢٣١].

وفي موضع آخر من الكتاب قال: «السبب في عرف الفقهاء عبارة عن: معنى ظاهر منضبط مقتضاه ثبوت حكم شرعي»[٢٣٢]، وفي كتابه الإحكام قال «السبب هو: كل وصف ظاهر منضبط، دل الدليل السمعي على كونه معرفًا لحكم شرعي»[٢٣٣].

يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في تعريف السبب في موضع، وخالفه في موضع آخر، وكذلك الآمدي وافقه في موضع، وخالفه في موضع آخر.

وبالنظر إلى تعريف الشريف، يلاحظ أنه عرفه بما هو مساوٍ للمعرف في الخفاء، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، وكذا تعريفه مطرد لكنه غير منعكس، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح[٢٣٤]، وكذا يقال للنيلي والآمدي فيما وافقاه.

---

(٢٣١) الجدل للآمدي (٨/ب).

(٢٣٢) الجدل للآمدي (٩/ب).

(٢٣٣) الإحكام للآمدي (١/١١٠).

(٢٣٤) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٣).

١٥ - الحكمة[٢٣٥]

عند الشريف: «هي المعنى الذي يثبت الحكم لأجلها، وهي: المصلحة، أو المفسدة»[٢٣٦].

وعند النيلي هي: «المعنى الذي يثبت له الحكم»[٢٣٧].

أما الآمدي فقال فيها: هي «المعنى المستدعي للحكم، من جلب مصلحة، أو دفع مفسدة، والحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق «حكمة»، بل الحكمة المضبوطة بالوصف المقترن بالحكم»[٢٣٨].

يلاحظ أن النيلي والآمدي، وافقا الشريف في التعريف، وفسرها الشريف أيضًا بالمصلحة أو المفسدة، وسلك مسلكه الآمدي.

وتعريف الشريف مطرد، إلا أنه غير منعكس، كما أنه جامع لكنه غير مانع، وكذا يقال للنيلي والآمدي، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح.

١٦ - جزء السبب[٢٣٩]

عند الشريف: هو: «الأمر المعتبر في استتمام السبب واستكماله، ليصير مستدعيًا للحكم»[٢٤٠].

---

(٢٣٥) انظر: *الكاشف* (٤٥)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد (٦٧)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٣٨)، شرح *الكوكب المنير* (١/٤٤٤).

(٢٣٦) الجدل للشريف (١٤/أ).

(٢٣٧) شرح النيلي (٣٠/ب).

(٢٣٨) انظر: *الإحكام للآمدي* (١/١١١).

(٢٣٩) انظر: الإيضاح (٣٨)، التعريفات للجرجاني (٦٢).

(٢٤٠) الجدل للشريف (١٤/أ).

وقال النيلي: «وأما جزء السبب فهو: الأمر المعتبر في استتمام السبب ليصير موجبًا للحكم»، ويسمى: بعض العلة وركنها»[٢٤١].

أما الآمدي فلم أجد له تعريفًا، في كتبه: الجدل، والإحكام، والمبين.

يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف، وإن كان بدل لفظة «مستدعي» إلى «موجب» وزاد اسمًا آخر لجزء السبب.

وتعريف الشريف والنيلي، تعريف للمعرف بمرادفه وبنفسه، وبما هو مساوٍ له في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، مثل: «استتمام السبب، مستدعيًا للحكم، موجبًا للحكم»، كما أنه مطرد غير منعكس، وغير جامع ولا مانع، وهذا كله مخالف لشروط بناء المصطلح[٢٤٢].

١٧ - الشرط[٢٤٣]

عند الشريف: « فما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم»[٢٤٤].

والنيلي قال هو: « وأما الشرط فما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم»[٢٤٥].

---

(٢٤١) شرح النيلي (٣١/أ).

(٢٤٢) انظر: مناهج البحث في المصطلح (١٠٣)، المستصفى (١٢/١)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٧١/١).

(٢٤٣) انظر: أصول السرخسي (٣٢٠/٢)، المستصفى (١٨٠/٢)، الحدود لابن فورك (١٥٥)، الكافية (٦٢)، الكاشف (٤٦)، مختصر ابن الحاجب (١٤٥/٢).

(٢٤٤) جدل الشريف (١٤/أ).

(٢٤٥) شرح النيلي (٣٠/ب).

وأما الآمدي فقال هو: «ما يلزم من انتفائه انتفاء المطلوب، من غير تأثير في الإثبات»[٢٤٦] ثم فسر معنى الشرط فقال: فما كان منه رافعًا لمانع الحكم سمي: «شرط الحكم»، وما كان منه رافعًا لمانع السبب سمي: «شرط السبب».

وفي كتابه الإحكام عرف «شرط السبب» و «شرط الحكم» فقال: «ما كان عدمه مخلاً بحكمة السبب» فهو: «شرط السبب»، وما كان عدمه مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب، مع بقاء حكمة السبب فهو «شرط الحكم»[٢٤٧].

يلاحظ أن النيلي وافق الشريف في التعريف وكذا الآمدي في كتابه الجدل، إلا أنه أضاف قيدًا وهو قوله: «من غير تأثير في الإثبات» وفسره: «بأن الحكم الشرعي هنا إنما قضاء الشارع على الوصف بكونه شرطًا، من غير تأثير في نفس الوصف المحكوم عليه، كعدم الطهارة في الصلاة مع الإتيان بمسمى الصلاة»[٢٤٨].

وتعريف الشريف ومن وافقه جامع إلا أنه غير مانع، ومطرد لكنه غير منعكس، وهذا فيه مخالفة لشروط بناء المصطلح.

١٨ - المانع[٢٤٩]

عند الشريف: هو: «ما يلزم من وجوده انتفاء الحكم»[٢٥٠].

---

(٢٤٦) الجدل للآمدي (٩/ب).

(٢٤٧) انظر: الإحكام للآمدي (١/١١٢).

(٢٤٨) انظر: الإحكام للآمدي (١/١١٢).

(٢٤٩) انظر: الموافقات (١/١٧٩)، المدخل إلى مذهب أحمد (٦٨)، روضة الناظر (٥٨)، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/٧)، شرح تنقيح الفصول (٨٢)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٣٨)، شرح الكوكب المنير (١/٤٠٧).

(٢٥٠) جدل الشريف (١٤/أ).

أما النيلي فقال: «أما المانع فينقسم إلى مانع الحكم وإلى مانع السبب»[٢٥١].

والآمدي قال هو: «عبارة عمّا كان من المعاني يلزم من وجوده نفي الحكم»[٢٥٢].

يلاحظ أن النيلي لم يعرف المانع بل ذكر أقسامه، وأما الآمدي فقد وافقه في التعريف، وزاد قيدًا آخر وهو «ما كان من المعاني»؛ لأنه رأى أن تعريف الشريف غير مانع، فإنه يدخل فيه النص الناسخ والإجماع؛ فإنه يلزم من وجوده انتفاء الحكم، ولا يسمى مانعًا في الاصطلاح، فكان لابد من ذكر قيد في التعريف وهو قوله «معنى»[٢٥٣].

وتعريف الشريف مطرد غير منعكس، وجامع غير مانع، وهذا مخالف لشروط بناء المصطلح.

١٩ - مانع السبب[٢٥٤]

عند الشريف: «فما يخل بحكمة السبب»[٢٥٥].

وعند النيلي: مانع السبب «فما يخل بحكمة السبب»[٢٥٦].

وأما الآمدي فقال: «ما كان مخلاً بحكمة السبب»[٢٥٧].

---

(٢٥١) شرح النيلي (٣١/أ).

(٢٥٢) الجدل للآمدي (٩/ب).

(٢٥٣) انظر: هامش شرح النيلي (٣١/أ).

(٢٥٤) انظر: الموافقات (١٧٩/١)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (٦٨)، روضة الناظر (٥٨)، مختصر ابن الحاجب (٧/٢)، شرح تنقيح الفصول (٨٢)، الإيضاح (٣٨)، شرح الكوكب المنير (٤٠٧/١).

(٢٥٥) جدل الشريف (١٤/أ).

(٢٥٦) شرح النيلي (٣١/أ).

(٢٥٧) الجدل للآمدي (٩/ب).

يلاحظ أن النيلي والآمدي، وافقا الشريف في تعريفه في اللفظ والمعنى، إلا أن هذا التعريف مخالف لشروط بناء المصطلح، حيث إنه عرف المعرف بما هو مساوٍ له في الخفاء والجهالة، مما يحتاج إلى إيضاح وبيان، وهي: «كلمة السبب»، كما أن التعريف مطرد غير منعكس، وغير مانع لأنه يدخل فيه شرط السبب، على حسب تعريف الآمدي حيث قال: «ما كان عدمه مخلاً بحكمة السبب فهو: شرط السبب»[(٢٥٨)].

٢٠ - مانع الحكم[(٢٥٩)]

عند الشريف: «ما يشتمل على حكمة هي بمعزل عن حكمة السبب، مقتضاها نقيض مقتضى السبب»[(٢٦٠)].

والنيلي قال: «وأما مانع الحكم: ما يلازمه حِكْمة فهو بمعزل عن حكمة السبب، مقتضاها نقيض حكمة السبب»[(٢٦١)].

وأما الآمدي فقال: «المانع: إن كان مشتملاً على حكمة مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب قيل له: مانع الحكم»[(٢٦٢)].

يلاحظ أن النيلي اتفق مع الشريف في تعريفه لمانع الحكم، وكذا الآمدي اتفق معه في المعنى، مع اختلاف في بعض الألفاظ، وتعريف الشريف وكذا النيلي والآمدي،

---

(٢٥٨) انظر: الإحكام للآمدي (١/١١٢).

(٢٥٩) انظر: المقترح في المصطلح (٤١٣)، مختصر ابن الحاجب بشرح العضد (٢/٧)، شرح تنقيح الفصول للقرافي (٨٢)، الفائق (١/٤٤١)، البحر المحيط (١/٣١١)، الإيضاح لقوانين الاصطلاح (٣٨).

(٢٦٠) جدل الشريف (١٤/أ).

(٢٦١) شرح النيلي (٣١/ب).

(٢٦٢) الجدل للآمدي (٩/ب).

مخالف لشروط بناء المصطلح ؛ لأنه مشتمل على ألفاظ تحتاج إلى إيضاح وبيان، لا تقل عن المعرف في الجهالة والخفاء، كما أن تعريفهم مطرد غير منعكس.

الخـــاتمـــــة

وفي خاتمة هذا الكتاب، أحمد الله سبحانه وتعالى أن أعانني على إتمامه، وسهل كل صعب، ويسر كل عسير، وأشير إلى أنه بعد دراسة الحد عند الشريف، وموقف النيلي والآمدي منه، تبين: أن الشريف غالبًا يختار تعريفات من سبقوه من العلماء، وقد يزيد قيدًا، أو ينقص بعض الألفاظ، أو يبقي التعريف على ما هو عليه، كما أنه لم يراع بعض شروط بناء المصطلح عند الجمهور.

أما النيلي والآمدي فإنهما يوافقانه أحيانًا في بعض التعريفات، ويختلفان معه في البعض الآخر، وقد ينتقدانه.

ومما يلفت النظر أن: الآمدي أحيانًا يورد تعريفين مختلفين لمصطلح واحد، في كتابيه: الإحكام، والجدل وقد ذكرت ذلك في موضعه.

هذا ولا يفوتني أن أذّكر بأهمية كتاب الجدل للشريف، هذا الكتاب الذي تناوله العلماء بحثًا ودراسة وشرحًا وحفظًا.

هذا وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المراجـــــع

[١] الجوهري. *الصحاح*. دار العلم للملايين بيروت، ط٤، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

[٢] الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم. *طبقات الشافعية*، طبعة دار العلوم للطباعة والنشر – الرياض، ١٤١٠هـ/١٩٨١م، تحقيق: عبد الله الجبوري.

[٣] الأصفهاني، شمس الدين محمود بن عبد الرحمن. *بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب*. طبعة دار المدني – جدة، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

[٤] الألمعي، د. زاهر عواض. *مناهج الجدل في القرآن الكريم*. *مطابع الفرزدق التجارية*، الرياض، ط٢، ١٤٠٠هـ.

[٥] الآمدي، سيف الدين علي بن محمد. *الجدل*. مخطوط في المكتبة الأهلية، بباريس.

[٦] الآمدي، سيف الدين. *الإحكام في أصول الأحكام*. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

[٧] ابن أمير الحاج. *التقرير والتحبير*. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

[٨] ابن الأثير، أبو الحسن. *الكامل في التاريخ*. طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ط٤، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

[٩] ابن الجوزي. *الإيضاح لقوانين الاصطلاح*. تحقيق: د. فهد السدحان. طبعة مكتبة العبيكان، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ/ ١٩٩١م.

[١٠] ابن الحاجب. *مختصر المنتهى بشرح العضد*. طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

[١١] ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[١٢] ابن الفوطي، كمال الدين أبو الفضل عبد الرزاق، *تلخيص مجمع الآداب في معجم الألقاب*. تحقيق د. مصطفى جواد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

[١٣] ابن القاضي، أحمد بن محمد المكناسي. *درة الحجال في أسماء الرجال*. تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، الناشر دار التراث، القاهرة.

[١٤] ابن بدران، عبد القادر بن أحمد. *المدخل إلى مذهب الإمام أحمد*. طبعة مؤسسة الرسالة – بيروت، ط٣، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

[١٥] ابن تيمية، شيخ الإسلام. *المسودة*. طبعة دار الكتاب العربي، بيروت.

[١٦] ابن خلدون، عبد الرحمن. *مقدمة ابن خلدون*. دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

[١٧] ابن خلكان، شمس الدين أحمد. *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*. طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

[١٨] ابن فرحون المالكي. *الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب*. تحقيق وتعليق: د. محمد الأحمدي أبو النور، الناشر دار التراث، القاهرة.

[١٩] ابن فورك، أبو بكر محمد: *الحدود في الأصول*، طبعة دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٩م.

[٢٠] ابن قاضي شهبة. *طبقات الشافعية*. مطبعة دار الندوة الجديدة، بيروت.

[٢١] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. *البداية والنهاية في التاريخ*. طبعة دار الفكر، بيروت — القاهرة، ط، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

[٢٢] ابن منظور، محمد بن مكرم. *لسان العرب*. دار صادر، بيروت.

[٢٣] ابن نجم، فاصح الدين عبد الرحمن. *كتاب استخراج الجدال من القرآن الكريم*. تحقيق د. زاهر الألمعي، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط٢، ١٤٠١هـ.

[٢٤] الباجي. *المنهاج في ترتيب الحجاج*. تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٧م.

[٢٥] الباجي، أبو الوليد. *المنهاج في ترتيب الحجاج*. مطبعة دار الغرب الإسلامي، تحقيق: عبد المجيد تركي، ط٢، ١٩٨٧م.

[٢٦] البخاري، عبد العزيز. *كشف الأسرار عن أصول البزدوي*. طبعة دار الكتاب الإسلامي، القاهرة.

[٢٧] البروي، محمد بن محمد. *المقترح في المصطلح*. تحقيق: د. شريفة الحوشاني، طبعة، دار الوراق بيروت، لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

[٢٨] البصري، أبو الحسين. *المعتمد في أصول الفقه*. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

[٢٩] البغدادي. *هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين*. ط٣، ١٣٨٧هـ/ ١٩٤٧م، استانبول.

[٣٠] البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت. *الفقيه والمتفقه*. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

[٣١] البغدادي، أبو يعلى محمد بن الحسن. *العدة في أصول الفقه*، تحقيق: د. أحمد علي سير مباركي. مطبعة المديني، القاهرة، ط٢، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

[٣٢] تغري بردي. *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب وزارة الثقافة الإرشاد القومي – مصر.

[٣٣] التهانوي، محمد بن علي. *كشاف اصطلاحات الفنون*، طبعة تيانك سوستي آن بنكال. أعيد طبعه في طهران سنة ١٩٤٧م.

[٣٤] الجرجاني، علي بن محمد. *التعريفات*. طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

[٣٥] جريشة، د. علي. *آداب الحوار والمناظرة*. طبعة دار الوفاء للطباعة والنشر، المنصورة، ط١، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.

[٣٦] الجويني، أبو المعالي. *البرهان*. طبعة دار الأنصار، القاهرة، ط٢، ١٤٠٠هـ.

[٣٧] الجويني، أبو المعالي. *الكافية*. مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

[٣٨] الجويني، أبو المعالي: *التلخيص في أصول الفقه*، طبعة دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

[٣٩] حاجي خليفة. *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*. مطبعة مكتبة المثنى – بيروت.

[٤٠] الحموي، ياقوت. *معجم البلدان*. دار صادر – بيروت، ط ١٣٧٦هـ/ ١٩٥٧م.

[٤١] الحنبلي، أبو الوفاء بن عقيل. *الجدل*. تحقيق الدكتور علي العميريني، مطبعة مكتبة التوبة، الرياض.

[٤٢] الحنفي، عبد القادر بن محمد. *الجواهر المضية في طبقات الحنفية*. مطبعة عيسى، البابي الحلبي – دار العلوم، الرياض، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

[٤٣] الخجندي، جلال الدين عمر الخبازي. *المغني*. طبعة مركز البحث العلمي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٣هـ.

[٤٤] الذهبي، شمس الدين محمد. *سير أعلام النبلاء*. طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

[٤٥] الرازي، فخر الدين. *الجدل*. مخطوط في مكتبة كوبرلي..

[٤٦] الرازي، فخر الدين. *الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل*. تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، دار الجيل، بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

[٤٧] الرازي، فخر الدين. *المحصول في علم الأصول*. طبعة دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

[٤٨] زاده، أحمد بن مصطفى طاش كبرى: *مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم*، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

[٤٩] الزبيدي، السيد مرتضى. *تاج العروس*. المطبعة الخيرية – الجمالية – مصر، ط١، ١٣٠٦هـ.

[٥٠] الزركشي، بدر الدين. *البحر المحيط في أصول الفقه*. طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلام، الكويت، ط١، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

[٥١] الزركلي، خير الدين. *الأعلام*. طبعة دار العلم للملايين، بيروت، ط٧، ١٩٨٦م.

[٥٢] السبكي، تاج الدين. *طبقات الشافعية الكبرى*. طبعة دار المعرفة – بيروت، ط٢.

[٥٣] السرخسي، أبو بكر محمد. *أصول السرخسي*. طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية، حيدر آباد.

[٥٤] السلمي، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام. *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*. طبعة المكتبة الحسينية بالقاهرة، سنة ١٣٥٣هـ.

[٥٥] الشاشي، نظام الدين أحمد بن إسحاق. *أصول الشاشي*. طبعة دار إحياء الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

[٥٦] الشاطبي، أبو إسحاق. *الموافقات*. مطبعة مكتبة الرياض الحديثة.

[٥٧] الشيرازي. *المعونة في الجدل*. تحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

[٥٨] الشيرازي. *شرح اللمع*. تحقيق عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

[٥٩] الشيرازي، أبو إسحاق. *التبصرة*. طبعة دار الفكر، دمشق، تصوير ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م، عن ط١ سنة ١٩٨٠م.

[٦٠] الشيرازي، أبو إسحاق. *التلخيص في علم الجدل*. مخطوط في الجامع الكبير بصنعاء باليمن.

[٦١] الشيرازي، أبو إسحاق. شرح *اللمع في أصول الفقه*. تحقيق: عبد المجيد تركي، طبعة دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

[٦٢] الصفدي، صلاح الدين خليل. *الوافي بالوفيات*. طبعة دار النشر فرانزشتاينر، ط٢، ألمانيا.

[٦٣] الطوفي، الحنبلي. شرح *مختصر الروضة*. طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

[٦٤] الظاهري، ابن حزم. *الإحكام في أصول الأحكام*. طبعة دار الحديث – مصر، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

[٦٥] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *المستصفى*. طبعة دار الفكر، بيروت.

[٦٦] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *المنتخل في الجدل*. تحقيق: د. علي العميريني، طبعة دار الوراق، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م.

[٦٧] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *المنخول*. طبعة دار الفكر، دمشق، ط٢، ١٤٠٠هـ.

[٦٨] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. *شفاء الغليل*. مطبعة الإرشاد، بغداد، ط١، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.

[٦٩] الفتوحي، محمد بن أحمد ابن النجار. *شرح الكوكب المنير*. تحقيق: د. محمد الزحيلي ود. نزيه حماد، طبعة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٧م.

[٧٠] الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب. *القاموس المحيط*. طبعة المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت – لبنان.

[٧١] القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس. *الأمنية في إدراك النية*. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، سنة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

[٧٢] القرافي، شهاب الدين. شرح *تنقيح الفصول في اختصار المحصول*. طبعة دار الفكر، القاهرة، ط١، ١٣٩٣هـ/ ١٩٧٣م.

[٧٣] قلعة جي، د. حامد صادق. معجم *لغة الفقهاء*. طبعة دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط٢، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

[٧٤] كحالة، عمر رضا. معجم *المؤلفين*. دار إحياء التراث العربي، بيروت.

[٧٥] الكلوذاني، أبو الخطاب. *التمهيد في أصول الفقه*. تحقيق: د. مفيد أبو عمشة، د. محمد علي إبراهيم، طبعة مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط١، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٥م.

[٧٦] محمد أمين. *تيسير التحرير*. طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.

[٧٧] مخلوف، محمد بن محمد. *شجرة النور الزكية في طبقات المالكية*. دار الفكر.

[٧٨] المراغي. *الجدل*. مخطوط في مكتبة.

[٧٩] المصري، تقي الدين أبو الفتح مظفر بن عبد الله. *شرح المقترح في المصطلح*، مخطوط في مكتبة الاسكوريال بمدريد أسبانيا.

[٨٠] المطاد، عبد العزيز. *مناهج البحث في المصطلح من خلال كتابات الرازي*. مطبعة منشورات المناهج، ط١، ١٩٩٩م.

[٨١] معروف، د. ناجي. *تاريخ علماء المستنصرية*، طبعة دار الشعب – مصر، ط٣.

[٨٢] المقدسي. ابن قدامة. *روضة الناظر وجنة المناظر*، طبعة مكتبة المعارف، الرياض، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.

[٨٣] النيلي، صابر الدين. *شرح جدل الشريف*. مخطوط في استانبول.

[٨٤] الهندي، صفي الدين. *الفائق في أصول الفقه*، طبعة دار الاتحاد الأخوي، القاهرة، تحقيق: د. علي العميريني، ط١٤١١هـ.

[٨٥] الهندي، صفي الدين. *نهاية الوصول في دراية الأصول*. طبعة المكتبة التجارية، مكة المكرمة، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م.

[٨٦] اليافعي، عبد الله بن أسعد: *مرآة الجنان وعبرة اليقظان*. مطبعة دائرة المعارف النظامية، حيدر آباد – الدكن، ط١، ١٣٣٨هـ.

The Controversial Expressions and Terms in the field of Analogy depending on ASh-Shareef AL- Maraghy, AN-Neely and AL-Amidy

Dr. Shareefah Ali AL - Houshany
Assistant Professor of Jurisprudence, Dept. of Islamic Culture, College of Arts for Girls in Riyadh, Saudi Arabia.

Abstract. The research is a parallelism and comparison between the controversial expressions and terms in the field of analogy and Juristic reasoning. It also explains the positions of agreement and disagreement and their fulfillment to the conditions of term structure of ASh- Shareef AL – Maraghy, AN– Neely and Al-Amidy.

This research is divided into three chapters and a conclusion:

- The first chapter: The Biographies of ASh – Shareef, AN – Neely and AL – Amidy.
- The Second chapter: An explanation of the foreword terms and the reason of Their mention at the beginning of the controversial books.
- The third chapter: A study of the controversial expressions and terms in the field of analogy and juristic reasoning according to Ash- Shareef AL-Maraghy, Al-Amidy and AN-Neely.
- The conclusion: Deals with the most important results and recommendations.

At last, I ask Allah to grant me success and rightness.

المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة الملك سعود
عمادة شؤون المكتبات



مجلة جامعة الملك سعود

١- **نصف سنوية** : الآداب – العلوم التربوية والدراسات الإسلامية – العلوم الإدارية – العلوم الهندسية – العلوم – العلوم الزراعية.

٢- **سنوية** : علوم الحاسب المعلومات – اللغات والترجمة – العمارة والتخطيط.

طريقة الدفع: ١- نقداً بمقر عمادة شؤون المكتبات– مبنى ٢٧ – جامعة الملك سعود.
٢- شيك مصدق باسم (عمادة شؤون المكتبات – حساب الخدمات) يرسل إلى العنوان البريدي الموضح أدناه.
٣- حوالة أو إيداع على (حساب الخدمات رقم ٢٦٨٠٧٤٠٠٧٦ الرمز ٥٠١) البنك السعودي الأمريكي – فرع جامعة الملك سعود – الرياض ، وترسل صورة الحوالة أو الإيداع المختومة على الفاكس الموضح أدناه أو على العنوان البريدي.

قيمة الاشتراكات: الاشتراك السنوي داخل المملكة (٢٠) ريالاً سعودياً ، وخارج المملكة (١٠) دولارات أو ما يعادلها لجميع فروع مجلة جامعة الملك سعود ماعدا فروع (العمارة والتخطيط–علوم الحاسب والمعلومات–اللغات والترجمة) اشتراكها السنوي داخل المملكة (١٠) ريالات سعودية وخارج المملكة (٥) دولارات أو ما يعادلها.

جميع المراسلات على العنوان الآتي: عمادة شؤون المكتبات – جامعة الملك سعود – الرياض ١١٤٩٥ ص.ب ٢٢٤٨٠ هاتف ٤٦٧٦١١٢ (١-٩٦٦++) فاكس ٤٦٧٦١٦٢(١-٩٦٦++) E-mail: libinfo@ksu.edu.sa موقع جامعة الملك سعود www.ksu.edu.sa

✂---------------✂---------------------✂--------------------✂-------------------✂ قص هنا

قسيمة اشتراك بمجلة جامعة الملك سعود

تاريخ تعبئة القسيمة(بالتاريخ الميلادي): / / ٢٠٠ م

ملحوظة مهمة: لضمان وصول المجلة إليكم يرجى تعبئة الخانات المسبوقة بعلامة ❖

اسم المشترك(رباعي)❖ : .... اسم الجهة (للجهات الحكومية): ....

العنوان❖ : .... صندوق البريد❖ : .... الرمز البريدي❖ : ....

المدينة❖ : ....الدولة❖ : .... الهاتف❖ : .... الفاكس : ....

البريد الإلكتروني : ....

اسم المجلة المطلوب الاشتراك فيها : .... عدد النسخ : ( ).

طريقة الدفع: ☐ نقداً ☐ شيك مصدق(مرفق) ☐ حوالة (مرفق صورة مختومة)

نوع الاشتراك: ☐ اشتراك جديد ☐ تجديد اشتراك ☐ اشتراك فردي ☐ اشتراك حكومي

مدة الاشتراك: ☐ لمدة سنة ☐ سنتان ☐ ثلاث سنوات ☐ خمس سنوات

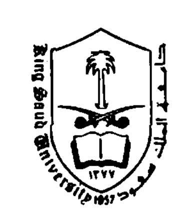
☐ أخرى..

Kingdom of Saudi Arabia

Ministry of Higher Education

King Saud University

DEANSHIP OF LIBRARY AFFAIRS



THE JOURNAL OF KING SAUD UNIVERSITY

1-(Biannual): Arts- Educational Sciences & Islamic Studies - Administrative Sciences - Engineering Sciences-Science-Agricultural Sciences.
2- (Annual): Computer & Info. Sciences - Languages & Trans. - Architecture & Planning

Method of Payment: 1- Cash: At King Saud University Libraries Building 27
2- Cheque: In the name of **King Saud University library** accounts.
3- Drafts: Saudi American Bank, King Saud University branch. Account No. (2680740067-code no. 501). A copy of the draft should be Faxed to the address given below.

Annual Subscription Rates:

1- In the Kingdom S.R 20.00
2- Outside the Kingdom US $ 10.00 or equvilant for all journals except:
a) Architecture and Planning.
b) Computer and Information Sciences
c) Languages and Translation. For these, subscription rates are:
S.R 10.00 inside Kingdom
US $ 5.00 out side the Kingdom

All correspondences should be addressed to: University Libraries – King Saud University, P.O.Box 22480, Riyadh 11495 Tel: +966 1 4676112 Fax: +966 1 4676162
E-mail: libinfo@ksu.edu.sa Web site :www.ksu.edu.sa

--✂ --cut here

Subscription Form Date: / /200

Name:...

Organization:.................................

Address:...P.O.Box:.....................

Zip code:.................

City:.......................State:..............................Tel:......... ....

Fax:....................... E-mail:...

Specific issue(s):...Number of copies( )

Payment: ☐ Cash ☐ Cheque ☐ Draft

Subscription: ☐ New subscription ☐ Renewal of subscription

Period of Subscription: ☐ 1 year ☐ 2 years ☐ 3 years ☐ 5 years ☐ more.......

الصمت في مسرحية بيكيت *في انتظار جودو*: وجهة نظر

حنان بنت يحيى عبدالجبار

أستاذ مساعد، قسم اللغة الإنجليزية، كلية التربية للبنات

بمكة المكرمة، الأقسام الأدبية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٤/٢٤هـ؛ وقبل للنشر في ١٤٢٧/١١/٧هـ)

ملخص البحث. يحاول البحث أن يلقي الضوء على مضمون فلسفة الصمت التي تعبر عن الإحساس بالعزلة والوحدة والإهمال مما يؤدي بالشخصيات في مسرحية "بيكيت" (في انتظار جودو) إلى الاكتئاب كردة فعل للشك والذي هو سمة كتاب مسرح العبث والذين يعرون الحقائق دون محاولة حل مشاكل مجتمعهم. وسيحاول هذا البحث الإجابة على الأسئلة التالية:

- ما هي فلسفة الصمت كما وردت في مسرحية بيكيت؟
- ما العلاقة بين الصمت في هذه المسرحية ووظيفة الأدب في مسرح العبث؟
- هل يوجد أدب الصمت في الإسلام؟
- ما علاقة أدب الصمت بوظيفة الأدب في الإسلام؟

وسيتم متابعة الصمت في المسرحية وإظهار الفلسفة من هذا الصمت وفلسفة معنى الحياة ووظيفة الأدب في رأي بيكيت، وستتم مقارنة هذه الفلسفة بفلسفة الصمت في الإسلام، كما ستتم تبعًا لذلك مقارنة وظيفة الأدب في مسرح العبث مع وظيفة الأدب في الإسلام.

وتأمل الباحثة أن تؤدي قراءة هذا البحث إلى إقناع القارئ المسلم وإدراكه بأن لا يعتبر كل ما يقرأه في الأدب الغربي كأمر مُسلَّم به، بل يحكم على الأدب الغربي من وجهة نظر إسلامية لأن ردة فعل القارئ هي التي تقوي أو تضعف العمل الأدبي، كما تأمل الباحثة أن يستفيد القراء غير المسلمين في معرفة وجهة نظر الإسلام عن معنى الحياة ووظيفة الأدب في الإسلام.

The question arises as to how could a great writer like Beckett show this conflict in his writings? Perhaps the answer lies in the fact that certain questions always remain unanswered as human knowledge, being limited, cannot provide absolute answers to them. Only the revealed knowledge such as the Qur'an may speak with conviction and absolute certainty about them. Beckett was only a playwright, not a prophet, so he could not be right in all his views.

It is hoped that other works of Western literature, especially those that bear ideas that are contrary to Islamic teachings, would be looked at from this angle, namely, not prohibited or excluded but studied and discussed in the light of Islam. Only this way, one believes studying English Literature would be meaningful, useful and rewarding.

References

[1] Abdullah, Abdull Rahman Salih. "Islamic Educational Theory and Philosophy of Education." *Educational Theory: A Qur'anic Outlook.* Makka Al-Mukarramah: Umm Al-Qura University, 1982.

[2] Al-Athari, Abu Issac Al-Hwaini. *Ketab al-Samt Wa A'dab Al-Lisan* [Book of Silence and Manners of Tongue]. translated, 2nd ed., Bairut: Dar Al Kitab Al Arabi, 1997.

[3] Ali, Abdullah Yosuf. *The Holy Qur'an: Meaning Translated.* Beirut: Dar Alarabia, n.d.

[4] Badr, AbdullBasit. "Al Islam Wa Mutaghiarat AlAdab Al Hadeeth" [Islam and Changes in Modern Literature]. translated, *Al Umma Magazine*, I, No. 70, (Aug., 1985), 74-77.

[5] Beckett, Samuel. *Waiting for Godot: A Tragicomedy in Two Acts.* London: Faber and Faber, 1981.

[6] Benet, William Rose. *The Readers' Encyclopedia.* 2nd ed., New York: Thomas and Crowell, 1883.

[7] Berlin, Normand. "The Tragic Pleasure of *Waiting for Godot.*" *Brater*, 46-63.

[8] Beryl, S. and Fletcher, John. *A Student's Guide to the Plays of Samuel Beckett.* 2nd ed., London: Faber and Faber, 1985.

[9] Brater, Enoch. *Beckett at 80 / Beckett in Context.* New York: Oxford University Press, 1986.

[10] ---------------- "The Origins of Dramatic Style". *Brater*, 3-10.

[11] Burton, Deirdre. *Dialogue and Discourse: A Sociolinguistic Guide to Modern Drama.* London: Routledge and Kapapparek, 1982.

[12] Esslin, Martin. "Beckett and the Act of Listening." *Brater*, 110-123.

[13] Fletcher, John and Spurling, John. "Bailing out the Silence." *Beckett the Playwright.* New York: Hill and Wang, 1985.

[14] Hassan, Ihab. The Literature of Silence: From Henry Miller to Beckett and Burroguhs." *Encounter*, XXVIII, No.1, (Jan., 1967), 74-82.

[15] Martin, Alex and Hill, Robert. *Modern Plays.* New York: Prentice Hall, 1995.

[16] Morse, J. Mitchell. "Beckett." *Hudson Review*, (Winter 1962-3), 512-4.

[17] Mukhaimar, Antar. "Al Qur'an Wa Natharyat al Fun" [The Qur'an and the Theory of Art]. *Majallat al Adab al Islami*, 1, No. 3, (June, 1994), 46-7.

[18] Pickering, Kenneth. *How to Study a Modern Play.* London: Macmillan, 1988.

[19] Shaw, Bernard. *Pygmalion: A Romance in Five Acts.* London: Longman, 1979.

[20] Wami, Saprovo Gos. "The Breakdown of Language as a Theme in *Waiting for Godot.*" http://www.literaturclassics.com/essays/740/2006.

[21] Ward, A.C. "General Introduction to the Works of Bernard Shaw." *Pygmalion.* London: Longman, 1979.

[22] Wazzan, Adnan. *Mafhoom Al Masrah Al Islami Wa al Masrah al Gharbi* [A Perspective of the Islamic Theater and the Western Theater: A Comparative Study]. Ryadh: Imam Muhammad Bin Saud University, 1988.

> 30- Behold thy Lord said to the angels:
> "I will create a vicegerent on earth." [3, p. 24]

We also read in the same Sura:

> 34- And behold, We said to the angels:
> "Bow down to Adam": and they bowed down:
> Not so Iblis:- [3, p. 25]

Man in Beckett's play leads a purposeless life, whereas man in Islam has a unique position in this world. Man's great sin, according to Beckett's play, is to have been born, thus all over the play we feel this emphasis on the plight of man. The play is also full of ironic references to the crucifixion of Christ which is contrary to the truth of the cross of Christ in the Qur'an. Man in Islam has a role that is different, and even superior to other creatures. As man has the passions that might lead him to be worse than animals, he also has the sublime soul which may raise him above the angels' rank.

Man in Beckett's play knows nothing, whereas man in the Qur'an is asked to learn, seek knowledge, work hard and attempt to know Allah more and more through the examination of His signs. However, if his judgment is subjected to passion, he will be led to erroneous decisions. We read in Surat *Al-Qiyamat* (The Resurrection), Chapter 29:

> 5- But man wishes to do
> Wrong, (even) in the time
> in front of him
>
> 6- He questions: "When
> Is the Day of Resurrection?" [3, p. 1649]

Man in the Qur'an has free will. Thus, it is his responsibility to refrain from bad acts. Not doing so, however, will make man destined for Hell; for he thus proves to be blind and deaf, even though he has no physical defects.

To sum up, life is not vain. The creation of human beings is in itself a miracle which deserves careful study. The Qur'an is the holy Book which contains all that is required for human beings to lead a happy life in this world as well as in the hereafter.

Actually nothing is omitted from this holy Book. As Abdullah Abdull Rahman Salih puts it: "If nothing is omitted then the Qur'an has an explanation for everything and this is in fact mentioned explicitly in (16:89)-------" [1, p. 23].

It follows then that all the elements which cannot be reconciled with the Islamic point of view, principles and morals should be argued. As literature reflects the ideas and ideals of its society it should not be an exception.

The relationship between people in Beckett's play is 'at bottom cruel' [14, p. 80], whereas the relationship between people in Islam, as well as in Judaism and Christianity, depends on mutual love, communication and forgiveness. A true Muslim cares about his brother and sometimes prefers him to himself.

In his article *Al-Qura'an Wa Natharyat Al-Fun* (The Qura'an and the Theory of Art), Antar Mukhaimar quotes Hussain Ali Muhammad's ideas concerning the differences in objectives between Islamic literature and the Theater of the Absurd. Muhammad believes that Islamic perspective of art requires confirming religious belief picturing idealism, preaching for good deeds, and confirming the humanity of human beings. On the contrary, literature of the absurd is unacceptable as it accepts or adopts ideas that are contrary to Islam such as uncertainty, making fun of prophets and holy symbols, praising obscenity and following dirty passions [17].

In his book *Mafhoom Al-Masrah Al-Islami Wa Al-Masrah Al-Gharbi* (Perspective of Islamic Theater and the Western Theater), Adnan Wazzan confirms this idea, and clarifies the attitude of Islam towards art, which encourages art but under certain controlling rules. Art should encourage Muslims to think of Allah and his creation [22, pp. 4-5]

Conclusion

In this paper, there has been a humble attempt to give an Islamic perspective of one of the most arguable plays in English literature: Beckett's *Waiting for Godot*. Tracing silence in this play exhibits the link between the philosophy behind silence in this play and the ideas of the Western society.

As every society aspires to bring up its members in accordance with its ideas and ideals, so does Islamic society. Islam is not mere rituals. It is actually a way of life which is laid by the Qur'an, the eternal Word of Allah. Nevertheless, Muslims may benefit from any human experience which does not contradict Islamic concepts and teachings.

According to the Islamic point of view, Beckett's play gives undue weight to reason. Reason or *'Aq'l'* in Islam is different from human speculation in Greek philosophy. As man's senses are not fit to grasp, in a direct way, the Creator of this universe, man is encouraged to meditate His signs which man's senses are capable of grasping.

On the other hand, we see Beckett's characters degenerate into the level of animals which is not acceptable in Islam as it considers man superior to other creatures including angels who were ordered to postulate themselves to Adam.

Man is thus privileged as he occupies a special position in this universe. He is considered vicegerent of Allah on earth. Thus, we read in Surat *Al-Bakara* (The Cow), Chapter 1:

On the other hand, a person who avoids telling the truth when urgently needed is called 'a dumb devil.'

To conclude, life in Islam can never be a vain, thus we are responsible for whatever we say and do. Literature is not an exception. The role of literature in Islam is to encourage good deeds, give good examples and help create a good human personality; for every word we utter or write would be counted either for or against us! And there comes the Day when all is ended but man's good deeds!

Comparison and Contrast

To compare and contrast the moral value of silence in Beckett's play and silence in Islamic culture and literature, one finds that silence, from an Islamic perspective, has a direct relationship with the teachings of Islam. Beckett's silence is the silence of horror, silence in Islam is sacred and holy. In Beckett's play we find that as religion has lost its authority, therefore the characters should wait for the unknown in vain.

Beckett's view of life is due to a philosophy dominating some Western culture in a purposeless world where religion has lost its effect and authority. Beckett's play represents a comically pessimistic allegory of man's life and condition, his weakness, frustration and helplessness, as man is unwillingly tied to God. Beckett's play portrays Western philosophy about the function of art, which is contrary to the Islamic view, as it does not care to answer questions or solve problems. This view is even contrary to some Western ideas about the function of art adopted by some writers such as Shaw and Miller. Shaw, for example, believes that literature should be "so intensely and deliberately didactic" [21, p. 5] and should help in making the world "a better place", to help the new generations and hand them "the torch of life burning more brightly" [21, p. 121] Miller also believes that a good poet is the one "who is capable of profoundly altering the world", and not merely the poet who makes verses, "rhymed or unrhymed" [14, p. 76].

Islamic literature depends on the Qur'an and Hadiths which answer all the questions in people's minds and deal with spiritual as well as all the other sides of life. Beckett's play seems to 'celebrate' things as they are, not attempting to seek answers to the questions and never attempting to sustain the burden of reforming. This is so because drama is one way of writing about the existentialists' ideas in which life's vanity and the fear of death haunt the writers. Islam actually rejects the idea of art for art's sake, for the literature's role in Islam is not just to picture life as it is but to affect people. The Qur'an is full of great stories which teach lessons in life such as Mariam's (Mary) story and Yousif's (Joseph) story which not only do they picture human weaknesses in a decent way but also teaches lessons. Beckett's play considers filthy and sinful people as heroes, while Islam admits human weakness but does not consider it heroic. Reason in Islam is a gift from Allah that we have to thank Him for it by using it in every good way. As words are the tool of literature they have to be meaningful and convey moralistic messages.

63- And the servants of (God)
Most gracious are those
Who walk on the earth
in humility, and when the ignorant
Address them, they say "peace!"; [3, p. 941]

As for literature (poetry), poets are praised only when they do righteous deeds, remember Allah (God) much and vindicate themselves after they have been wronged by replying back in poetry to the unjust poetry. Thus, we read in Surat *Al-Shu'araa* (The Poets), Chapter 19:

224- And the Poets,-
It is those straying in Evil,
Who follow them:

225- Seest thou not that they
Wander distracted in every
Valley?-
and that they say
What they practice not?-

227- Except those who believe,
Work righteousness, engage much
in the remembrance of God,
and defend themselves only after
They are unjustly attacked.
and soon will the unjust
Assailants know what vicissitudes
Their affairs will take! [3, pp. 973-4]

As for the prophetic tradition (Hadith), there are many Hadiths that teach Muslims when to talk and when to be silent. In his Book *ketab Al-samt Wa A'dab Al-lisan* (The Book of Silence and Manners of the Tongue), Abu Issac Al-Hwaini Al-Athari has investigated more than one hundred Hadiths which consider Muslims responsible for their talk as well as for their silence. Thus, one should talk when one feels that his speech would benefit people, his speech is necessary, his speech is true and not a lie and his speech would defend people justly against any backbiting or suspicion [2].

The best talk is, of course, reciting the Qur'an and prayers besides seeking knowledge. However, Muslims should avoid obscene talk, talk that does not concern them, scandalizing or backbiting, mentioning others' defects, praising bad deeds, making fun of others, conceiving and revealing others' secrets [2].

In Arabic literature, there are many good sayings and proverbs which praise silence, for example:

Silence is wisdom, very few do it
Say good things or be silent.

17- Behold, two (guardian angels)
Appointed to learn (his doings)
Learn (and note them),
One sitting on the right
and one on the left.

18-Not a word does he
Utter but there is
a sentinel by him,
Ready to (note it)
[3, pp. 1412-13]

In Surat *Al'asr* (The Time), Chapter 30, Allah swears by the token of time through the ages, that:

2- Verily man is in loss,
3- Except such as have Faith,
and do righteous deeds,
and (join together).
In the mutual teaching
of Truth, and of
Patience and Constancy [3, p. 1783]

At the same time, in Surat *Al-Humaza* (The Scandal-Monger), Chapter 30, Allah warns us from backbiting each other:

1- Woe to every
(kind of) scandal- Monger
and backbiter, [3, p. 1789]

In Surat *Al-Hujarat* (The Inner Apartments), Chapter 26, Allah likens those who backbite each other to those who eat the flesh of the dead. Many teachings concerning the relationship among Muslims are mentioned in this Sura:

12- Ye who believe!
Avoid suspicion as much
(as possible): for suspicion
in some cases is a sin:
and spy not on each other,
nor speak ill of each other
Behind their backs. Would any
of you like to eat
the flesh of his dead
Brother? Nay, ye would
Abhor it... But fear God:
for God is Oft –Returning,
Most Merciful. [3, p. 1406]

In the Qur'an, Muslims are even encouraged to reply back with mild words, as stated in Surat *Al-Furqan* (The Criterion), Chapter 19, where Allah says:

In the same Surat, the silence of Mariam (Mary) was mentioned as such:

> 10- So eat and drink
> and cool (thine) eye
> and if thou doest see
> any man, say, I have
> Vowed a fast to (God)
> Most gracious, and this day
> Wilt I enter into no talk
> with any human being [3, p. 769]

Words in the Islamic culture are the tool, means and methods of any literary work, therefore, they have to be good. Thus, in Surat *Ibrahim* (Abraham), Chapter 13, Allah likens a good word to a good tree whose "root is firmly fixed", while an evil word is like an evil tree "which is torn up by the root from the surface of the earth", and which has "no stability" [3, pp. 626-7]

There are many other verses in the Qur'an which praise Muslims who prefer to be silent, or talk only when necessary and avoid vain talk, we read in Surat *Al-Mu-minun* (The Believers), Chapter 18:

> 1- The believers must
> (Eventually) win through,-
> 2- Those who humble themselves
> In their prayers;
> 3- Who avoid vain talk;

Those believers will be the heirs of paradise where they will dwell for ever [3, pp. 874-5].

As Allah praises those believers who avoid nonsense talk and turn away from evil, falsehood and all that Allah has forbidden, He also praises believers who order others to do good things, thus, we read in Surat *Al-Nisaa* (The Women), Chapter 4:

> 114- In most of their secret talks
> There is no good: but if
> One exhorts to a deed
> of charity or justice
> or conciliation between men,
> (Secrecy is permissible):
> to him who does this,
> seeking the good pleasure
> of God, We shall soon give
> a reward of the highest (value) [3, p. 216]

Every single word whether good or evil will be recorded by the Angels and we will be either rewarded or punished for saying it. Thus, as is stated in Surat *Qaf*, Chapter 26, we read:

One can conclude that the general condition of the universe, as Beckett conceives it, is full of sorrow. Man is so forced to face this world that he can no longer rely on his existence. He passes the time waiting for something that he is not sure of, nevertheless, he feels compelled to wait.

Religion in Beckett's play brings no fulfillment, it is the loss of faith in God which echoes the sound of universal silence in the face of reality. This new attitude in literature represents part of Western philosophy of the function of art which, according to this philosophy, does not make a statement but induce responses. Questions are not answered, they are open to many philosophical answers. It is the experience which counts.

Although *Waiting for Godot* is a play which does not negate hope for a fresh start, yet, this kind of literature would not help create a new human personality. The answer to all the questions that are in human beings' minds and the hope for a fresh start can be found, one believes, in the teachings of Islam.

Silence and the Role of Literature in Islam

Is there any thing such as the literature of silence in Islamic art and morals? The reader might wonder that silence is mentioned in the *Qur'an* and *Hadith* either directly or indirectly, but it is the silence of saints, monks and sincere worshippers and not the 'demonic' silence that we see in Beckett's plays. In the Qur'an, for example, there is the holy silence of the Spirit and the angels on the Day of Judgment and 'Sure Reality'. In Surat *Al-Nabaa* (The Great News), Chapter 30, we read:

38- The Day that
The Spirit and the angels
Will stand forth in ranks,
None shall speak
Except any who is
Permitted by (God) Most Gracious,
And he will say
What is right. [3, p. 1677]

The silence of prophet Zakaria and Mariam, Christ's Mother, peace be upon

them, is stated in Surat *Mariam* (Mary), Chapter 16:

(Zakarya) said: "O my Lord!
Give me a sign."
"Thy sign", was the answer,
Shalt be that thou
Shalt speak to no man
For three nights
Although thou art not dumb [3, p. 769]

Beckett's view is eventually comic, he sees man "smaller and more grotesque than life" [14, p. 162]. Starting with the undeniable fact of the suffering of human beings, Beckett concludes that: "Not all is right with the world and asks what kind of God has created it or even permitted it" [16]. Beckett actually goes further in concluding that God is if not all "powerful at least all stupid which for the purpose of domination is perhaps even better, and infinitely malicious" [16]. It is this terrible idea that is dominant in the play and that leads the characters to the waiting for Godot or 'God' who is fooling them.

In his search for the truth, it seems that Beckett has never reached a reconciliation with the world. Lamenting the wretchedness of man's lot, Beckett makes his characters talk only for fear of the annihilation silence would bring. They search for meaning but their search is doomed to failure because they are not sure what they are searching for. This might explain the dropping of question marks and turning the questions into mere statements rarely requiring answers.

On the other hand, the characters are silent when they wish to escape from facing the reality of man's anguish and suffering in this miserable world as Beckett conceives it. The sort of silence in the play is almost echoed in every act as a reflection of the "difficulty of finding meaning in a world subject to changes" [20]. Language has become void "therefore words can only demonstrate their emptiness" [13, 58].

All the elements of the play contribute in the reinforcement of the idea that human wishes are all vain. Is this the theme of the play? It seems hard sometimes to decide, for Beckett does not confront us with any rational ideas as he wishes to communicate a sense of man's facing the void, and we live through this threat of the void during the performance of the play. Yet, one can detect that the vanity of life and the impossibility of ever attaining certainty are surely some of the major themes of the play.

The miserable relationship between the characters is a reflection of Becket's horrible philosophy of the real brotherhood of man which, for Becket, lies in his grief and loneliness—in the age of distress—we are all alone, Estragon, Vladimir, Pozzo, so different in appearance yet so similar in spiritual condition, within the mind. For mind, in Becket's world, is "universal, impersonal and timeless" [8, p. 44].

To sum up, silence expresses the loss of voice in suffering, and it seems that Beckett has chosen to adopt silence to show how voice seems caught in this process of clear disappearance. Thus, Vladimir and Estragon try to escape hearing the murmuring voices of the past, the voices that explore the mysteries of being and the self to the limits of anguish and suffering. The long silence that follows their evocation is broken by Vladimir, in anguish, with the cry "say any thing at all", after which the two relapse into their waiting for Godot.

It seems that whenever Vladimir attempts a religious discussion, he is thwarted by Estragon's defective and superficial recollection of the Bible, until at last there is only silence. Their conversations usually end by Vladimir's plea 'say something' and Estragon's reaction which is suffered by 'a long silence', is the futile cry, 'I'm trying'.

When the characters become frustrated, they also lapse into silence. Vladimir's attempts to grope for meaning and his failure to see any meaning in this absurd world are reduced to incoherence and finally, silence, by his partner Estragon [5, pp. 8-11]. When the characters are frightened by the shouts they hear, they do nothing but also settle down in silence [5, pp. 19-20]. Typical of much of the purposeless dialogue in the play is Lucky's long speech which begins with a solid core of meaning, but degenerates into more noises and finally silence [5, pp. 42-45].

When the past comes to Vldimir and Estragon as 'dead voices' which, being disquieting, and reminds them of their plight and spiritual impoverishment, they either engage themselves in endless talking to avoid hearing the voices or again lapse into silence:

Vladimir: Rather they whisper.
Estragon: They rustle.
Vladimir: They murmur.
Estragon: They rustle.
Silence.

Vladimir: They make a noise like feathers.
Estragon: Like leaves.
Vladimir: Like ashes.
Estragon: Like leaves.
Long silence [5, p. 63]

As this passage has a brooding melancholy tone, emphasized by the comparison of the sound of the voices with the falling of leaves and ashes, both of which are images of deadness, it is entirely fitting that this passage is followed by five momentary silences. This melancholy is asserted again and again in the play as when the two partners emphasize, unconvincingly, that they are happy to be together again:

Vladimir: Say, I am happy.
Estragon: I am happy.
Vladimir: So am I.
Estragon: So am I.
Vladimir: We are happy.
Estragon: We are happy. (Silence) [5, p. 60].

Hassan quotes Pronko's view that claims that "Beckett's view of life is basically a religious one: It is the view of a man who seeks some meaning beyond the trivial happenings of everyday life, a purpose beyond the physical needs of specific time and place" [14, p. 80]. Hassan also quotes Cage's belief that silence in Beckett's plays has "something in common with the silence of holy men, who after knowing pain and outrage, reach for peace beyond human understanding", but Hassan sees silence in Beckett's plays as 'demonic'. He, for example, wonders "how then can men of good will discern value in the silence which the new literature whispers into our inner ear" [14, p. 82].

The relationships between Beckett's characters are based on mutual need: Vladimir and Estragon need someone to break the monotony of their waiting; on the other hand Pozzo needs an audience. Pozzo needs Lucky's services and Lucky needs a master to guide him. The continuous fight between the characters leads to the suggestion that they should part, but they don't, for having complementary natures they are dependent on each other.

The play lacks action; everything in the play continues as in the past. Even the arrival of Pozzo and Lucky which can be considered as the only action in the play comes to nothing and there is no conflict and no conclusion.

The Philosophy behind Silence in *Waiting for Godot*

It might well be known that silence in ordinary everyday communication is, sometimes, alarming and dangerous. The first act to establish links of fellowship is the communion of words,the breaking of silence. Human beings need to talk in order "to get over the strange and unpleasant tension which men feel when facing each other in silence" [11, p. 22]. Therefore, silence in the play is intended to bring not only the feeling of horror, but to create also the feeling of pain of being itself.

When we trace silence in the play, we find that it has been repeated by almost all the characters for more than one hundred times. The words of the play are invaded by 'silence' or 'long silence', and the movements of the characters are punctuated by stillness. Thus, in Act I, for example, the meaningful conversation degenerates into incoherence and finally silence:

Vladimir: Did you read the Bible.
Estragon: The Bible.. (he reflects) I must have taken a look at it.
Vladimir: Do you remember the Gospels.
Estragon: I remember the maps of the holy land. Colored they were. Very pretty. The Dead Sea was pale blue. The very look at it made me thirsty. That's where we'll go, I used to say, that's where we'll be happy.
Vladimir: You should have been a poet.
Estragon: I was (gestures towards his rags) isn't that obvious. Silence [5, p. 12].

themselves, they do this only in monstrous monologues. When the characters speak, Beckett reduces language to its minimum, to void, silence and sometimes to absolute zero. Both sound and silence are organized "without reference to the normal patterns of everyday life" [18, p. 77], but this might be intended as to generate "palpable tension in the spectator" [8, p. 47].

The Play

Waiting for Godot (1952) is Beckett's best known play in which very little seems to happen: two men are seen waiting for someone who never comes. The play expresses "the spiritual loneliness of life in a skeptical post religious age" [15, p. 189]. The play was received by mixed reactions in the beginning but then it gained "a distinguished supporters" [8, p. 42].

The play is of two acts of unequal length, the setting in both acts is the same; night falls at the close of each act. Suddenly, a boy descends bringing a message from Mr. Godot. The message is the same in both acts: Godot will not come this evening but 'surely tomorrow'. Yet, Act II is a development and not a simple repetition of Act I as it might appear at first reading, for even though everything in Act I can be shown to have its echo or parallel somewhere in Act II, the tone of each act is different. Even punctuations are modified at the end of Act II (Well, shall we go?). As Beryl and Fletcher are convinced; even if there is a lack of development, this is to insist on the play being always present, now. "The tree", they continue, "has been there all the time, as constant, endurable and meaningless as Estragon and Vladimir themselves" [8, p. 51]. Act II is actually sadder than Act I, yet, it lacks any 'tragic finality'. This might explain why Beckett considered the play a tragicomedy rather than a tragedy.

The play relies for its structure on "the return of the leitmotifs that weave in and out through the work." Thus, "the phrase 'we're waiting for Godot', recurs in different guises a dozen times. But there are other phrases like 'nothing to be done'" [8, p. 47]

Waiting for Godot, as most of Beckett's plays, has baffled critics who were concerned with their themes as well as their language. For while some critics like Coe see Beckett's plays 'boring', saying nothing and the language is either 'earthy and realistic' or 'mysterious and disturbing' [8, p. 51], others like its first British director found the play so exciting "in its ability to make dramatic use of boredom to create tension" [8, p. 49].

Brater, on the other hand, considers Beckett's dramatic style as representative of "the theater of our time". Brater then adds "for Beckett does not come from nowhere..... He is very much a writer of his time, shaped by the forces of his time to speak to the new audience of his time" [9, p. 9].

plays ally themselves increasingly with death, for Beckett is haunted by the circle of eternity and "suffers under the thought of eternal recurrence" [12, p. 110]. His universe is haunted by "a circular concept of infinity" emptied of any religious content which makes him unable to "overcome the dread of an infinity of time and suffering" [12, pp. 122-123]. In this "Cartesian nightmare, Beckett leaves only one thing intact: the capacity of human consciousness to reflect upon itself and entertain its own end" [14, p. 80].

As writing for Beckett is only "absurd play", he never attempts to solve problems or reform; his writings 'celebrate' things as they are believing that he is "under no obligation to come at the end of the play and explain the meaning—" [18, p. 79]. Fletcher and Spurling note "Beckett excels in laying bare both the nature of life without any real hope of improvement or change, and the subterfuge we adopt to conceal from ourselves the worst facts of our condition" [13, p. 58].

The theme of Beckett's plays offers no explanation as to what the play is about. Such reaction is probably just what Beckett intended. However, one gets the impression of what the play is in 'a broader sense' and can then be near to appreciating it [18, p. 78].

It seems also that Beckett moved further and further away from the conventional theater in order to convey with the minimum of speech and action, man's failure to communicate and control his destiny. The language of his plays seems to only resemble real speech. In a world where man seems to have no place, Beckett has also abandoned conventional structure and development in both plot and dialogue in order to present a dramatic vision of man's unchangeable predicament.

The setting may be detailed and domestic and the speech appears in everyday speech, but when one thinks that there will be a problem that can be resolved, one will be really frustrated. The speeches' pattern and cliché have "uncanny resemblance to real speech" and actually "a greater reality in its seemingly disorganized and pointless qualities" [18, p. 78].

Beckett has successfully conveyed the sense of order and loss of faith in God through reversing some of the processes of the traditional forms. The lack of plot, structure or information about the characters can prevent us from making sense of what we see or read. Yet, as Pickering notes, this should not frustrate us, for the playwright has "calculatingly played upon this fact" [18, pp. 78-9].

Beckett's characters are introduced to us as human beings in different states of decay. In *Waiting for Godot*, for example, the characters are half tramps, half clowns. They are distinct, yet, occasionally they drop their individuality and speak in 'an impersonal voice' [8, p. 43]. This is so because, for Beckett, human beings are all the same, sharing the same grief, loneliness and spiritual conditions exactly like Estragon, Vladimir and Pozzo [8]. Characters in Beckett's plays say nothing and go nowhere. Even when the characters speak, their words are absurdities, and if they have to express

rational schemes, therefore, his attempts to impose any rational forms upon the world are also absurd.

The general features of this literature can be seen in the sense of man's alienation and the cruelty of his existence. The futility of conventional objectives and of man's struggle beside the strong vein of fantasy are also some of the features of this kind of literature.

This is so because the literature of the absurd, basically, reflects some ideas of Western society and others alike. As George Bernard Shaw witnesses: "The insecurity which operates beneath the surface of Western life is due to practicing Christianity which is really far from the teachings of Christ" [21, p. 121].

The language of this kind of literature is obscene in an attempt to revolt against all that is traditional as to be notified in Ihab Hassan's words: "A crazy shifting pattern of meaning disguised as nonsense, a quizzical statement on the absurd persistence of man" [14, p. 175].

To express the human sterility of modern values, playwrights of the absurd usually use 'a barren setting' or they emphasize on 'inanimate material objects'. "The tone of the plays may range from the broadly comic aspect of the absurd to the unsettling, the grotesque, or even the terrible" [6, p. 4]. But the most important aspect of absurd drama might be "its distrust of language as a means of communication" [20].

Beside the devaluation of language, the plays in the Theater of the Absurd are "conceived as something which the audience must experience even though they may not be able to offer a logical explanation of the details of that experience" [18, p. 77].

Beckett's Philosophy

Beckett's works present "a comically pessimistic allegory of man's condition—often the traditionally farcical gestures of the circus clown and the vaudeville actor are used to portray human weakness, frustration and helplessness" [6, p. 88]. Beckett attempts to create a kind of reality by using a series of images which help in presenting a particular view of the world as he conceives it. If one reflects on the absurdity of some aspects of modern Western life, one may consider how Beckett has successfully conveyed this sense of lack of order and loss of faith in God: Fear, guilt, aggression, insecurity and fanaticism are all elements that operate beneath the surface of Western life. However, these images "may remain imprecise," [18, p. 79] as Berlin notes Beckett's works are full of "contradictions receptive to a dramatic world based on 'perhaps'" [7, p. 52].

Even though Beckett's works have some comedy in them, this comedy is dark; for Beckett is "a comedian of our darkest hope", who "shrinks literature to naught" and "alters the function of words within any given literary form" [14, pp. 80-81]. Beckett's

It seems also that Beckett moved further and further away from the conventional theater in order to convey with the minimum of speech and action, man's failure to communicate and control his destiny. In a world where man seems to have no place, Beckett has abandoned conventional structure and development in both plot and dialogue in order to present a dramatic vision of man's unchangeable predicament.

Unfortunately, some Muslim famous writers such as Najeeb Mahfouz and Salah Abdul Saboor have been affected by ideas of the existentialism and Theater of the Absurd. In some of their works they present ideas which are far from the teachings of Islam. Fear from death, search for the unknown, absurdity of life and unjust fate are all found in the works of these famous Muslim writers who attempted to separate literature from Islam imitating Western absurd writers and forgetting that the ideas of those writers reflect Western moral code, religious views and ethical mood [4]. Therefore, this paper attempts to discuss one of Beckett's plays in order to confirm the idea that ideas in some of the English or Western literary works should not be taken for granted. Muslim readers should be encouraged to comment on Western works which bear negative or immoral views which are contrary to Islamic belief and views. Such works, however, should not be prohibited but discussed in the light of our own ideas as Muslims; for if Western society is adopting such ideas and philosophies, it is our duty as Muslim readers and writers to clarify our point of view towards these ideas to the whole world.

Thus, it is not the purpose of this paper to weaken or trivialize such works as Beckett's plays. Rather, it attempts to clarify the philosophy of the vanity of human beings which is reinforced in Beckett's works, and to evaluate this philosophy in the light of Islam.

The Problem

The sense of exile isolation and negligence which governs most of Beckett's plays, and leads his characters to melancholy and depression, is due to a particular philosophy of uncertainty accepted by the writers of drama of the Theater of the Absurd who lay bare the truth of Western society without attempting to suggest any solutions to their society's problems.

Drama in the Theater of the Absurd

The literature of the absurd shocked its way to widespread recognition in France with the novels and plays of Samuel Beckett. This kind of literature usually refers to those works which "deliberately violate or distort conventions of the novel or the theater, grimly making them ridiculous in an attempt to show the absurdity of the human lives they represent" [6, p. 4]. The real dilemma in this form of literature is the problem of being itself; the problem of the nature of man and his position in this universe. The world in this form of literature is static, void of any dynamic motion. Man is denied any

One type of this recent literature is presented through 'the Theater of the Absurd', which had its origins in the 1950s, and which presents particular difficulties for the readers because the plays are "both inaccessible on the page and frequently baffling on the stage" [18, p. 77].

The first thing to grasp in these plays is that they work by presenting a series of images in the theater, no logical explanation of the details can be conceived by the audience. What all these plays share is "the decree of silence as the human tongue seems speechless in 'fright and ecstasy'" [14, p. 75].

Believing that art has value as it declares itself to have a public appeal, it would be dangerous if this art does not have a moralistic purpose. This paper attempts to shed light on one of Beckett's plays; namely, *Waiting for Godot* to show the philosophy behind silence in this play. This play has been chosen for many reasons: first, it is the most famous and most mature of all Beckett's works. Secondly, the play is considered one of the masterpieces of the Theater of the Absurd. Thirdly, the play stands as a mirror of the contemporary imagination and expresses the uncertainty and loss of faith in the modern Western society. Moreover, this play is taught in the English Departments at some Saudi's universities and colleges.

Studying English Literature by Muslims, one believes, should not be 'a luxury' as we are people of a holy message that should be conveyed to the whole world. As literature reflects the ideas of its people, therefore, an Islamic perspective is necessary especially when the work at hand reflects ideas that are contradictory to our Islamic teachings.

In one point of view, literature has been distorted by dramatists like Beckett, who saw life as a mere 'nightmare'. Beckett is a playwright who is associated with the Theater of the Absurd and who does not believe that literature should be didactic and moralistic. He has never claimed to be a didactic writer "concerned to give a message in dramatic form" [13, p. 68]. Beckett just wanted to glimpse the wordless reality of this cruel world as he conceives it without giving any solutions to its problems. This is so because in the Theater of the Absurd, writers believed that their intention is not to solve problems but to show the reality of life as it is, or actually as is conceived by them, for as Cage puts it:

> "Our intention is to affirm this life, not to bring order out of chaos nor to suggest improvements in creation, but simply to wake up to the very life we're living, which is so excellent once one's desires out of its way and lets intact of its own accord." [14, p. 78]

However, one would agree with Shaw's point of view that great art should be 'didactic' [19, p. 5]. Beckett's plays are a mere "meditation upon a world governed by no other divinity than some sort of malignant fate; a world in which man waits and hopes for something to give value to his life and distract him from the absurdity of death" [13, p. 68].

J. King Saud Univ., Vol. 20, *Edu. Sci. & Islamic Stud.* (2), pp. 1-18, Riyadh (1428H./2008)

Silence in Beckett's *Waiting for Godot*: An Islamic Perspective

Hanan Y. Abdull Jabbar
Assistant Professor, Department of English,
Makkah Girls 'College of Education, Literary Sections, Makkah, Saudi Arabia

(Received 24/4/1427H.; accepted for publication 7/11/1427H.)

Abstract. The sense of exile, isolation and negligence, which governs most of Beckett's plays, and leads his characters to melancholy and depression, is due to a particular philosophy of uncertainty accepted by the writers of 'the Theater of the Absurd' who lay bare the truth of the western society without attempting to suggest any solutions to their society's problems.

This paper attempts to shed light on this philosophy as shown in Beckett's *Waiting for Godot* by attempting to answer the following questions:

- What is the philosophy behind silence in Beckett's play?
- What is the relation between silence in the play and the role of literature in 'the Theater of the Absurd'?
- Is there any thing like literature of silence in Islam?
- How is this silence related to the role of literature in Islam?

This would be achieved by tracing silence in the play and showing the philosophy behind this silence, the meaning of life and the role of literature in Beckett's point of view. A comparison and contrast of the philosophy behind silence in Beckett's play and the philosophy of silence in Islam would be asserted. Consequently, the role of literature as shown in Beckett's play and the role of literature in Islam would also be compared and contrasted.

It is hoped that this study would lead Muslim students to be aware of the fact that reading and enjoying English literature should not lead us to take whatever we read for granted. Muslim readers, it is hoped, would, thus, be encouraged to discuss and judge what they read in the light of Islam. Muslim readers, one believes, should not be intimidated to express their own points of view, for it is our reaction as readers that counts, our sympathy might strengthen or weaken a work, our duty is to find whether the authors' accounts are credible or incredible, their opinions wise or foolish, their judgments just or unjust. As for non-Muslim readers, it is hoped that this paper would give a clear vision of the meaning of life, and the role of literature in Islam.

Introduction

The "Literature of Silence" seems unduly naive to any Muslim reader as the Western society seems to lose "the confidant sense of direction," knowing not which way is forward. The future in this kind of literature seems all "disaster for all who profess this Word", and if there is any hope, it is in suicide [14, p. 74].

King Saud Univ., Vol. 20, Edu. Sci. & Islamic Stud. (2), pp. 1-18 Eng., 379-673 Ar., Riyadh (2008/1429H.)

Contents

Page

English Section

Arabic Section

Printed at King Saud University Press

J. King Saud Univ., Vol. 20, *Edu. Sci. & Islamic Stud.* (2), pp. 1-18 Eng., 379-673 Ar., Riyadh (2008/1429H.)

Journal of King Saud University

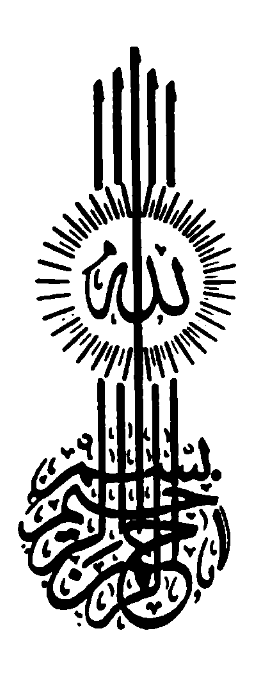
Volume 20

Educational Sciences & Islamic Studies (2)

May (2008) Rabi' II (1429H.)



Academic Publishing and Press, King Saud University
P.O. Box 68953, Riyadh 11537, Saudi Arabia



**IN THE NAME OF ALLAH,
MOST MERCIFUL, MOST GRACIOUS**

•Guidelines for Authors•

The Journal of King Saud University

This periodical is a publication of the Academic Publishing and Press Directorate of King Saud University. Its purpose is to provide an opportunity for scholars to publish their original research. The Editorial Board, through Division Editorial Boards, will consider manuscripts from all fields of knowledge. A manuscript may be submitted in either Arabic or English, and, if accepted for publication, it may not be published elsewhere without the written permission of the Editor-in-Chief.

The following is the manuscript type classification used by the Editorial Board:

1) **Article:** An account of an author's work in a particular field. It should contribute new knowledge to the field in which the research was conducted.

2) **Review Article:** A critical synthesis of the current literature in a particular field, or a synthesis of the literature in a particular field during an explicit period of time.

3) **Brief Article:** A short article (note) having the same characteristics as an article

4) **Forum:** Letters to the Editor, comments and responses, preliminary results or findings, and miscellany.

5) **Book Reviews**

General Instructions

1. **Submission of manuscripts for publication:** Papers must be presented in final page format, along with a magnetic disk containing the contribution executed on an IBM compaitble PC using Word 6 or any updated version of it. Pages are to be numbered consecutively and are to include all illustrative material, such as tables and figures, in their appropriate places in the text.

2. **Abstracts:** Manuscripts for articles, review articles, and brief articles require that both Arabic and English abstracts, using not more than 200 words in each version.

3. **Tables and other illustrations:** Tables, figures, charts, graphs and plates should be planned to fit the Journal's page size (12.6 cm x 19 cm incl. running heads). Line drawings are to be presented on high quality tracing paper using black India ink. Copies are not permitted for use as originals. Line quality is required to be uniform, distinct, and in proportion to the illustration. Photographs may be submitted on glossy print paper in either black and white, or color. Tables and other illustrative material must include headings or titles, as well as credit lines wherever the material is not original.

4. **Abbreviations:** The names of periodicals should be abbreviated in accordance with *The World List of Scientific Periodicals*. e.g., *et al.*, *J. of Food Sci.*

For weights and measurements, and where appropriate, abbreviations rather than words are to be used, e.g., cm, mm, m, km, cc, ml, g, mg, kg, min, %, Fig., etc.

5. **References:** In general, reference citations in the text are to be identified sequentially. Under the "References" heading at the end of the manuscript all references are to be presented sequentially in the following fashion:

a) Periodical citations in the text are to be enclosed in on-line brackets, e.g. [7]. Periodical references are to be presented in the following form: reference number (in on-line brackets [ ]), author's surname followed by a given name and/or initials, the title of the article, title of the periodical (italicized), volume, number, year of publication (in parentheses), and pages.

Example:

[7] Hicks, Granville. "Literary Horizons: Gestations of a Brain Child." *Saturday Review*, 45, No. 62 (1962), 2-23.

b) Book citations in the text are to be enclosed in on-line brackets including the page(s), e.g., [8, p. 16]. Book references are to include the following: reference number (in on-line brackets [ ]), author's surname followed by a given name and/or initials, title of the book (italicized), place of publication, publisher, and year of publication.

Example:

[8] Daiches, David. *Critical Approaches to Literature*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1956.

When a citation in the text is used to refer to a previously cited reference, use the same reference number and include the appropriate page numbers(s) in on-line brackets.

Latin abbreviations such as: op. cit., loc. cit., ibid., are to be avoided.

6. **Content Note:** A content note is a note from the author to the reader providing clarifying information.

A content note is indicated in the text by using a half-space superscript number (e.g. ... books[3] are ...). Content notes are to be sequentially numbered throughout the text. A reference may be cited in a content note by use of a reference number (in on-line brackets [ ]) in the same way they are used in the text. If a reference citation in the text follows a content note citation, and if the said content note has a reference citation contained within it, then the text reference citation number used in the text follows the reference number used in the content note.

Content notes are to be presented below a solid line separating them from the text. Use the same half-space superscript number assigned the content note(s) in the text to precede the content note itself.

7. **Proofs:** No changes, additions or deletions will be allowed in the proof stage.

8. **Opinions:** Manuscripts submitted to the Journal for publication contain the author's conclusions and opinions and, if published, do not constitute a conclusion or opinion of the Editorial Board.

9. **Offprints:** Authors will be provided twenty-five offprints without charge.

10. **Correspondence:**

Division Editor
The Journal of King Saud University
(Educational Sciences & Islamic Studies)
P.O. Box 2458, Riyadh 11451
Kingdom of Saudi Arabia

11. **Frequency:** Biannual.

12. **Price per issue:** SR 10.
$ 5 (including postage).

13. **Subscription and Exchange**: University Libraries, King Saud University, P.O. Box 22480, Riyadh 11495, Saudi Arabia.

J. King Saud Univ., Vol. 20, Edu. Sci. & Islamic Stud. (2), pp. 1-18 Eng., 379 - 673 Ar., Riyadh (2008/1429 H.)

ISSN 1018-3620



Journal of King Saud University

Volume 20

Educational Sciences & Islamic Studies (2)

May (2008) Rabi II (1429 H.)



King Saud University

Academic Publishing and Press

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)، ص ص ٦٧٥-١٠٨٠ بالعربية، الرياض (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

ردمد: ١٠١٨-٣٦٢٠



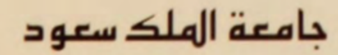
مجلة جامعة الملك سعود

المجلد العشرون

العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)

سبتمبر (٢٠٠٨م) رمضان (١٤٢٩هـ)





جامعة الملك سعود

النشر العلمي والمطابع

قواعد النشر
مجلة جامعة الملك سعود

مجلة جامعة الملك سعود دورية تنشرها إدارة النشر العلمي والمطابع بجامعة الملك سعود، وهي تهدف إلى إتاحة الفرصة للباحثين لنشر نتائج أبحاثهم. تنظر هيئة التحرير ـ من خلال هيئات التحرير الفرعية ـ في نشر مقالات في جميع فروع المعرفة. تقدم البحوث الأصلية ـ التي لم يسبق نشرها ـ بالإنجليزية أو بالعربية، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس هيئة التحرير.

تصنف المواد التي تقبلها المجلة للنشر إلى الأنواع الآتية:

١ ـ بحث: ويشتمل على عمل المؤلف في مجال تخصصه، ويجب أن يحتوي على إضافة للمعرفة في مجاله.

٢ ـ مقالة استعراضية: وتشتمل على عرض نقدي لبحوث سبق إجراؤها في مجال معين أو أجريت خلال فترة زمنية محددة.

٣ ـ بحث مختصر. مقالة مختصرة لها خصائص المقال نفسها.

٤ ـ المنبر (منتدى): خطابات إلى المحرر. ملاحظات وردود. نتائج أولية.

٥ ـ نقد الكتب.

تعليمات عامة

١ ـ تقديم المواد: يقدم أصل البحث مطبوعا ومعه ثلاث نسخ، وفي حالة قبول البحث للنشر، يجب على المؤلف تقديم أصل البحث مخرجا في صورته النهائية متضمنا وضع الجداول والأشكال في أماكنها داخل المتن ومطبوعا على هيئة صفحات، مع ضرورة أن يرفق القرص الممغنط المطبوع عليه البحث على برنامج Word 6 أو الأحدث منه باستخدام النظام المتوافق مع IBM، وسيعتذر عن منح القبول النهائي لأي بحث لا يلتزم مؤلفه بتلك التعليمات، ويجب أن ترقم الصفحات ترقيما متسلسلا.

٢ ـ الملخصات: يرفق ملخص بالعربية وآخر بالإنجليزية للبحوث والمقالات الاستعراضية والبحوث المختصرة على ألا يزيد عدد كلمات كل منهما على ٢٠٠ كلمة.

٣ ـ الجداول والمواد التوضيحية: يجب أن تكون الجداول والرسومات واللوحات مناسبة لمساحة الصف في صفحة المجلة (١٢,٦×١٨ سم)، ويتم إعداد الأشكال بالحبر الصيني الأسود على ورق كلك، ولا تقبل صور الأشكال عوضا عن الأصول. كما يجب أن تكون الخطوط واضحة ومحددة ومنتظمة في كثافة الحبر ويتناسب سمكها مع حجم الرسم، ويراعى أن تكون الصور الظلية ـ الملونة أو غير الملونة ـ مطبوعة على ورق لماع. هذا، مع كتابة عنوان لكل جدول وشكل وصورة مع الاشارة إلى مصدر الشكل ان لم يكن أصليا.

٤ ـ الاختصارات: يجب استخدام اختصارات عناوين الدوريات العلمية كما هو وارد في *The World List of Scientific Periodicals* تستخدم الاختصارات المقننة دوليا بدلاً من كتابة الكلمات كاملة مثل: سم، م، م^2، كم، سم^3، مل، مجم، كجم، ق، ٪... الخ.

٥ ـ المراجع: يشار إلى المراجع بداخل المتن بالأرقام حسب أولوية ذكرها. تقدم المراجع جميعها تحت عنوان المراجع في نهاية المادة بالطريقة المتبعة في النظام التالي:

ا) يشار إلى الدوريات في المتن بأرقام داخل أقواس مربعة على مستوى السطر. أما في قائمة المراجع فيبدأ المرجع بذكر رقمه داخل قوسين مربعين فاسم عائلة المؤلف ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها فعنوان البحث (بين علامتي تنصيص) فاسم الدورية (بالبنط المائل) فرقم المجلد، فرقم العدد فسنة النشر (بين قوسين) ثم أرقام الصفحات.

مثال: رزق، إبراهيم أحمد. «مصادر وأنماط الاتصال المعرفي الزراعي لزراع منطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية.» *مجلة كلية الزراعة، جامعة الملك سعود*، ٩، ع٢ (١٩٨٧م)، ٦٣-٧٧.

ب) يشار إلى الكتب في المتن داخل قوسين مربعين مع ذكر الصفحات، مثال ذلك [٨، ص١٦].

أما في قائمة المراجع فيكتب رقم المرجع داخل قوسين مربعين متبوعا باسم عائلة المؤلف ثم الأسماء الأولى أو اختصاراتها فعنوان الكتاب (بالبنط المائل) فمكان النشر ثم الناشر فسنة النشر.

مثال: الخالدي، محمود عبدالحميد. *قواعد نظام الحكم في الإسلام*. الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٨٠م.

عندما ترد في المتن إشارة إلى مرجع سبق ذكره يستخدم رقم المرجع السابق ذكره (نفسه) مع ذكر أرقام الصفحات المعنية بين قوسين مربعين على مستوى السطر.

يجب مراعاة عدم استخدام الاختصارات مثل: المرجع نفسه، المرجع السابق... إلخ.

٦ ـ الحواشي: تستخدم لتزويد القارىء بمعلومات توضيحية. يشار إلى الحاشية في المتن برقم مرتفع عن السطر. ترقم الحواشي متسلسلة داخل المتن ويمكن الإشارة إلى مرجع داخل الحاشية ـ في حالة الضرورة ـ عن طريق استخدام رقم المرجع بين قوسين مربعين بنفس طريقة استخدامه في المتن. توضع الحواشي أسفل الصفحات التي ذكرت بها ويفصلها عن المتن خط.

٧ ـ تعبّر المواد المقدمة للنشر بالمجلة عن آراء ونتائج مؤلفيها فقط.

٨ ـ المستلات: يمنح المؤلف خمسون (٥٠) مستلة مجانية.

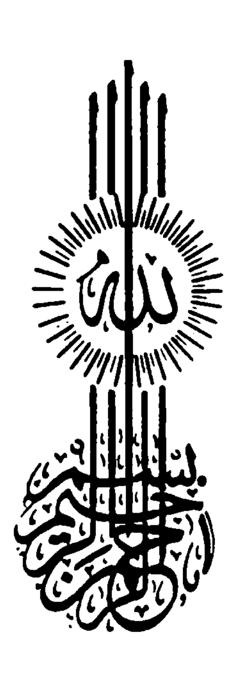
٩ ـ المراسلات: توجه جميع المراسلات إلى:

مجلة جامعة الملك سعود (العلوم التربوية والدراسات الإسلامية)
ص.ب ٢٤٥٨ ـ الرياض ١١٤٥١
المملكة العربية السعودية

١٠ ـ عدد مرات الصدور: نصف سنوية.

١١ ـ سعر النسخة الواحدة: ١٠ ريالات سعودية، أو ٥ دولارات أمريكية (بما في ذلك البريد).

١٢ ـ الاشتراك والتبادل: عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، ص.ب ٢٢٤٨٠، الرياض ١١٤٩٥، المملكة العربية السعودية.



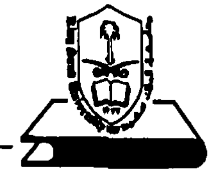


مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)، ص ص ٦٧٥-١٠٨٠ بالعربية، الرياض (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

مجلة جامعة الملك سعود

المجلد العشرون
العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)

سبتمبر (٢٠٠٨م) رمضان (١٤٢٩هـ)



النشر العلمي والمطابع - جامعة الملك سعود

ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ - المملكة العربية السعودية



مطابع جامعة الملك سعود ١٤٢٩هـ

المحتويات

صفحة

القسم العربي

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)، ص ص ٦٧٥-٧١٥ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

أثر استخدام التعليم الإلكتروني على مستوى التحصيل الدراسي والقدرات العقلية والاتجاه نحو مادة العلوم لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة

خالد بن فهد الحذيفي

أستاذ المناهج وطرق التدريس المشارك، كلية التربية، جامعة الملك سعود.

الرياض، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/١٠/٢٧هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٨/٢/٨هـ)

ملخص البحث. استهدفت الدراسة الحالية معرفة أثر استخدام التعليم الإلكتروني على مستوى التحصيل في مادة العلوم لدى تلاميذ الصف الثالث من المرحلة المتوسطة، وتنمية القدرات العقلية لديهم، واتجاهاتهم نحو العلم. واستخدم الباحث المنهج شبه التجريبي لتحقيق هذه الأهداف حيث تم استخدام مجموعتين إحداهما تجريبية درست مادة العلوم من خلال استخدام برمجية تعليمية إلكترونية، وأخرى ضابطة درست مادة العلوم بالطريقة التقليدية. وبعد الانتهاء من تجربة الدراسة تم تطبيق أدواتها بعدياً لمعرفة أثر المتغير المستقل(التعليم الإلكتروني) على المتغيرات التابعة(التحصيل، القدرات العقلية، الاتجاه نحو العلم).

وكانت نتائج الدراسة كما موضحة فيما يلي:

وجود فرق دال إحصائياً بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في التطبيق البعدي للاختبار التحصيلي أي بعد استخدام التعليم الإلكتروني حيث بلغت قيمة ت بالنسبة للتحصيل ٣.٥٦ وهي قيمة دالة إحصائياً عند مستوى ٠.٠١ مما يعني أن استخدام التعليم الإلكتروني أكثر تأثيراً على رفع مستوى التحصيل من الطريقة التقليدية، وهذا يتضح من خلال ارتفاع متوسط

تحصيل تلاميذ المجموعة التجريبية (١٦،٩٧) عن المجموعة الضابطة (١٢،٥٥).

أما بالنسبة للاتجاهات والقدرات فإنه لا يوجد فرق جوهري بين الطريقتين (التعليم الإلكتروني، والطريقة التقليدية)، حيث بلغت قيمة ت بالنسبة للاتجاهات ٠،٤٥، وهي غير دالة إحصائياً. وبالنسبة للقدرات العقلية فقد بلغت قيمة ت ٠،٨٩، وهي غير دالة إحصائياً أيضاً. إلا إنه ينبغي الإشارة إلى أن المتوسط الحسابي لدرجات تحصيل تلاميذ المجموعة التجريبية (٦٣،٢٨) أعلى من متوسط درجات تحصيل تلاميذ المجموعة الضابطة (٦٢،١٩) بالنسبة للاتجاهات، كذلك بالنسبة للقدرات العقلية فقد بلغ المتوسط الحسابي لدرجات تحصيل تلاميذ المجموعة التجريبية ٢٩،٢٨، بينما بلغ المتوسط الحسابي لدرجات تحصيل المجموعة الضابطة (٢٦،٥٩)، إلا أن هذين الفرقين لم يصلا إلى حد الأهمية بحيث يكون لهما معنى إحصائي.

مقدمـــــــــــة

يمتاز العصر الحالي بكم هائل من المعرفة والمعلومات، وبتقدم تقني، وتغيرات سريعة، وتحولات جوهرية في التطبيقات العلمية والتقنية، مما أدى إلى تسميته بعصر المعلومات.

ولعله بات من المسلَّم به ضرورة الاستعانة بما يعرف بالوسائل التعليمية والتقنيات الحديثة ذات الصلة بالعمل التعليمي، لتحقيق أهداف التعليم على وجه أفضل، وبأفضل المستويات الممكنة، ذلك لما للوسائل التعليمية والأداة التقنية المناسبة من علاقة بمختلف الحواس، ولما لها من أثر في استيعاب المعرفة وكسب المهارة والخبرة.

وتُعد تقنية الحاسب الآلي من إحدى التقنيات الحديثة، ذات تأثير إيجابي في حياة الإنسان المعاصر، ودخلت في العصر الحالي مجال التعليم كوسيلة تعليمية أثبتت أهميتها في هذا المجال إلى جانب الوسائل التعليمية الأخرى. لذا فإن الاتجاهات التعليمية المعاصرة في الدول المتقدمة اعتمدتها تقنية وأسلوب باعتبارها من الأساليب الحديثة والسريعة والمجدية في إنجاز البرامج التعليمية وتحقيق أهدافها.

ولقد تطورت أساليب التعليم والتعلم في الآونة الأخيرة تطوراً مثيراً خصوصاً بعد

ظهور التقنيات الحديثة المعتمدة على التعليم والتعلم الإلكتروني، فهناك العديد من الدراسات التي تناولت أهمية استخدام الحاسب الآلي والتعليم الإلكتروني، وأثر استخدام البرمجيات التعليمية في التعليم، حيث أوصت ندوة الحاسوب في جامعات دول الخليج العربية بضرورة التأكيد على أهمية وضع كل دولة من دول الخليج العربية لنفسها خطة وطنية معلوماتية واضحة تحدد أهدافها التنموية وما ينبغي أن تقوم به من أجل مواجهة تحديات العصر المعلوماتي [١٤ ، ص٢٠١].

كما أوصت ندوة استخدام الحاسوب في التعليم العام التي انعقدت في البحرين بضرورة وضع خطط وطنية معلوماتية لدول الخليج العربية، كذلك إدخال مقررات الحاسوب في جميع مراحل التعليم العام لإيجاد بيئة تعليمية نشطة تحل محل التعليم الرتيب.

وتناولت دراسة البيطار [٣] الحاسب الآلي وأهميته في الحياة العملية، إذ بيَّنت الدراسة أن استخدام الحاسب الآلي في العملية التعليمية يبشر بمستقبل أفضل للأجيال القادمة، وذلك بتوظيفه لتحسين عمليتي التعليم والتعلُّم. كما أكد ذلك العبد القادر [١٩] حيث أشار بأن القناعة بأهمية الحاسب الآلي في العملية التعليمية في الدول المتقدمة تزداد يوماً بعد يوم.

وأشار الموسى [٣١، ص٤٨] إلى أن التعليم الإلكتروني يعمل على رفع تحصيل الطلاب في المواد المختلفة، من خلال إتاحة الكم الهائل من التدريبات التي يتفاعل بها المتعلم مع البرمجيات التعليمية، ووجود التغذية المرتدة Feed - back.

كما أكد أبو راس [١ ، ص٤٤] على إسهام التعليم الإلكتروني في زيادة الثقة بالنفس لدى المتعلم، حيث إن المتعلم يُعد محور العملية التعليمية، وهو الذي يسأل ويجيب.

ويرى عز الدين[٢١ ، ص ص٩٨-٩٩] أن مادة العلوم تُعد من أكثر المواد التي

يمكن تدريسها باستخدام التعليم الإلكتروني لتميزها بالتطبيق العملي داخل المختبرات العلمية، حيث يتم جمع المعلومات وإدخال البيانات ومعالجتها. ويساعد الحاسب الآلي في تنفيذ ذلك بيسر وسهولة، والاختصار في الوقت والجهد والتكلفة.

مشكلة الدراسة

وفي متابعة الدراسات التي تشير إلى القصور، وكثرة الأخطاء في تدريس العلوم بالطرق اللفظية التقليدية مثل دراسة سرحان[١٦ ، ص٥] الذي أظهر الكثير من السلبيات في الطرائق التقليدية لتدريس العلوم، ودراسة الخطيب[١١ ، ص١٤٦] التي أكدت على أن الطريقة التقليدية في تدريس العلوم تهمل الفروق الفردية بين المتعلمين. وتفترض أن كل المتعلمين سواء في عقولهم وقدراتهم، فتقدم الدرس بأسلوب قد لا يتناسب مع قدرات المتعلمين المتفاوتة.

كما أشار المراغي [٢٨ ، ص١١١] إلى أن إتباع نمط واحد وعدم التنويع في التدريب وضعف القدرة على استثارة المتعلم قد يؤدي إلى شعور التلاميذ بالملل، وعدم متابعة ما يبديه المعلم.

وتوضح بخش [٢ ، ص٩٠] أن التنظيم الحالي لمقررات العلوم لا يشجع على استخدام التفكير العلمي، كما أبدى أن كتب العلوم الحالية عبارة عن وحدات منفصلة، غير مترابطة، ولا تركّز على مشكلات التلاميذ ومجال اهتماماتهم.

ويرى البعض أن التعليم الإلكتروني قد يساعد في تفادي الكثير من السلبيات في التدريس، وفي هذا الصدد يشير محمد [٢٦ ، ص١٠٨] إلى أن التعليم الإلكتروني يعمل على حفظ المعلومات في أنماط متعددة من رسوم، وصور، وإشارات، وكتابات، وأصوات بتقنيات يتفاعل معها المتعلم بشكل مباشر وإيجابي لتقود المتعلم خطوة

نحو الإتقان، وذلك بوضع المعلومات القائمة على الوسائط المتعددة، وتمكين المتعلم من الاستجابة لها بأشكال مختلفة، واطلاع المتعلم على مدى نجاحه وتقدمه في التعليم من خلال تقديم تغذية مرتدة فورية بهدف تعزيز التعلم الصحيح، وتصحيح التعلم الخاطئ.

ويرى التودري [٦] أن التعليم الإلكتروني يُعد من ضروريات العملية التعليمية، وليس من كمالياتها أو مجرد رفاهية، أو تسلية. بل لمواجهة زيادة أعداد المتعلمين بشكل حاد لا تستطيع المدارس المعتادة استيعابهم جميعا، ويرى كذلك أن هذا التعليم معزز جيد للتعليم التقليدي، فيمكن أن يدمج هذا الأسلوب مع التدريس المعتاد فيكون داعما له، وفي هذه الحالة فإن المعلم قد يحيل التلاميذ إلى بعض الأنشطة أو الواجبات المعتمدة على الوسائط الإلكترونية.

ويشير كل من الحازمي[٩] ، والحذيفي والدغيم[١٠، ص ص١٩٣-١٩٤] إلى ضرورة الاهتمام بالتعليم الإلكتروني بأن تصبح البرمجيات التعليمية جزءً من المنهج الدراسي، باعتبارها من التقنيات الحديثة التي تيسر توصيل محتوى المنهج بفعالية، مما يستوجب اهتمام الجهات المسؤولة بوضع خطط مستقبلية تتناسب مع التطورات السريعة المتلاحقة في مجال التعليم الإلكتروني.

وفي ضوء ما سبق ذكره، فإن مشكلة الدراسة تتحدد في أهمية استخدام التعليم الإلكتروني داخل حجرة الدراسة، ومحاولة معرفة تأثير ذلك على التحصيل، والاتجاه، والقدرات العقلية للتلاميذ موضوع الدراسة.

أسئلة الدراسة

حاولت الدراسة الحالية الإجابة عن الأسئلة التالية:

١- ما أثر استخدام التعليم الإلكتروني على مستوى التحصيل في مادة العلوم لدى

تلاميذ المرحلة المتوسطة ؟

٢- ما أثر استخدام التعليم الإلكتروني في تنمية القدرات العقلية لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة ؟

٣- ما أثر استخدام التعليم الإلكتروني على اتجاه تلاميذ المرحلة المتوسطة نحو العلم ؟.

أهداف الدراسة

استهدفت الدراسة الحالية معرفة :

١- أثر استخدام التعليم الإلكتروني على مستوى التحصيل في مادة العلوم لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة.

٢- أثر استخدام التعليم الإلكتروني في تنمية القدرات العقلية لدى تلاميذ المرحلة المتوسطة.

٣- أثر استخدام التعليم الإلكتروني على اتجاه تلاميذ المرحلة المتوسطة نحو العلم.

فروض الدراسة

حاولت الدراسة الحالية ، وبعد الاطلاع على الدراسات السابقة والتي تم عرضها في وقت لاحق من هذه الدراسة ، التأكد من تحقق أو عدم تحقق الفروض التالية :

١ – عدم وجود فرق ذي دلالة إحصائية عند مستوى(٠.٠٥) بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية وتلاميذ المجموعة الضابطة قبل استخدام التعليم الإلكتروني في :

أ) مستوى التحصيل في مادة العلوم.

ب) تنمية القدرات العقلية.

ج) الاتجاه نحو مادة العلوم.

٢ - وجود فرق ذي دلالة إحصائية عند مستوى(٠.٠٥) بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية في التطبيقين القبلي والبعدي للاختبار التحصيلي في:

أ) مستوى التحصيل في مادة العلوم.

ب) تنمية القدرات العقلية.

ج) الاتجاه نحو مادة العلوم.

٣ - وجود فرق ذي دلالة إحصائية عند مستوى(٠.٠٥) بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية وتلاميذ المجموعة الضابطة بعد استخدام التعليم الإلكتروني في:

أ) مستوى التحصيل في مادة العلوم.

ب) تنمية القدرات العقلية.

ج) الاتجاه نحو مادة العلوم.

حدود الدراسة

تحددت الدراسة الحالية بالحدود التالية:

١ – تلاميذ الصف الثالث من المرحلة المتوسطة في مدرسة معهد العاصمة النموذجي المتوسط بمدينة الرياض.

٢ – مادة العلوم المقررة على تلاميذ الصف الثالث من المرحلة المتوسطة.

٣ – الفصل الدراسي الأول من العام ١٤٢٦-١٤٢٧هـ.

مصطلحات الدراسة

تناولت الدراسة المصطلحات التالية:

١- **التعليم الإلكتروني**: وردت تعريفات عدة للتعليم الإلكتروني، واختلفت

آراء العلماء حول ذلك، ويعرفه الباحث في الدراسة الحالية بأنه التعليم المعتمد على الأجهزة الإلكترونية متعددة الوسائل والذي يتضمن المحتوى الدراسي والأنشطة المصاحبة التي يتم إعدادها وتصميمها وإنتاجها في صورة برنامج إليكتروني في ضوء معايير مقننة. وأغراض تعليمية محددة، تركز بالدرجة الأولى على التفاعل الإيجابي مع المتعلم.

٢- **التحصيل الدراسي**: هي الدرجة التي يحصل عليها التلميذ في الاختبار التحصيلي الُمعد من قِبَلْ الباحث.

٣- **الاتجاه**: هو حالة من الاستعداد العقلي الانتقالي للسلوك إيجابياً أو سلبياً إزاء موضوع معين[٢٢] .

ويُعد بمثابة موقف الشخص المعرفي والوجداني تجاه موضوع محدد أو شخص معين.

٤- **المرحلة المتوسطة**: هي مرحلة التعليمية تتوسط المرحلتين الابتدائية والثانوية، ومدتها ثلاث سنوات في التعليم العام.

٥- **القدرات العقلية**: وهي عبارة عن أي نشاط معرفي يهدف إلى التغلب على أية مشكلة في مجال الموضوعات العقلية المتنوعة وما يتضمنه هذا المجال من معلومات.

مجتمع وعينة الدراسة

تكوَّن مجتمع الدراسة الحالية من جميع تلاميذ الصف الثالث المتوسط في مدينة الرياض للعام الدراسي ١٤٢٦-١٤٢٧هـ، واختير منهم ٦٠ تلميذاً بطريقة عشوائية يمثلون عينة البحث وهي عبارة عن مجموعتين إحداهما تجريبية (٢٩ تلميذاً)، والأخرى ضابطة (٣١ تلميذاً).

متغيرات الدراسة

تضمنت الدراسة المتغيرات التالية:

١- **المتغير المستقل:** ويتمثل في استخدام التعليم الإلكتروني في تدريس مادة العلوم لتلاميذ الصف الثاني متوسط، وذلك للمجموعة التجريبية.

٢- **المتغيرات التابعة:** وتتمثل في التحصيل الدراسي، والقدرات العقلية، والاتجاه نحو العلوم.

٣- **المتغيرات التي تم ضبطها قبل التجريب:**

أ) العمر الزمني للتلاميذ.

ب) التحصيل السابق بناءً على درجات التلاميذ التحصيلية.

ج) زمن التدريس (٤٥ دقيقة لكل حصه للمجموعتين).

د) الاختبار التحصيلي وموعد تطبيقه.

إجراءات الدراسة

تم تطبيق الاختبار التحصيلي ومقياسي القدرات العقلية، والاتجاه على المجموعتين التجريبية والضابطة قبلياً، وبعد ضبط المتغيرات التي من الممكن أن تؤثر على نتائج الدراسة تم تطبيق التجربة، حيث دُرِّست برمجية تعليمية إلكترونية لمادة العلوم للمجموعة التجريبية تحت إشراف الباحث، أما المجموعة الضابطة فقد درست مادة العلوم بالطريقة التقليدية.

وبعد الانتهاء من تجربة الدراسة تم تطبيق أدوات الدراسة بعدياً لمعرفة أثر المتغير المستقل على المتغيرات التابعة.

أدبيات الدراسة

أولاً: التعليم الإلكتروني E-Learning

يمكن النظر إلى التعليم الإلكتروني من مناهج عدة، فقد يُستخدم هذا المصطلح للتعبير عن استخدام أية وسيلة إلكترونية في مجال التربية والتعليم، ومن بينها استخدام

الحاسب الآلي للمساعدة في توصيل المعلومات للمتعلم، وإتاحة الفرصة له ليتفاعل معها. وهذا ما انتهجته الدراسة الحالية من استخدام برمجيات الحاسب الآلي - كأحد أنماط التعليم الإلكتروني - من قِبَلْ التلاميذ، والتفاعل مع هذا النمط من التعليم الإلكتروني.

ولكن هناك آراء ومعانٍ متعددة للتعليم الإلكتروني، فنابر وكول Naber & Kohle يريان التعليم الإلكتروني من منحى الشبكة العنكبوتية، تلك الشبكة التي غزت حياة الأفراد في كل مجالاتها وسهلت عملية الاتصال والتعليم. وهي في الوقت نفسه معقدة في تركيبتها وشبكاتها العنقودية وبرامجها وبرمجتها. فلقد كانت برامج التعليم القائمة على التكنولوجيا Technology Based بسيطة بحيث يمكن تقسيمها على الميزان الزمني Time Scale والميزان المكاني Place Scale. فالأولى مقسمة – أي الميزان الزمني Time Scale إلى تزامني Synchronous مثل المحاضرة والبرامج التلفزيونية أو الإذاعية وغيرها. والثانية مقسمة إلى لاتزامني Asynchronous مثل أشرطة الفيديو والتسجيلات الصوتية. أما الميزان المكاني Place Scale فقد قسمت إلى الوسائط المبثة (Local Media) هذا تفسيره – من وجهة نظر الباحث – إلى أن الوسائط التعليمية المبنية على تكنولوجيا التعليم يمكن تقسيمها إلى وسائط تعليمية محددة بوقت معين مثل وقت البث التلفزيوني، وغير محددة بوقت مثل أشرطة الفيديو حيث يمكن الاستماع لها في أي وقت[٤٨] .

ويتفق مع النظرة السابقة تساشيل Tsashel في أن التعليم الإلكتروني يمكن اعتباره مجموعة من العمليات التعليمية التعلمية التي تتم عن طريق الشبكة العنكبوتية[٤ ، ص٤] .

إلا أن هام Hum يؤكد على أنه لا يوجد معنى واحد يتفق عليه المتخصصون في المجال، إذ أنه يوجد عدد من المعاني والتعريفات المختلفة والمتنوعة [٤٢] .

ويتفق كيرس Kurse مع هام Hum فيما سبق من عدم وضوح تحديد دقيق للتعليم الإلكتروني في الأدبيات المختلفة لأنها متداخلة ومشوشة ومتباينة[٤٥] .

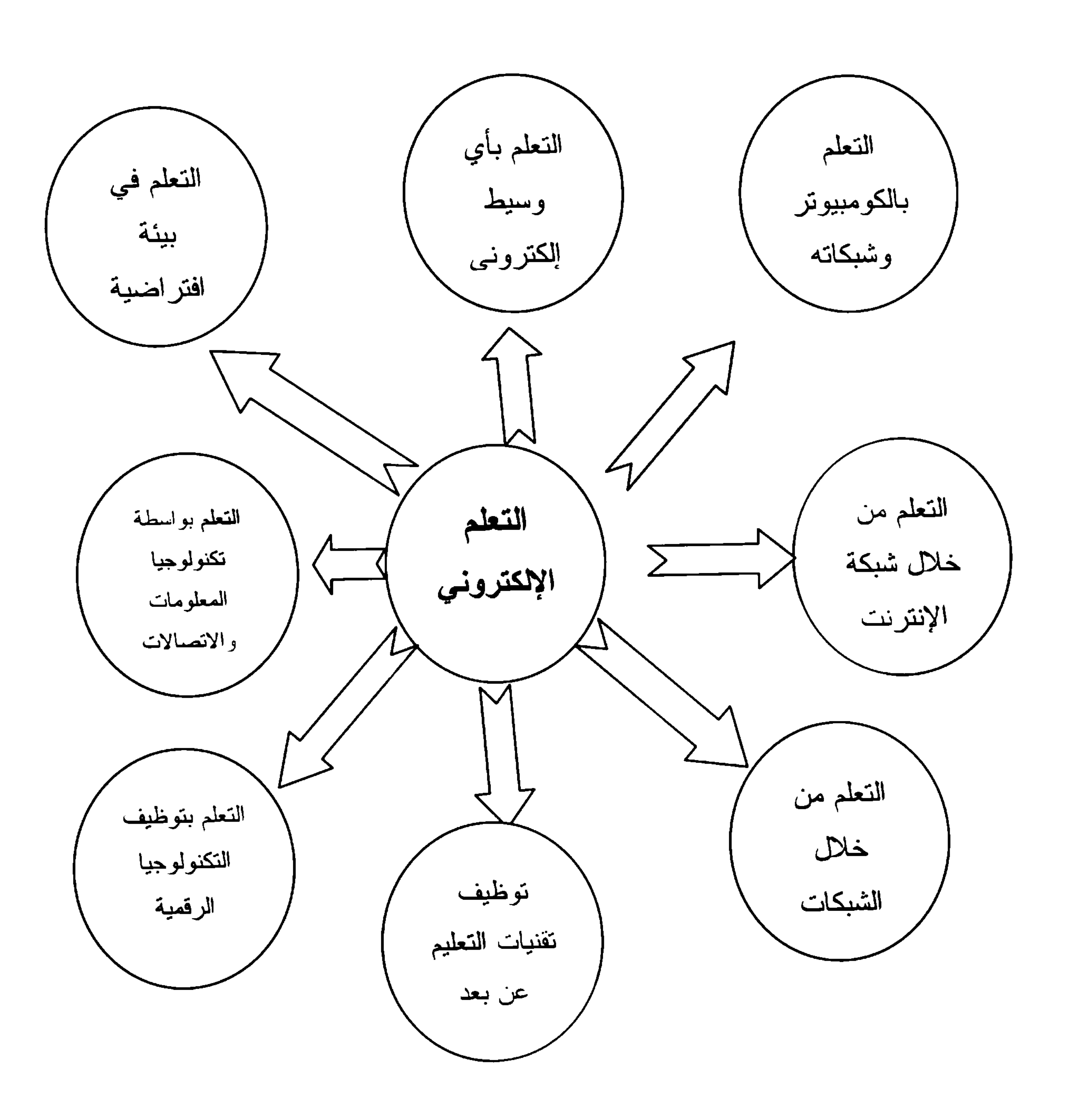
كما يتفق كذلك مع تلك النظرة كل من مونيتا ومونيتا Moneta & Moneta ، حيث يريان أن التعليم الإلكتروني هو استخدام الإنترنت وما يرتبط به من تكنولوجيا تعليمية ترتبط بنشر مصادر التعلم [٤٧ ، ص٤٣٢]

بينمـــا يرى كيو Qiu أن التعليـــم الإلكـــتروني عبـــارة عـــن التعليـــم مـــن بعـــد Distance Learning والذي من خلاله يكون المتعلم بعيداً عن المعلم من ناحية المكان وربما الزمان، ويُعرض هذا عن طريق تقديم المقررات التعليمية والتدريبية باستخدام التقنيات الحديثة [٥٣] .

وهناك من يرى أن التعليم الإلكتروني يرتبط بالتعليم الافتراضي Virtual Learning حيث تتم العملية التعليمية في صفوف أو بيئات افتراضية تختلف عن الصفوف التقليدية المعتادة، وذلك عن طريق استخدام التقنيات الإلكترونية الحديثة للواقع الافتراضي [٢٧] [٤٠] .

أما مازن ووينتلينج Wentling وباليس Bahlis فيرون أن التعليم الإلكتروني عبارة عن تقديم المادة المتعلَّمة عبر جميع الوسائل الإلكترونية المعينة في عملية التعليم والتعلُّم سواءً كانت عبر الشبكة الإلكترونية، أو وسيلة إلكترونية كالحاسب الآلي وشبكاته، أو الهاتف الجوَّال (النقَّال أو المحمول)، أو غيرها[٢٤ ،ص ٢١] [٣٤] [٥٥] . أما زيتون فكان أكثر شمولية حيث لخَّص وجهات النظر المختلفة نحو التعليم الإلكتروني في الشكل رقم (١) ، حيث رأى أن التعليم الإلكتروني يشمل أنماط متنوعة [١٥ ،ص ٢٠] .

مما سبق يتضح وجود آراء ومفاهيم متنوعة للتعليم الإلكتروني، ويتفق الباحث مع زيتون، ومازن، وويتلنج Wetling وباليس Bahlis في النظرة الشمولية للتعليم الإلكتروني، وأن التعليم والتعلُّم بواسطة الحاسب الآلي وبرمجياته المُعدّة لغرض تعليمي



الشكل رقم (١). مفاهيم التعلُّم الإلكتروني .

محدد، والتي تمكّن المتعلم من التفاعل مع المادة المطلوب تعلمها، والحصول على التغذية المرتدة Feed Back هو أحد التعريفات المقبولة لدى الكثير من المتخصصين في المجال، وهذا ما تم الاعتماد عليه في الدراسة الحالية.

البيئة التعليمية للتعلُّم الإلكتروني

تتكون البيئة التعليمية للتعلُّم الإلكتروني من الآتي:

١- مكونات تشاركية أساسية (Major Players):

أ) **المعلم**: ويتطلب فيه توافر الخصائص التالية:

- القدرة على التدريس واستخدام تقنيات التعليم الحديثة.
- معرفة استخدام الحاسب الآلي بما في ذلك الإنترنت والبريد الإلكتروني.

ب) **المتعلم**: ويتطلب فيه توافر الخصائص التالية:

- مهارات التعلُّم الذاتي (Self Directed Learning Skills).
- معرفة استخدام الحاسب الآلي بما في ذلك الإنترنت والبريد الإلكتروني.

ج) **طاقم الدعم التقني**: ويتطلب فيه توافر الخصائص التالية:

- التخصص بطبيعة الحال في الحاسب الآلي ومكونات الإنترنت.
- معرفة بعض برامج الحاسب الآلي مثل:

- TCP/IP networking.
- Data communications networking – LAN & WANS.
- WWW, E-mail, and FTP sever expertise.
- Operating system programs used on sever (Unix, Lynix, windows NT, or what ever is being used)

وتضيف المبيريك [٢٥] المعرفة بتكنولوجيا التعليم وعملية التعلم والتعليم. ويمكن تقديم ذلك عن طريق برامج تدريبية أو ورش عمل أو حلقات دراسية وغيرها.

د) (The Technical Support Officer).

هـ)الطاقم الإداري المركزي (The Central Administration).

٣- تجهيزات أساسية (Major Items of Equipments).

أ) الأجهزة الخدمية (Server).

ب) محطة عمل المعلم (The Teacher's Workstation).

ج) محطة عمل المتعلم (The Learner's Workstation).

د) الدخول على الإنترنت (The Internet Access).

ميزات التعليم الإلكتروني

يساعد التعليم الإلكتروني المتعلم في [٣٢، ص٤٩٧]:

١- إمكانية التعلُّم في أي وقت وفي أي مكان للدرجة التي قيل عن الجامعات والكليات التي تقدم هذا النوع من التعليم: (الكليات التي لا تقفل تعليمها The never close for learning) و (كليات التعلم ذات الأربع وعشرين ساعة The Colleges which are Opened for Learning 24 hours a Day).

٢- يساعد في حل مشكلة ازدحام قاعات المحاضرة إذا ما استخدم بطريقة التعليم عن بعد (Distance Learning).

٣- توسيع فرص القبول من المرتبطة بمحدودية الأماكن الدراسية.

٤- ويمكن إضافة: التمكن من تدريب وتعليم العاملين وتأهيلهم بما قد يجد دون الحاجة إلى ترك أعمالهم وإيجاد بديل، إضافة إلى تعليم ربات البيوت مما يسهم في رفع نسبة المتعلمين والقضاء على الأمية.

مكونات التعليم الإلكتروني

يتكون التعليم الإلكتروني من الآتي:

١- مواد تعليمية حديثة ومستمرة التحديث.

٢- التفاعل النشط بين أطراف العملية التعليمية.

٣- تقبل هذه الطريقة.

٤- توافرها في أوقات متعددة لتناسب المتعلمين بظروفهم المتنوعة.

٥- تسهيل عملية استخدامها للمتعلمين.

٦- احتمالية التطوير وفق ما تمليه التطورات.

٧- الاشتراك والتعاون من كافة الأطراف حتى يتسنى الاستفادة من خبرات الآخرين.

التقييم في التعليم الإلكتروني Evaluation

يتميز التعليم الإلكتروني بإمكانية برمجة الصفحة الإلكترونية (Web Page). وبالتالي تنوع وتعدد الدروس المقدمة والاختبارات ومن ذلك:

١- اختيار من متعدد.

٢- الإجابة بصح أو خطأ.

٣- الاختبار المقالي (وسيتم تقديم نموذج له).

ويتم تزويد المتعلم بالتغذية الراجعة فور انتهائه من الإجابة [٥٠] .

ثانياً: الدراسات السابقة

١- دراسات عربية

تعددت الدراسات التي تناولت فاعلية التعليم الإلكتروني، وتنوعت لتشمل تدريس العلوم والاتجاه نحوها، فقد قدم العمر [٢٣] دراسة هدفت إلى تعرف أثر عرض إحدى برمجيات الحاسوب على التحصيل الدراسي في مقرر الرياضيات في مدينة الرياض، وقد أظهرت الدراسة عدم وجود فرق جوهري ذي دلالة إحصائية بين طلاب المجموعة

التجريبية والمجموعة الضابطة في مستويات التذكر والفهم والتطبيق، وهذا ما خالف دراسة التودري [٧] والتي هدفت إلى تعرف فعَّالية التدريس الخصوصي بالكومبيوتر في دراسة طلاب كلية التربية للرياضيات، وأثر ذلك على تنمية القدرة الرياضية لديهم، حيث بيَّنت نتائج الدراسة أن للحاسب الآلي أثر فعَّال على التحصيل وتنمية القدرة الرياضية.

وقامت الدعيلج[١٢] بدراسة هدفت إلى تعرف أثر برمجية إليكترونية منتجة محلياً على تحصيل طالبات الصف الثاني متوسط في مادة الرياضيات، وأظهرت الدراسة عدم وجود فرق ذي دلالة إحصائية في مستوى تحصيل الطالبات بين المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في المستويات المعرفية (التذكر، والفهم، والتطبيق)، وتشابهت هذه الدراسة مع دراسة العمر، ولكنها اختلفت مع دراسة التودري.

وأجرى التويم[٨] دراسة هدفت إلى تعرف أثر الحاسوب عند استخدامه كوسيلة تعليمية في تدريس مادة قواعد اللغة العربية للصف السادس الابتدائي، وبيَّنت الدراسة عدم وجود فرق ذي دلالة إحصائية في مستوى تحصيل الطلاب بين المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في مستوى الفهم والتطبيق، في حين وجد فرق جوهري بين المجموعتين عند مستوى التذكر في صالح طلاب المجموعة التجريبية.

أما مصلوخ [٢٩] فأجرى دراسة استهدفت قياس أثر استخدام الحاسب الآلي في التدريس على التحصيل والاحتفاظ بالمحتوى العلمي وزمن التعلم لدى تلاميذ الصف الثاني متوسط بالمدينة المنورة، ووضحت نتائج هذه الدراسة وجود فرق دال إحصائياً في التحصيل الدراسي يميز طلاب الصف الثاني متوسط الذين درسوا موضوعات مختارة في مادة العلوم بواسطة الحاسب الآلي عن الذين يدرسونها عن طريق المعلم مباشرةً.

وأجرى المطيري [٣٠] دراسة هدفت إلى تعرف أثر استخدام برمجية من برمجيات الحاسب الآلي في مادة العلوم على تحصيل طلاب الصف السادس الابتدائي بمدينة

الرياض، وتوصلت الدراسة إلى وجود فرق دال إحصائياً بين متوسطات تحصيل الطلاب في مادة العلوم عند مستوى التذكر والفهم لصالح طلاب المجموعة التجريبية.

وقام ديويدي [١٣] بدراسة أثر استخدام الحاسب الآلي، والشرائح الشفافة على تحصيل طلاب الصف الأول الثانوي بالمدينة المنورة لوحدة الدورات والمجموعات في الجدول الدوري في مقرر الكيمياء، ودلت النتائج على تقدم المجموعات التي درست باستخدام الحاسب الآلي في الاختبار البعدي مقارنةً بالاختبار القبلي. وتناول التركي[٥] في دراسته أثر استخدام الحاسب الآلي في تدريس الأحياء على التحصيل الدراسي لطلاب الصف الأول الثانوي بمدارس الرياض، وتبيَّن من نتائج الدراسة وجود فرق ذي دلالة إحصائية في متوسط تحصيل الطلاب في مادة الأحياء بين تلاميذ المجموعتين الضابطة والتجريبية عند مستويات التذكر والفهم والتطبيق لصالح المجموعة التجريبية. وقام كل من سلام والحذيفي[١٧] بدراسة أثر استخدام الحاسب الآلي في تعليم العلوم على التحصيل والاتجاه نحو العلوم والاستدلال المنطقي لتلاميذ الصف الأول المتوسط بمدينة الرياض، وأظهرت نتائج الدراسة وجود فرق ذي دلالة إحصائية عند مستوى التطبيق، وكان من بين نتائجها أيضاً وجود فرق دال إحصائياً بين المجموعتين في الاتجاه نحو مادة العلوم لصالح المجموعة التجريبية.

أما العبد الكريم[٢٠] فقد قامت بدراسة أثر استخدام الحاسب الآلي في تدريس الكيمياء على تحصيل طالبات الصف الأول الثانوي، واتجاههن نحو مادة الكيمياء بإحدى المدارس في مدينة الرياض، وتبين من نتائج الدراسة وجود فرق دال إحصائياً بين متوسطي درجات تحصيل الطالبات المجموعة الضابطة والتجريبية في التطبيقين القبلي والبعدي للاختبار التحصيلي، في حين لم تظهر الدراسة وجود فرق دال إحصائياً بين مجموعتي الدراسة في الاتجاه نحو مادة الكيمياء.

٢- دراسات أجنبية

قام ريبر Rieber [٤٩] بدراسة عن تأثير العروض المتحركة والثابتة واستراتيجيات الجمع البصري لعرض مادة العلوم بالحاسب الآلي على الانتباه الانتقائي للطالب، وقد أظهرت نتائج الدراسة أن إنجاز الطلاب الذين أعطوا عروضاً متحركة للدرس بواسطة الحاسب الآلي فاق أقرانهم.

وقد توصل بيشنر Beishner [٣٥] إلى أن الوسائط المتعددة لها تأثير إيجابي على الجوانب المعرفية والوجدانية لدى الطلاب الذين يدرسون المواد العلمية.

وأجرى كوك Cook [٣٩] دراسة هدفت إلى تعرف أثر التعلم بمساعدة الحاسوب الشخصي على التحصيل الدراسي لتلاميذ الصف الثالث الابتدائي. وأظهرت نتيجة الدراسة تحسناً طفيفاً لدى تلاميذ مجموعتين من المجموعات الأربعة التي شملتهم الدراسة في تحصيل الرياضيات بمساعدة الحاسوب.

وتناول كالاواي Callaway [٣٧] في دراسته تعرف أثر استخدام برنامج محوسب متعدد الوسائط في بنائه على خصائص الطلاب المعرفية والأنماط التعليمية التي أهملت في الطريقة التقليدية، وأظهرت نتائج الدراسة وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين متوسط درجات المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة لصالح المجموعة التجريبية التي درست بنظام الوسائط المتعددة. وهذا يتفق مع دراسة ماكدونالد McDonald [٤٦] حول أثر استخدام الوسائط المتعددة على اتجاهات الطلاب وتحصيلهم وعلاقة ذلك بأساليب التعلم حيث وجد أن استخدام الوسائط المتعددة زاد من تحصيل الطلاب في مقرر العلوم الصحية. كما وجد أن له تأثيراً إيجابياً على اتجاهات الطلاب نحو المقرر.

وسعت دراسة ألن Allen [٣٣] لاستقصاء فعالية برمجية الوسائط المتعددة في تحصيل عينة من طلاب جامعة تكساس (Texas) في مقرر الأحياء الدقيقة، واحتفاظهم

بالتعلم، وكذلك اتجاهاتهم نحو استخدام الحاسب الآلي متعدد الوسائط في تدريس محتوى الأحياء الدقيقة، وبلغ عدد أفراد عينة الدراسة (٧٦) طالباً تم تقسيمهم بالتساوي إلى مجموعتين ضابطة وتجريبية، وكشفت نتائج الدراسة التي استغرقت ١٦ أسبوعاً عن وجود فروق دالة إحصائياً لصالح المجموعة التجريبية التي درست بالوسائط المتعددة على المجموعة الضابطة التي درست بالطريقة المعتادة في التحصيل والاحتفاظ بالتعلم والاتجاه نحو الحاسب الآلي.

أما دراسة وليامز وآخرون Williams et al. [٥٦] فقد هدفت إلى قياس كيف يستخدم تلاميذ المرحلة المتوسطة برمجية التعلم المبني على حل المشكلة، وانبثق من هذا الهدف الرئيس الأهداف الفرعية التالية:

١- معرفة أثر استخدام برمجية تعليمية من نمط حل المشكلات على تحصيل التلاميذ للمفاهيم العلمية.

٢- معرفة أثر استخدام برمجية تعليمية من نمط حل المشكلات على اتجاهات التلاميذ نحو العلوم.

٣- معرفة العلاقة بين القدرة القرائية والتفكير الرياضي عند التلاميذ وتحصيلهم للمفاهيم العلمية من خلال بيئة التعلم القائم على حل المشكلات.

وقد تكونت عينة الدراسة من (١١٥) تلميذاً وتلميذة مسجلين في الصف السابع في مدرسة متوسطة في إحدى المدن الواقعة جنوب غرب الولايات المتحدة الأمريكية، حيث تراوحت أعمارهم ما بين ١٢ سنة إلى ١٤ سنة، وكان من بينهم (٥٠) تلميذاً، وبلغ عدد الإناث (٦٥) تلميذة، حيث تم تقسيم العينة إلى ثلاث مجموعات كما يلي:

١- مجموعة درست عن طريق برمجية تعليمية من نمط حل المشكلات، وبلغ عدد أفرادها (٥٩) تلميذاً وتلميذة.

٢- مجموعة درست بأسلوب حل المشكلات وباستخدام النص المكتوب على الورق، وبلغ عدد أفرادها (٣٨) تلميذاً وتلميذة.

٣- مجموعة درست بالطريقة التقليدية، وبلغ عدد أفرادها (١٨) تلميذاً وتلميذة.

وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج منها:

أ) وجود فروقاً ذات دلالة إحصائية في متوسط التحصيل بين المجموعات الثلاث لصالح المجموعتين التي درست بأسلوب حل المشكلات عن طريق البرمجية أو الورق.

ب) لا يوجد فروق ذات دلالة إحصائية بين اتجاهات الطلاب في المجموعات الثلاث نحو العلوم.

ج) يوجد فروق دالة إحصائياً في متوسط التحصيل بين طلاب المجموعتين التجريبيتين أصحاب القدرات القرائية العالية وطلاب المجموعتين التجريبيتين أصحاب القدرات الرياضية العالية لصالح المجموعة ذات القدرات القرائية العالية.

بينما استهدفت دراسة ويتكنز Watkins [٥٤] استقصاء فعالية التدريس باستخدام برمجية الوسائط المتعددة المخزنة على قرص مدمج CD في تحصيل عينة من طلاب جامعة أريزونا (٤٩ طالباً) واتجاهاتهم نحو العلوم، وقد استخدمت الدراسة المنهج شبه التجريبي حيث قسمت عينة الدراسة عشوائياً إلى مجموعتين: إحداهما تجريبية درس أفرادها من خلال برمجية تعليمية، بينما الأخرى ضابطة درس أفرادها بعض الموضوعات في العلوم بالطريقة التقليدية. وطبق في هذه الدراسة اختبار تحصيلي إضافة إلى مقياس للاتجاهات، وأظهرت النتائج تفوق المجموعة التجريبية على المجموعة الضابطة التي درست بالطريقة المعتادة في التدريس في التحصيل، أيضاً أظهرت عدم وجود فروق دالة إحصائياً بين المجموعتين في الاتجاهات.

وكان الهدف من دراسة كورفتس وآخرون .Korfiatis, et al [٤٤] التحقق من فعالية

برمجية المحاكاة المستخدمة كأداة للتدريس في مقرر علم البيئة. واستخدمت تلك الدراسة برمجية تعليمية ذات وسائط متعددة معدة مسبقاً من قبل أعضاء هيئة التدريس بجامعة سيرالوينكي (Theralonki) باليونان، والتي تضمنت العديد من الوسائط مثل: الرسوم والصور والنصوص والصوت لتمثيل الظواهر في علم البيئة. حيث تسمح البرمجية ببناء نماذج ودراسة أثر متغيرات على متغيرات أخرى، وصياغة فروض علمية واختبارها. وأظهرت نتائج الدراسة تفوق طلاب المجموعة التجريبية الذين درسوا بالبرمجية على طلاب المجموعة الضابطة الذين استخدم معهم طريقة المحاضرة في التحصيل واستيعاب المفاهيم المتضمنة في المحتوى التعليمي.

وهدفت دراسة سكونفيلد وآخرون .Schoenfeld et al [٥٢] إلى معرفة علاقة خصائص المتعلمين بتعلم المفاهيم الأساسية للكيمياء الحيوية من خلال برمجية الوسائط المتعددة القائمة على الحوار.

وسعت هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال التالي: هل جميع الطلاب يستفيدون على حد سواء من برمجية للوسائط المتعددة من نمط الحوار. وتم في هذه الدراسة قياس الترابط بين خصائص الطلاب المعرفية والتفكير المنطقي وعلاقتها بالتحصيل الدراسي، حيث تكونت عينة الدراسة من (٤٥٨) طالباً تم تقسيمهم حسب قدراتهم ومستوى التفكير المنطقي لديهم قبل التجربة، وتم تدريس تلك المجموعات درس DNA (الحمض النووي)، من خلال البرمجية التعليمية القائمة على الحوار والمحتوية على نشاطات مخبرية ومواقف للمحاكاة، وقد طبق في هذه الدراسة اختبار الدورات المرئية لبيردو، واختبار للتفكير المنطقي، واختبار الأشكال المخفية، كما تم استخدام اختبار تحصيلي تم تطبيقه قبلياً وبعدياً. وتوصلت الدراسة لعدد من النتائج منها:

١- عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية بين أفراد العينة في التحصيل الدراسي

تعزى لاختلافهم في القدرات المعرفية.

٢- يوجد فروق ذات دلالة إحصائية في متوسط التحصيل الدراسي بين المجموعة التي لديها قدرات تفكير منطقي عالي والمجموعة التي لديها قدرات تفكير منطقي منخفض لصالح المجموعة ذات القدرات العالية.

وسعت دراسة هونق وآخرون .Hong et al [٤١] إلى الكشف عن أثر استخدام برمجية ذات وسائط متعددة على تحصيل التلاميذ للمفاهيم الأساسية لعلم الفلك، ومدى قدرتها على إكسابهم مهارات حل المشكلات العليا، إضافة إلى المهارات البسيطة. وتكونت عينة الدراسة من (٢٣٨) تلميذاً في الصف التاسع درسوا في فصل عملي بالقرب من مدينة ميدوستن، وكانوا من المهتمين بعلم الفلك، حيث قسمت عينة الدراسة عشوائياً بالتساوي إلى مجموعتين إحداهما تجريبية درس أفرادها من خلال برمجية تعليمية تدعى (القرية الفلكية) وكانت تهدف إلى تعريفهم بالمفاهيم الفلكية الأساسية، إضافة إلى عرض بعض المشكلات المعاصرة في علم الفلك، وصُمم اختبار طبق قبلياً وبعدياً، واعتمدت الدراسة على اختبار (ت) لاختبار فروض الدراسة، وقد أشارت النتائج إلى:

١- وجود فرق دال إحصائياً بين متوسطي درجات تحصيل تلاميذ المجموعة التجريبية ودرجات تلاميذ المجموعة الضابطة لصالح المجموعة التجريبية.

٢- اتضح أن برمجية (القرية الفلكية) أداة فعالة في مساعدة التلاميذ على اكتساب مهارات خاصة في حل المشكلات، حيث أصبح لديهم القدرة على تطبيق أسلوب حل المشكلات على بيئات ومواقف جديدة متشابهة.

بينما هدفت دراسة بيكلي Buckley [٣٦] إلى معرفة تأثير برمجية الوسائط المتعددة المعدة من قبل أعضاء هيئة التدريس بجامعة "ستانفورد" (Stanford) عام ١٩٩٢م في مجال العلوم على التحصيل والفهم لدى عينة من تلاميذ المدرسة العليا (٢٨ تلميذاً) بمدينة

"مدوسترن Medosten" وطبق اختباراً قبلياً وبعدياً على مجموعتي الدراسة. وأظهرت النتائج فعالية البرمجية متعددة الوسائط في التحصيل والفهم لدى التلاميذ.

واستهدفت دراسة روس وكايسي Ross & Casey [٥١] معرفة أثر استخدام برمجية تفاعلية لتطوير مهارات التلاميذ على حل المشكلات.

وقدمت تلك الدراسة تقييم تكويني لبرمجية الفيزياء المسماة (معلم الفيزياء الذكي) وهي برمجية تفاعلية صممت لتحسين مهارات حل المشكلات عند تلاميذ المرحلة الثانوية. وهدف هذا التقييم إلى: وصف كيفية استخدام هذه البرمجية في مدرسة الطيران الثانوية، وتحديد ردود أفعال التلاميذ والمعلم نحو البرمجية من ناحية نقاط القوة والضعف، إضافة إلى التعرف على اقتراحات التطوير. كما هدف إلى التعرف على التأثيرات المحتملة لاستخدام تلك البرمجية على مهارات حل المشكلات. وطبقت الدراسة على ثلاثة فصول للفيزياء يدرسهم نفس المعلم، حيث درس تلاميذ أحد الفصول بوساطة برمجية معلم الفيزياء الذكي، في حين درس تلاميذ الفصلين الآخرين بالطريقة التقليدية، واعتمد في التقييم على مصادر متعددة للبيانات منها: خبرات المعلم، واتجاهات التلاميذ وتحصيلهم، واستراتيجيات حل المشكلات، وقد تم تجميع تلك البيانات عن طريق الاستبانات والمقابلات وملاحظات المعلم، إضافة إلى الاختبار التحصيلي، واستمرت التجربة لمدة فصل دراسي، وكان من أبرز نتائجها مايلي:

١- عدم وجود فروق دالة إحصائياً بين متوسطات درجات تحصيل تلاميذ المجموعتين التجريبية والضابطة.

٢- أشارت النتائج بأن كلاً من المعلم والتلاميذ كانوا إيجابيين حول منافع برمجية معلم الفيزياء الذكي. علماً أن ردود الأفعال الأكثر إيجابية جاءت من قبل التلاميذ أصحاب القدرات المتواضعة في حل المشكلات، بينما التلاميذ الذين كان لديهم قدرة

عالية على حل المشكلات لم يشيروا إلى أهميتها في تنمية مهارات حل المشكلات.

٣- ظهر أن تلاميذ المجموعة التجريبية اتبعوا استراتيجيات منظمة لحل المشكلات بمرور الوقت.

وكان الهدف من دراسة كاريوكي وبولسون Kariuki & Paulson [٤٣] معرفة أثر استخدام الحاسب الآلي في تدريس تشريح الحيوان مقارنة بالطريقة التقليدية على تحصيل تلاميذ قسم الأحياء في المرحلة الثانوية.

وطبقت هذه الدراسة على عينة من التلاميذ بلغ عددهم (١٠٤) تلميذاً وتلميذة يدرسون في قسم الأحياء العامة بمدرسة ثانوية تقع في منطقة ريفية صغيرة شمال شرق مدينة تينيسي، حيث قسمت عينة الدراسة عشوائياً إلى مجموعتين إحداهما ضابطة وبلغ عدد أفرادها (٥٢) تلميذاً وتلميذة، درسوا تشريح كلٍ من دودة الأرض والضفدع بالطريقة التقليدية، بينما الأخرى تجريبية بلغ عدد أفرادها (٥٢) تلميذاً وتلميذة، درسوا مهارات تشريح دودة الأرض والضفدع من خلال برمجية تعليمية، حيث طبق بعد التجربة اختبار تحصيلي، كما استخدم الباحثان اختبار (ت) لمعالجة البيانات إحصائياً، وقد توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج منها:

١- يوجد فرق دال إحصائياً بين متوسطي درجات تحصيل تلاميذ المجموعة التجريبية ودرجات تحصيل تلاميذ المجموعة الضابطة لصالح المجموعة التجريبية.

٢- يوجد فرق دال إحصائياً بين متوسطي تحصيل تلاميذ المجموعتين التجريبية والضابطة يعزى للجنس.

واستهدفت دراسة شانج Chang [٣٨] معرفة أثر استخدام التدريس من خلال برمجية الحاسب الآلي القائمة على طريقة حل المشكلات في تحسين نواتج التعلم في مجال تدريس العلوم.

وقد قام الباحث في هذه الدراسة بمقارنة طريقة التدريس باستخدام الحاسب المرتبطة بطريقة حل المشكلات مع طريقة المحاضرة والمناقشة مع استخدام الإنترنت، وتم تطبيق الدراسة على تلاميذ المرحلة الثانوية في تايوان خلال تدريس مادة العلوم، مع قياسات اتجاهات هؤلاء التلاميذ نحو العلوم أيضاً. وقد قام الباحث بعد ذلك بتقسيم عينة الدراسة إلى مجموعتين: الأولى تجريبية وعددها (١٥٦) تلميذاً وتلميذة استخدمت معها طريقة حل المشكلات من خلال الحاسب، في حين تألفت مجموعة المقارنة من (١٣٨) تلميذاً وتلميذة طبقت عليهم طريقة المحاضرة والإنترنت والمناقشة. أما أدوات الدراسة فقد تمثلت بتطبيق الاختبار التحصيلي لمادة علم الأرض الذي طوره شانج Chang عام ٢٠٠٠م، إضافة إلى مقياس الاتجاهات نحو مادة علم الأرض الذي طوره كل من شانج وماو Mao عام ١٩٩٩م.

وأظهرت نتائج استخدام تحليل التباين المصاحب بأن التلاميذ الذين درسوا حسب طريقة حل المشكلات والحاسب قد حصلوا على درجات أعلى وبدلالة إحصائية مقارنة بزملائهم الذين تعلموا مادة علم الأرض حسب طريقة المحاضرة والمناقشة والإنترنت، كما كان هناك فروق دالة إحصائياً لمصلحة المجموعة التجريبية (حل المشكلات والحاسب) فيما يتعلق باتجاهاتهم نحو مادة الدراسة.

يتبين من خلال استعراض الباحث للدراسات السابقة، ومن خلال استقراء بعض المناهج المستخدمة في هذه الدراسات وبعض أهدافها ونتائجها ما يلي:

١- رغم تباين الدراسات من حيث أهدافها إلا أن معظمها يتفق مع الهدف الأساسي للدراسة الحالية، وهو قياس أثر استخدام تقنيات الحاسب الآلي (الإنترنت أو البرمجيات التعليمية) على تحصيل الدراسة وتنميته، وقد جمع بعضها متغيرات أخرى إلى جانب التحصيل، فهناك دراسات جمعت بين التحصيل والاتجاهات، بينما جمعت

دراسات أخرى بين التحصيل والزمن وأحياناً يضاف إليها الاتجاهات، وهناك دراسات ركزت على متغيرات أخرى مثل القدرة على حل المشكلات أو أثر الإنترنت أو البرمجيات التعليمية على الوعي البيئي أو أثرها على التفكير الابتكاري أو المنطقي. كما أن هناك دراسات جمعت بين متغير التحصيل واكتساب المهارات أو انفردت بمعرفة أثر تلك التقنيات على اكتساب المهارات.

٢- تناولت بعض الدراسات الأساس النظري والتربوي لاستخدام الإنترنت في التعليم وأسس تصميم وحدات تعليمية على الشبكة.

٣- وفيما يتعلق بالمنهج المستخدم فتتفق هذه الدراسة مع الدراسات السابقة في استخدام المنهج التجريبي.

٤- تبيَّن من تلك الدراسات فعالية الحاسوب، وما يتضمنه من نمط التعليم الإلكتروني في العملية التعليمية التعلُّمية، خاصةً فيما يتعلق بتدريس مادة العلوم والاتجاه نحوها، مما يدل على أهمية استخدام هذا النمط في التدريس، ومناسبته لجميع المستويات الدراسية.

إجراءات الدراسة ونتائجها

منهج الدراسة

استخدم الباحث المنهج التجريبي الذي يتركز حول معرفة ما إذا كان للمتغير المستقل(تدريس برمجية إلكترونية لتلاميذ الصف الثالث متوسط) أثر على المتغيرات التابعة(التحصيل في المادة العلمية المقدمة، القدرات العقلية، الاتجاه نحو مادة العلوم)، أي يمكن القول بأن المنهج التجريبي يتم تطبيقه عندما يكون الهدف من البحث التنبؤ بالمستقبل حول أي تغيير إصلاحي يجب إجراؤه على الظاهرة المدروسة تغييراً علاجيا أو تغيراً وقائياً.

عينة الدراسة

تم اختيار فصلين دراسيين بطريقة عشوائية من فصول الصف الثالث المتوسط في معهد العاصمة النموذجي الذي تم اختياره نظراً لتوفر الإمكانات المتعلقة بالتعليم الإلكتروني. وقد مثَّل أحد الفصلين المجموعة التجريبية والآخر المجموعة الضابطة. وبلغ إجمالي عينة الدراسة ٦٠ تلميذاً، ٢٩ تلميذاً يمثلون المجموعة التجريبية، ٣١ تلميذاً يمثلون المجموعة الضابطة.

وقد تم التحقق من تكافؤ المجموعتين عن طريق قياس الفروق بين المتوسطات من خلال اختبار (ت) لكل من المتغيرات التالية:

١- العمر.

٢- المعرفة السابقة باستخدام الحاسب الآلي.

٣- امتلاك جهاز حاسب آلي.

٤- الرغبة في التعلم من خلال الحاسب الآلي.

٥- الخلفية المعرفية للتلاميذ في مادة العلوم.

أدوات الدراسة

اعتمدت الدراسة الحالية على الأدوات القياسية التالية:

١ – اختبار القدرات العقلية من إعداد الطريري (١٤٢٠هـ).

٢ – اختبار تحصيلي في مادة العلوم للصف الثالث متوسط من إعداد الباحث.

٣ – مقياس الاتجاه نحو العلوم من إعداد الباحث.

الاختبار التحصيلي

– بناء الاختبار

تم بناء الاختبار بتصميم جدول مواصفات بحيث تُراعى نسبة التركيز لكل موضوع

ونسبة الأهداف لكل مستوى، وتكون الاختبار من مجموعة من الأسئلة الموضوعية التي تقيس تلك الأهداف.

صدق وثبات الاختبار

١- تم عرض الاختبار على مجموعة من المحكمين المتخصصين في المناهج وطرائق التدريس، والعلوم للتحقق من الصحة العلمية لمحتوى الاختبار وملائمته ووضوح عباراته، وتم إجراء التعديلات في ضوء توجيهاتهم.

٢- تم حساب معامل ثبات الاختبار من خلال إعادة تطبيق الاختبار Test – Retest بعد عشرة أيام على عينة إستطلاعية، وبحساب معامل الارتباط بين نتائج العينة في التطبيقين، وجد إنه يساوي (٠,٩٨) وهي قيمة مرتفعة ودالة عند مستوى (٠,٠١)، وتدل على أن الاختبار يتمتع بدرجة ثبات مرتفعة.

٣- تم حساب الاتساق الداخلي للاختبار (التجانس) من خلال معادلة كودر-ريتشاردسون ووجد أنه يساوي (٠,٩٣) مما يدل على ثبات الاختبار.

٤- تحديد معاملات التميز(٠,٣ – ٠,٦١)، والصعوبة(٠,١٩ – ٠,٨٣) لأسئلة الاختبار.

٥- تحديد زمن الاختبار من خلال حساب متوسط أول إجابة وآخر إجابة وكان الزمن مساوياً (٥٥دقيقة).

مقياس الاتجاه نحو العلوم

١- تم بناء المقياس بعد الاطلاع على مقاييس متشابهة، وتكوَّن المقياس من ٣٦ فقرة صُممت في ضوء مقياس ليكرت الخماسي(أوافق بشدة – أوافق – لا أدري – أعارض – أعارض بشدة)، وتضمن هذا المقياس أربعة محاور رئيسة (التفاعل مع المادة – قدرة التحصيل فيها – دور معلم العلوم – ارتباط المادة بحياة المتعلم وتطلعاته المستقبلية

– ومحتوى المادة).

٢- تم حساب صدق المقياس من خلال عرضه على مجموعة من المتخصصين في المناهج وطراشق التدريس لمعرفة مدى سلامة العبارات ووضوحها ومناسبتها، وتم إجراء التعديلات في ضوء توجيهاتهم.

٣- تم حساب ثبات المقياس باستخدام طريقة التجزئة النصفية حيث بلغ قيمته(٠.٩٥).

وبذلك أصبح المقياس في صورته النهائية جاهزاً للتطبيق بعد التأكد من صدقه وثباته.

وبعد التأكد من سلامة الأدوات المستخدمة تم تطبيق تجربة الدراسة.

عرض النتائج

للتحقق من فروض الدراسة تم عقد عدد من المقارنات لدراسة الفرق بين مجموعتي الدراسة التجريبية والضابطة في عدد من الجوانب، وهي التحصيل، والقدرات العقلية، وكذلك الاتجاه، كذلك التطبيقات قبل استخدام التعليم الإلكتروني وبعد استخدامه، وذلك باستخدام اختبار (ت) T-TEST للتحليل الإحصائي، وجاءت النتائج على النحو التالي:

الفرض الأول

عدم وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية وتلاميذ المجموعة الضابطة قبل استخدام التعليم الإلكتروني في:

١ – مستوى التحصيل.

٢ – تنمية القدرات العقلية.

٣ – الاتجاه نحو مادة العلوم.

إن التحقق من تكافؤ المجموعتين التجريبية والضابطة أثر مطلوب، وقد جاءت تلك الفرضية لتحقيق هذا الفرض، وكانت النتائج موضحة بالجدول رقم (١) :

الجدول رقم (١) . يبين الفروق بين المجموعتين التجريبية والضابطة في التحصيل والقدرات العقلية والاتجاه في التطبيق القبلي .

القياس	التطبيق	المتوسط	الانحراف المعياري	قيم ت	مستوى الدلالة
	ضابطة قبلي	١٠.٦٧	٣.٧٤		
الاتجاهات	تجريبية قبلي	٦١.١٦	٧.٥٧	٠.٢٩	غير دالة
	ضابطة قبلي	٦٠.٥٦	٨.٩١		
القدرات	تجريبية قبلي	٢٨.٦٥	٨.٥٤	١.٦٦	غير دالة
	ضابطة قبلي	٢٥.٥٣	٦.٧٢		

يتضح من الجدول رقم (١) عدم وجود فرق دال إحصائياً بين المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في متوسطات درجات التطبيق قبل استخدام التعليم الإلكتروني حيث بلغت قيمة ت بالنسبة للتحصيل ٠.١٣ وهي قيمة غير دالة إحصائياً، كما أن قيمة ت بالنسبة للاتجاهات بلغت ٠.٢٩ وهي كذلك غير دالة إحصائياً، كذلك الحال بالنسبة للقدرات العقلية فقد بلغت قيمة ت ١.٦٦ وهي غير دالة إحصائياً. وبناءً على ما سبق فإن مجموعتي الدراسة التجريبية والضابطة تحقق المستوى المطلوب من التكافؤ مما يعطي النتائج قدراً معقولاً من الثقة.

الفرض الثاني

وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية في التطبيقين القبلي والبعدي للاختبار التحصيلي في :

١ — مستوى التحصيل.

٢ – تنمية القدرات العقلية.

٣ – الاتجاه نحو مادة العلوم.

وتأتي هذه الفرضية للتحقق من أثر استخدام التعليم الإلكتروني على مجموعة الدراسة التجريبية دون المقارنة بالمجموعة الضابطة، وكانت النتائج موضحة بالجدول رقم (٢) :

الجدول رقم(٢). يبين الفروق بين التطبيقين القبلي والبعدي للمجموعة التجريبية في التحصيل والقدرات العقلية والاتجاه .

القياس	التطبيق	المتوسط	الانحراف المعياري	قيم ت	مستوى الدلالة
التحصيل	تجريبية قبلي	١٠.٥٦	٢.٧٩	٨.٤٥	دالة عند مستوى ٠.٠١
	تجريبية بعدي	١٦.٩٧	٣.٧٤		
الاتجاهات	تجريبية قبلي	٦١.١٦	٧.٥٧	٢.٧٤	دالة عند مستوى ٠.٠١
	تجريبية بعدي	٦٣.٢٨	٦.٣٢		
القدرات	تجريبية قبلي	٢٨.٦٥	٨.٥٤	٠.٣٣	غير دالة
	تجريبية بعدي	٢٩.٢٨	١٣.١٠		

يتضح من الجدول رقم (٢) وجود فرق دال إحصائياً بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية في التطبيقين القبلي والبعدي للاختبار التحصيلي لصالح التطبيق البعد في التحصيل حيث بلغت قيمة ت ٨.٤٥ وهي دالة إحصائياً عند مستوى ٠.٠١ مما يعكس مدى التغير في مستوى التحصيل بين التطبيقين القبلي والبعدي للاختبار التحصيلي لصالح التطبيق البعدي، حيث بلغ المتوسط الحسابي للدرجات ١٦.٩٧ مقابل ١٠.٥٦ في متوسط الدرجات قبل استخدام التعليم الإلكتروني وتلك النتيجة تتوافق مع ما توصلت إليه دراسة كل من مصلوخ [٢٩] ، ودويدي [١٣].

كما أن استخدام التعليم الإلكتروني له أثر في تغيير اتجاهات التلاميذ، ويتضح ذلك من خلال الفرق بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية في التطبيقين القبلي والبعدي لمقياس الاتجاه لصالح التطبيق البعدي، حيث بلغ المتوسط في التطبيق القبلي ٦١.١٦ . بينما بلغ المتوسط في التطبيق البعدي ٦٣.٢٨ ، وبمقارنة هذين المتوسطين وجد أن قيمة ت بلغت ٢.٧٤ وهي دالة إحصائياً عند مستوى ٠.٠١ ، وقد يعود هذا الفرق في الاتجاه إلى ما يوفره التعليم الإلكتروني من مرونة وخروج عن الأنظمة التقليدية في التعليم وكسر للملل والروتين.

أما بالنسبة للقدرات العقلية فلم يتضح تغير له معنى أو جوهري حيث بلغت قيمة ت للمقارنة بين متوسطي درجات المجموعة التجريبية في التطبيقين القبلي والبعدي لاختبار القدرات العقلية ٠.٣٣ وهي غير دالة إحصائياً، وقد يكون ذلك أثراً منطقياً، حيث إن القدرات في الكثير من الأحيان قد تولد مع الفرد ويتم صقلها وتنميتها خلال مراحل الحياة المتنوعة، ومن جانبٍ آخر قد تكون الفترة الزمنية لتجربة الدراسة غير كافية لتنمية القدرات لدي مجموعة الدراسة المستهدفة.

الفرض الثالث

وجود فرق ذي دلالة إحصائية بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية وتلاميذ المجموعة الضابطة بعد استخدام التعليم الإلكتروني في:

١ — مستوى التحصيل.

٢ — تنمية القدرات العقلية.

٣ — الاتجاه نحو مادة العلوم.

يهدف ذلك الفرض إلى المقارنة بين التعليم باستخدام التعليم الإلكتروني والتعليم باستخدام نمط التعليم التقليدي، وأي الطريقتين أجدى في تنمية الجوانب المستهدفة في هذه

الدراسة، واتضح ذلك من خلال بيانات الجدول رقم (٣) :

الجدول رقم (٣). يبين الفروق بين المجموعتين التجريبية والضابطة في التحصيل والقدرات العقلية والاتجاه في التطبيق البعدي .

القياس	التطبيق	المتوسط	الانحراف المعياري	قيم ت	مستوى الدلالة
التحصيل	تجريبية بعدي	١٦,٩٧	٤,٧١	٣,٥٦	دالة عند مستوى ٠,٠١
	ضابطة بعدي	١٢,٥٥	٥,٤٦		
الاتجاهات	تجريبية بعدي	٦٣,٢٨	٦,٣٣	٠,٤٥	غير دالة
	ضابطة بعدي	٦٢,١٩	١٢,٢٠		
القدرات	تجريبية بعدي	٢٩,٢٨	١٣,١٠	٠,٨٩	غير دالة
	ضابطة بعدي	٢٦,٩٥	٧,٨٠		

يتضح من الجدول رقم (٣) وجود فرق دال إحصائياً بين متوسطي درجات تلاميذ المجموعة التجريبية والمجموعة الضابطة في التطبيق البعدي للاختبار التحصيلي أي بعد استخدام التعليم الإلكتروني حيث بلغت قيمة ت بالنسبة للتحصيل ٣,٥٦ وهي قيمة دالة إحصائياً عند مستوى ٠,٠١ مما يعني أن استخدام التعليم الإلكتروني أكثر تأثيراً على رفع مستوى التحصيل من الطريقة التقليدية، وهذا يتضح من خلال ارتفاع متوسط تحصيل تلاميذ المجموعة التجريبية (١٦,٩٧) عن المجموعة الضابطة (١٢,٥٥).

أما بالنسبة للاتجاهات والقدرات فإنه لا يوجد فرق جوهري بين الطريقتين (التعليم الإلكتروني، والطريقة التقليدية)، حيث بلغت قيمة ت بالنسبة للاتجاهات ٠,٤٥ ، وهي غير دالة إحصائياً. وبالنسبة للقدرات العقلية فقد بلغت قيمة ت ٠,٨٩ ، وهي غير دالة إحصائياً أيضاً. إلا إنه ينبغي الإشارة إلى أن المتوسط الحسابي لدرجات تحصيل تلاميذ المجموعة التجريبية (٦٣,٢٨) أعلى من متوسط درجات تحصيل تلاميذ المجموعة الضابطة

(٦٢.١٩) بالنسبة للاتجاهات، كذلك بالنسبة للقدرات العقلية فقد بلغ المتوسط الحسابي لدرجات تحصيل تلاميذ المجموعة التجريبية ٢٩.٢٨، بينما بلغ المتوسط الحسابي لدرجات تحصيل المجموعة الضابطة (٢٦.٥٩)، إلا أن هذين الفرقين لم يصلا إلى حد الأهمية بحيث يكون لهما معنى إحصائي.

وبناءً على ما سبق فإنه يمكن القول بأن استخدام التعليم الإلكتروني أفضل من الطريقة التقليدية لرفع مستوى التحصيل لدى التلاميذ. وهذا ما تحقق من خلال الفرضيتين الثانية والثالثة. وهذه النتيجة تتفق مع ما توصل إليه كل من مصلوخ [٢٩]، ودويدي [١٣]، والتودري [٧] في أن استخدام الحاسب الآلي والتعليم الإلكتروني يتفوق على استخدام الطرائق التقليدية في التعليم.

توصيات الدراسة

١- التأكيد على ضرورة الاهتمام من قِبَلْ القيادات التربوية بإدخال أسلوب التعليم الإلكتروني في التعليم، خاصةً استخدام الحاسب الآلي في تعليم العلوم.

٢- العمل على تضمين التعليم الإلكتروني في تدريس العلوم ضمن مقررات إعداد معلم العلوم بكليات التربية وإعداد المعلمين.

٣- الاهتمام ببرامج تدريب معلمي العلوم أثناء الخدمة بحيث تتضمن تقنيات الحاسب الآلي في التعليم وما ينبثق منه من تعليم إلكتروني.

٤- التأكيد على تدريس مقرر في الكومبيوتر يتضمن ماهيته، وكيفية استخدامه من خلال البرامج الجاهزة لطلاب كليات التربية.

٥- وجوب تدريس مقررات العلوم باستخدام التعليم الإلكتروني كأحد التقنيات الحديثة للعملية التعليمية.

المراجـــع

[١] أبو راس، عبد الله بن سعيد. التعليم بواسطة الحاسب الآلي. *مجلة التوثيق التربوي*. ع(*٣٥*)، ٤٣-٤٨. (١٤١٦)

[٢] بخش، هالة طه. *التدريس الفعال للعلوم الطبيعية للمرحلة الثانوية في ضوء الكفايات التعليمية*. القاهرة: مطابع الشروق. (١٩٩٤)

[٣] البيطار، عبد الحكيم أحمد. الحاسوب وأهميته في الحياة العملية. *مجلة التربية*، وزارة التربية والتعليم، الإمارات العربية المتحدة. (١٩٩١)

[٤] تشاسيل، مارتن.. التعليم الإلكتروني تحدٍّ جديد للتربويين: كيف نثبتهم أمام الفوضى المعلوماتية؟. *مجلة المعرفة*، ع٩١. (٢٠٠٢)

[٥] التركي، عثمان. أثر استخدام الحاسب الآلي في تدريس الأحياء على التحصيل الدراسي لطلاب الصف الأول الثانوي بمدارس الرياض. *رسالة ماجستير غير منشورة*، جامعة الملك سعود، الرياض. (١٤١٤)

[٦] التودري، عوض حسين محمد. فعَّالية التدريس الخصوصي بالكومبيوتر في دراسة طلاب كلية التربية للرياضيات وأثر ذلك على تنمية القدرة الرياضية لديهم. *مجلة كلية التربية — جامعة أسيوط ، المجلد السادس عشر*، ع(*١*). (٢٠٠٠)

[٧] التودري، عوض حسين محمد. *المدرسة الإلكترونية وادوار حديثة للمعلم*. الرياض: مكتبة الرشد. (٢٠٠٣)

[٨] التويم، عبد الله بن سعد. أثر استخدام الحاسوب على تحصيل طلاب الصف السادس الابتدائي في مقرر قواعد اللغة العربية. *رسالة ماجستير غير منشورة*، جامعة الملك سعود، الرياض. (١٤٢٠)

[٩] الحازمي، مطلق مطلق. دراسات حول تقويم البرمجيات الرياضية المستخدمة على

الحاسب الآلي. *رسالة الخليج العربي*. ع(٥٥)، الرياض، ص ص ١٣١-١٥٩. (١٩٩٥)

[١٠] الحذيفي، خالد بن فهد والدغيم، خالد بن إبراهيم. أثر تدريس الكيمياء باستخدام الحاسب الآلي في تنمية التفكير العلمي والاتجاه نحو مادة الكيمياء لدى طلاب المرحلة الثانوية. *الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس*، ع(١٠٣). (٢٠٠٥)

[١١] الخطيب، علم الدين عبد الرحمن. *تدريس العلوم: أهدافه واستراتيجياته، نظمه وتقويمه*. الكويت: مكتبة الفلاح. (١٩٨٧)

[١٢] الدعيلج، مها عبد الله. أثر استخدام برمجية مقرر الرياضيات المنتجة محلياً على تحصيل طالبات الصف الثاني متوسط بمدينة الرياض. *رسالة ماجستير غير منشورة*، جامعة الملك سعود، الرياض. (١٤٢٣)

[١٣] ديويدي، علي بن محمد. أثر استخدام الحاسب الآلي والشرائح الشفافة في تحصيل طلاب الصف الأول الثانوي بمنطقة المدينة المنورة لوحدة الدورات والمجموعات في الجدول الدوري. *مركز البحوث التربوية*، جامعة الملك سعود، الرياض. (١٩٩٦)

[١٤] رسالة الخليج العربي. ندوات ومعارض. *مكتب التربية العربي لدول الخليج*. ع(٣٦)، الرياض. (١٩٩٣)

[١٥] زيتون، حسن حسين. *رؤية جديدة في التعليم: التعلم الإلكتروني*. الرياض: الدار الصوتية للتربية. (١٤٢٦)

[١٦] سرحان، الدمرداش عبد المجيد وقطب، يوسف صلاح الدين. *تدريس العلوم في المدرسة الابتدائية*. القاهرة: مكتبة مصر. (١٩٨٢)

[١٧] سلام، سيد والحذيفي، خالد. أثر استخدام الحاسب الآلي في تعليم العلوم على التحصيل والاتجاه نحو العلوم والاستدلال المنطقي لتلاميذ الصف الأول متوسط بمدينة الرياض بالمملكة العربية السعودية. *مجلة البحث في التربية*، ع(٣). (١٩٩١)

[١٨] الطريري، عبد الرحمن سليمان. *اختبار القدرات العقلية*. العين: دار الكتاب الجامعي. (١٤٢٠)

[١٩] العبد القادر، عبد الله بن حسن. أثار تدريس واستخدام الحاسبات الاتجاهات نحوها لدى الطلبة الجامعيين- دراسة ميدانية. *رسالة الخليج العربي*. مكتب *التربية العربي لدول الخليج*، ع(٢٤). السنة العاشرة، الرياض. (١٩٩٠)

[٢٠] العبد الكريم، إيمان بنت عمر. أثر تدريس الكيمياء بالحاسب الآلي على تحصيل طالبات الصف الأول الثانوي واتجاههن نحو مادة الكيمياء بإحدى المدارس في مدينة الرياض. *رسالة ماجستير غير منشورة*، جامعة الملك سعود، الرياض. (١٤٢٠)

[٢١] عز الدين، وهدان. التعليم الإلكتروني ليس تعليماً افتراضياً. *مجلة المعرفة*، ع (١٢٥)، ٩٤ – ٩٩. (١٤٢٦)

[٢٢] علي، عبد الله مصري. *الحاسب والمنهج الحديث*. الرياض: دار الكتب. (١٩٩٨)

[٢٣] العمر، عادل عبد العزيز. أثر استخدام جهاز عرض برمجيات الحاسب الآلي على التحصيل الدراسي في مقرر الرياضيات للصف السادس الابتدائي بمدينة الرياض. *رسالة ماجستير غير منشورة*، جامعة الملك سعود، الرياض. (١٩٨١)

[٢٤] مازن، حسام محمد. مناهجنا التعليمية وتكنولوجيا التعليم الإلكتروني والشبكي لبناء مجتمع المعلوماتية العربي: رؤية مستقبلية. *المؤتمر العلمي السادس عشر. تكوين المعلم المنعقد في ٢١- ٢٢ يوليو*. المجلد الأول. الجمعية المصرية للمناهج وطرق التدريس. (٢٠٠٤)

[٢٥] المبيريك، هيفاء فهد. التعليم الإلكتروني: تطوير طريقة المحاضرة في التعليم الجامعي باستخدام التعليم الإلكتروني مع نموذج مقترح، *ندوة مدرسة المستقبل*، كلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض ٢٢- ٢٣/١٠/٢٠٠٢م.

[٢٦] محمد، مصطفى ومحمود، حسين ويونس، إبراهيم وسويدان، أمل والجزار، منى. *تكنولوجيا التعليم: مفاهيم وتطبيقات*. الأردن: دار الفكر. (٢٠٠٤)

[٢٧] المحيسن، إبراهيم عبد الله. التعليم الإلكتروني: ترف أم ضرورة. ورقة عمل مقدمة إلى *ندوة مدرسة المستقبل المنعقدة في الفترة من ١٦ – ١٧* رجب. جامعة الملك سعود. (١٤٢٣)

[٢٨] المراغي، السيد شحاته. *اتجاهات حديثة في تدريس العلوم. المدينة المنورة*: مكتبة دار الزمان. (١٩٩٤)

[٢٩] مصلوخ، محمد علي اسماعيل. أثر استخدام الحاسب الآلي في تدريس العلوم على التحصيل الدراسي لتلاميذ الصف الثاني متوسط بالمدينة المنورة. *رسالة ماجستير غير منشورة*. جامعة الملك عبد العزيز، المدينة المنورة. (١٩٩٢)

[٣٠] المطيري، سلطان هويدي. أثر استخدام إحدى برمجيات الحاسوب في مادة العلوم على تحصيل طلاب الصف السادس الابتدائي. *رسالة ماجستير غير منشورة*، جامعة الملك سعود، الرياض. (١٩٩٨)

[٣١] الموسى، عبد الله عبد العزيز. *استخدام الحاسب الآلي في التعليم. ط٢* . الرياض: مطابع جامعة الإمام. (١٤٢٣)

[٣٢] الموسى، عبد الله عبد العزيز. "التعليم الإلكتروني: مفهومه – خصائصه – عوائقه"، *ندوة مدرسة المستقبل*، كلية التربية – جامعة الملك سعود، الرياض. (١٤٢٣)

Allen, D. (1998). The effects of computer-based multimedia lecture presentation [٣٣]
on comment collage microbiology students achievement, attitudes and retention D.A.I., August, 448-A.

Bahlis, J. (2002). E-Learning the hype and reality. (Abstract), Retrieved Nov 20, [٣٤]
resources/v01.10105.htm http://www.bnnexpertsoft.com.english/2005 from:

Beichner, Robert J. (1994). Multimedia Editing to Promote Science Learning. [٣٥]
Journal of Computers in Mathematics and Science Teaching.

Buckley, B., (2000). Interactive multimedia and model-based learning in [٣٦]
biology. International Journal of Science Education. 22(9), 895-935.

Callaway, Judith Ann (1997). An interactive multimedia computer package on [٣٧]
photosynthesis for hi school students based on a matrix of cognitive and learning styles. DAI-A57/07, P2951.

Chang, Chun-Yen (2002). "Does computer-assisted instruction problem-solving [٣٨]
= Improved science outcomes? A pioneer study". The Journal of Educational Research. 95 (3), 143-150.

Cook, Carol Eileen (1995). The effect of microcomputer assisted instruction on [٣٩]
the achievement scores of third grade math students. DAI. A34/03, p.942.

Fox, D. (2003). E-Learning seminar at GWSAE. [٤٠]
A.html. www.eventweb.com/2002/stories /education/021502

Hong, N., S. ; Mcgee, S. ; Howard, B., C. (2000). The effect of multimedia [٤١]
learning environments on well-structured and III-structured problem-solving skills. U.S. Midwestern. Eric Document No: ED474443.

Hum. D. Ladouceur, A. (2001). E-Learning the new frontier. internet [٤٢]

Kariuki, P. & Paulson, R. (2001). The effects of computer animated dissection [٤٣]
versus preserved animal dissection on the student achievement in a high school biology class U. S. ; Tennessee. Eric Document No: ED460018.

Korfiatis, K. , Papajheadoran, E. & Stamon, G. (1999). An investigation of the [٤٤]
effectiveness of computer simulation programs as tutorial tool for teaching population ecology at university, International Journal of Science Education, 21, 1269 – 1280.

[٤٥] Kurse, K. (2003). What's in name chief learning officer solutions for enterprise productivity. USA. (internet).

[٤٦] McDonald, Michael (1997). The Impact of Multimedia Instruction on Students' Attitude and Achievement and Relations with Learning Styles, D.A.I, Feb., 1997.

[٤٧] Moneta, S., Moneta, G., B. (2002). E-Learning in Hong Kong: comparing learning outcomes in on line multimedia and lecture version of an introductory computing course. British Journal of Educational Technology, 33(4).

[٤٨] Naber, L. & Kohlen, M. (2002). " Life-learning is the answer, what was the .WWW.open.csu.edu.auproblem?".

[٤٩] Rieber, Lioyd (1991). Effect of Visual Grouping Strategies of Computer Animated Presentations on Selective Attention in Science. Educational Technology Research and Development.

[٥٠] Richards, J., C. & Renandya, W., A. (2002). Methodology in language teaching, Uk, Cambridge University Press.

[٥١] Ross, S. , Cassy, J. (2000). Using interactive software to develop students' problem – solving skills: evaluation of intelligent physics tutor. Eric Document No: ED373754.

[٥٢] Schoenfeld-Teacher, R., Persichitte, K., A., Jones& L. (2000). Relation of student Characteristics to learning of basic biochemistry concepts from multimedia goal-based scenario. U. S.; Colorado. Eric Document No: ED440875.

[٥٣] Qiu, H. (2003). Effectiveness of e-learning. //A:page\Files\Slide…1.htm.

[٥٤] Watkins, G. (1999). Effects of cd rom instructions on achievement and attitudes. D. A. I. 571 (4), October, 1446-A.

[٥٥] Wentling, T., L. (2000). E-Learning: A review of literature. Retrieved. August 8, s/e learn/it.pdf. Http://Learning.ncsa.uiuc.edu/paper2001.

[٥٦] Williams, D., C., Hemstreet, S., Liu, M.& Smith, V. (1998). Examining how middle school students use problem based learning software. U. S. ; Austin. Eric Document No: ED428738.

The effect of teaching electronically on students' achievement, mental abilities, and attitude toward science of the 9th grade students

Khalid F. Al-Huthaifi

Associate Professor, Dept. of Curricula and Science Educationm, College of Education, King Saud University

(Received 27/10/1427H.; accpted for publication 8/2/1428H)

Abstract. The purpose of the study was to investigate. Three hypothesis were generated:

1- There are no significant differences at (0.05) level between the average score of the experimental group and the average score of the control group before using electronic teaching.

2- There are significant differences at (0.05) level between the average score of the pre-test and the average score of the post-test of the experimental group.

3- There are significant differences at (0.05) level between the average score of the experimental group and the average score of the control group at post-test.

To test the hypothesis, an experiment was conducted sixty student were randomly chosen and randomly assigned. Thirsty one student for control group and twenty nine for experimental group. T-test was selected to test the hypothesis. Results indicate that wee are a significant effect on students' achievement and their attitude toward science. But there are no significant effect on students' mental abilities.

مجلة جامعة الملك سعود، م٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)، ص ص ٧١٧-٨٠٩ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

المنطق اليوناني
تأريخه العقدي، وتعريفه، ومنهجه العلمي

عبدالله بن دجين السهلي

عضو هيئة التدريس بقسم الثقافة الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود،
الرياض ،المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٤/٢٤هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٧/١١/٢٨هـ)

ملخص البحث. البحث مقدمة لدراسة المنطق اليوناني، ذكر فيه خمس خصائص للمنطق تسهل فهمه، واهتمت الدراسة بالتأريخ العقدي للمنطق منذ وضعه أرسطو حتى العصر الحاضر، وأنه لم يعتمده من المسلمين إلا متفلسفة الأشاعرة والماتريدية ومن تابعهم، كما تبين أن للمنطق منهجاً خاصاً في البحث العلمي، يهمل فيه العلم العملي، أما المنهج الإسلامي فهو على النقيض من ذلك، وخلص البحث إلى تعريف المنطق بأنه: محاولة لوضع قوانين عامة للعلوم جميعها، ولايصح أنه آلة تعصم الذهن، أوميزان توزن به العلوم، فإن الله سبحانه أنزل الكتاب والميزان، فالكتاب هو القرآن العظيم، أما الميزان فهو العدل والاعتبار والقياس الصحيح والعقل الرجيح .

مقدمة

إن الحمد لله، نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً.   أما بعد:

فمن خلال دراستي للمنطق اليوناني وتدريسه لاحظت ما يلي :

١ــ أن الكتب المؤلفة في المنطق يتابع بعضها بعضاً ، حتى بعض الكتب التي ألفها بعض الفضلاء ، ولا يوجد في كثير منها ما يوضح رأي أهل السنة والجماعة ، سوى ردود إجمالية ، مع أن المنطق أصبح جزءاً من المناهج الدراسية للفرق الإسلامية المعاصرة ، مثل : الأشاعرة والماتريدية والرافضة ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

٢ــ هالني تعظيم بعض المسلمين للمنطق ، وعدم قناعة بعض المنتسبين للسنة بما يذكره علماؤهم من بطلانه ، ويعتقدون أن فيه فائدة وأشياء مهمة ، لكن لايفهمونها ، وقد يفتخر بعضهم بمعرفته له ، وقد يلتمسون من المتخصصين فيه ممن يتلبسون ببعض البدع تدريسه لهم ، فيزيدونهم رهقاً ويعظمونه في عيونهم ، ويهولون أمره ، ويجهلون سلف الأمة وأئمة المسلمين ممن يرد المنطق ويبطله .

٣ــ أن بعض من يرد المنطق من المعاصرين تلبسوا ببعض البدع ، وبعضهم عرف عنه الإلحاد ، وأخذوا نقضه من الغربيين ، ولم يعرفوا ما قاله المسلمون .

٤ــ أن المنطق اليوناني له منهج في البحث العلمي ، وهو من أسباب التخلف المنهجي للمسلمين ، وحري بالباحثين بيان هذا المنهج ، وخصائصه ، وقد ذكره أئمة المسلمين ، لكن لم تفهم أقوالهم عند طوائف من الأمة.

٥ــ أن بعض الفرق المعاصرة ـ من فرق الضلال ـ هولت على الناس ، وزعمت أن المنطق ليس فيه ما يخالف الإسلام وأنه لايرده إلا الحشوية المشبهة ، ومن لاشأن لهم في البحث العقلي ، والحقيقة خلاف ذلك كله ، وجمهور فرق الأمة على رد المنطق ، ومن يسمونهم الحشوية يقصدون بهم أهل السنة والجماعة ، وهم سواد الأمة الأعظم.

لذا رغبت في بيان تأريخ المنطق العقدي ، والعقائد التي ارتبطت به ، وموقف فرق المسلمين منه ، وبيان تعريفات المنطق ومنهجه ، وهذه جوانب غفل عنها كثير ممن

ألف في المنطق من الفضلاء، وقدمت لذلك بمقدمات أرى أنها تسهل للقارئ دراسة المنطق، وفهم الخلفيات العقدية والتأريخية له .

ويتكون البحث من تمهيد وأربعة مباحث، على النحو التالي :

المبحث الأول : مقدمات عن المنطق اليوناني.

المبحث الثاني: أتباع أرسطو من الفلاسفة من جميع الأمم.

المبحث الثالث: المنطق بين الرفض والقبول عند المسلمين .

المبحث الرابع : تعريف المنطق ومنهجه وموضوعه .

وقد استخدمت المنهج الوصفي والتحليلي. وحرصت على الرجوع إلى المصادر القديمة والمعاصرة، للمقارنة بينهما، وليكون البحث في الشكل النهائي للمنطق، مع الاختصار في العرض والرد. وعدم ذكر خلافات المناطقة الطفيفة بينهم، لإنها في جزئيات لا تؤثر، مع الالتزام بالمنهج العلمي، والمراد هنا تخليص الأمة من الإصر والأغلال التي ابتليت به.

وفق الله الجميع لما يحب ويرضى، بمنه وكرمه، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه .

تمهيد : لماذا ندرس المنطق؟.

إن الدارس للمنطق اليوناني يجد فيه من العسر والغموض ما يجعله ينفر منه. ثم يضاف لهذا شهادات أهل العلم من المسلمين ببطلانه، وكذلك كثير من الباحثين من الكفار. فلماذا يدرس أحياناً للمتخصصين في العقائد خاصة؟ ولماذا يؤلف فيه هذا الكم الهائل من الكتب القديمة والمعاصرة؟

ويمكن تلخيص أسباب أهمية معرفته بالنسبة للمتخصصين على النحو التالي :

١ــ أن الكنيسة النصرانية تبنت جميع أراء أرسطو، بما فيها المنطق، وأثر فيها

كثيراً[١]، وقد يستفيد ببعض المنطق من كان في كفر وضلال، كالنصارى واليهود والرافضة ونحوهم[٢]، لذا لابد من معرفة المنطق لفهم تراث هذه الأديان والفرق.

٢- أن الفرق الكلامية المتأخرة من متفلسفة الأشعرية والماتريدية تبنت المنطق والعلوم الفلسفية، ضمن عقائدها الكلامية، وذلك في أواخر القرن الخامس الهجري[٣]، وهي الفرق التي تبناها السلاطين، وانتشرت بسببهم في غالب البلاد الإسلامية، لذا لا يمكن فهم كتبهم إلا إذا كان القارئ على دراية جيدة بالمصطلحات المنطقية.

٣- أن فهم كتب أصول الفقه بعد القرن الخامس الهجري لا يمكن إلا بمعرفة المصطلحات المنطقية، بل ارتبطت تعريفات علم أصول الفقه أيضاً بالمنهج المنطقي[٤].

٤- أن فهم الفلسفة اليونانية ومن قال بها من الفلاسفة في بلاد المسلمين لا يمكن دون معرفة المنطق، فهو كالمقدمة لها.

٥- أن من جاءته الرسل بالحق فعدل عن طريقهم إلى طريق هؤلاء المناطقة كان من الأشقياء فى الآخرة، وإن كان هذا لايستلزم كونهم أشقياء فى الآخرة إلا إذا بعث الله إليهم رسولاً فلم يتبعوه[٥]، لذا كان لزاماً بيان هذا الباطل نصحاً للأمة وشفقة عليها.

المبحث الأول : مقدمات عن المنطق اليوناني

المطلب الأول: خصائص المنطق

تصعب دراسة المنطق على كثير من المختصين في العلوم الشرعية، فضلاً عن

---

(١) انظر: علم المنطق ص٧٥، و*تاريخ الفلسفة اليونانية* يوسف كرم ص٥، والعقيدة و*علم الكلام* ص٣٦.

(٢) انظر: نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٩/٢٤.

(٣) انظر: نقض المنطق ضمن مجموع الفتاوى جـ٩/٨٨، وجـ٩ /٢٤١.

(٤) انظر: *مقدمة في صنع الحدود والتعريفات* ص١٣، و*التعريفات في علم أصول الفقه* ص١٦- ١٧.

(٥) انظر: نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٩/١٣٧.

غيرهم، ويجد فيه القارئ من الغموض، وغرابة الألفاظ، وصعوبة الفكرة، ما يجعله يعرض عن دراسته، مع ما يسمع من المغرمين به من التهويل والتفخيم لمن يعرفه أو يجهله، وضلال الفلاسفة في الإلهيات ظاهر لأكثر الناس، ولهذا كفرهم فيها نظار المسلمين قاطبة، أما المنطق فقد التبس الأمر فيه على طائفة، وفي الغالب لا يلتبس أمر المنطق إلا على ثلاثة أصناف من الناس، هم:

الصنف الأول: أكثر ما ينفق المناطقة على من لا يفهم قولهم، فيعظمهم بالجهل والوهم.

الصنف الثاني : من يفهم بعض ما يقولونه أو أكثره أو كله، لكن لا يتصور في تلك الحال حقيقة ما جاء به الرسول ﷺ ، وما يُعرف بالعقول السليمة، ولا يعلم أن ما قاله سائر العقلاء يناقض ما قالوه.

الصنف الثالث: من وصل إلى منتهى أمرهم بعد كلفة ومشقه، واقترن بها حسن الظن، فتورط من ضلالهم فيما لا يعلمه إلا الله، إن لم يتداركه الله بعد ذلك، وقد حصل هذا لكثير من الفضلاء، الذين احسنوا بهم الظن ابتداء، ثم انكشف لهم من ضلالهم ما أوجب رجوعهم عنهم، بل وردهم عليهم[٦].

ولذا أذكر خصائص المنطق اليوناني، ليستفيد منها دارس المنطق، وليكون على بصيرة عند دراسته، وهي على النحو التالي :

أولاً ـ التهويل والتفخيم عند المناطقة

يرى المطلع على المنطق تفخيم مؤلفيه، وإشادة بذكائهم ومؤلفاتهم، وعبارات كبيرة، وغريبة عليه، لذا قد يعجب بهم، ويتحاشى نقدهم، أو تكذيبهم، ويصدقهم ويتابعهم.

---

(٦) انظر: *الرد على المنطقيين* ص١٦٥.

والحقيقة أن أكثر ما يجد لديهم تهويل وتقليد، وعبارات متكلفة هائلة، والطرق الصعبة الطويلة[٧].

والمناطقة يذكرون مقالات بعبارات طويلة مشتبهة، لعل كثيراً من أئمة المتكلمين بها لا يحصلون حقائق تلك الكلمات، ولو طالبتهم بتحقيقها لم يكن عندهم إلا الرجوع إلى تقليد أسلافهم فيها، ويبقى ذلك الكلام دائراً في الأتباع، يدرسونه كما يدرس المؤمنون كلام الله، وأكثر من يتكلم به لا يفهمه، وكلما كانت العبارة أبعد عن الفهم كانوا لها أشد تعظيماً، وهذا حال الأمم الضالة، كلما كان الشيء مجهولاً كانوا أشد له تعظيماً[٨]، ولذا تجد أحدهم إذا سمع أئمته يقولون الصفات الذاتية والعرضية والمقوم والمقسم والمادة والهيولي والتركيب من الكم ومن الكيف وأنواع تلك من العبارات عظمها قبل أن يتصور معانيها، ثم إذا طلب معرفتها لم يكن عنده في كثير منها إلا التقليد لهم[٩].

ثانياً ــ مخالفة مصطلحات المناطقة للغة العرب

عبارات المناطقة لها معان ليست في لغة العرب، وإن كانت الحروف عربية، فهي بحاجة لتعريب المعاني، وتفسير المراد، فكثير مما يرد فيها يراد به معان ليست في لغة العرب[١٠].

---

(٧) انظر: *الرد على المنطقيين* ص٣١، ومقدمة رسالة في المنطق إيضاح المبهم في معاني السلم د.عمر الطباع ص١١.

(٨) يمثل شيخ الإسلام ابن تيمية لذلك بتعظيم الرافضة المنتظر الذي ليس لهم منه حس ولا خبر، ولا وقعوا له على عين ولا أثر، وتعظيم الجهال من المتصوفة ونحوهم للغوث، وخاتم الأولياء ونحو ذلك، مما لا يعرفون له حقيقة. انظر: درء التعارض جـ٥/٣١٦.

(٩) انظر: درء التعارض جـ٥/٣١٥- ٣١٦، ومفتاح دار السعادة لابن القيم جـ١/٢٤٦.

(١٠) أشار إلى صعوبة تحديد المصطلح الفلسفي د. عرفان عبد الحميد فتاح في المدخل إلى معاني الفلسفة ص٥.

ولذا قال الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) (رحمه الله) : « ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطوطاليس»[١١]، فسمى المنطق بـ"لسان أرسطوطاليس"، وفرق بينه وبين لسان العرب، ومراده بـ"لسان العرب" هو: «مصطلح العرب ومذاهبهم في المحاورة والمخاطبة والاحتجاج والاستدلال. وهو اللسان الذي جرت عليه نصوص القرآن الكريم. والسنة النبوية»[١٢].

وفي كلام أهل المنطق ومن سلك طريقهم ما لا يرضاه عاقل من تضييق طرق العلم عقولاً وألسنة، ومن الركة والعي. ومن وجد في بعض كلامه فصاحة أو بلاغة كابن سينا فإنما استفاده من المسلمين من عقولهم وألسنتهم. وإلا فلو مشى على طريقة سلفه وأعرض عما تعلمه من المسلمين لكان عقله ولسانه يشبه عقولهم وألسنتهم[١٣].

وهذه مقارنات بين مصطلحات في المنطق ومعناها في لغة العرب، وهي على النحو التالى:

١ ـ **مصطلح "الموضوع" في المنطق**: هو ما يقابل المبتدأ في الجملة الاسمية، أو الفاعل أونائبه في الجملة الفعلية[١٤]، أما في لغة العرب: فالموضوع المسقط، وضعت عنه دينه أسقطته[١٥].

٢ ـ **مصطلح "المحمول" في المنطق**: هو ما يقابل الخبر في الجملة الاسمية، أو الفعل أو ما يقوم مقامه في الجملة الفعلية[١٦]، وأما في لغة العرب: ما يحمل على الظهر

---

(١١) صون المنطق والكلام ص١٥.

(١٢) صون المنطق والكلام ص١٥، وانظر: مناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٨٦.

(١٣)الرد على المنطقيين ص١٦٥.

(١٤) انظر: ضوابط المعرفة ص٢٠، وآداب البحث والمناظرة جـ١ /١٠.

(١٥)انظر: المصباح المنير للفيومي ص٢٥٤، مادة (وضع).

(١٦)انظر: ضوابط المعرفة ص٢٠، وآداب البحث والمناظرة جـ١ / ١٠.

ونحوه[١٧].

٣ ــ مصطلح "القضية" في المنطق: هي ما تقابل الجملة الخبرية[١٨]، وأما في لغة العرب فالقضاء الحكم[١٩].

٤ ــ مصطلح "النطق" في المنطق: هو القوة العاقلة المفكرة التي يقتدر بها على إدراك العلوم والآراء، وليس المراد المتكلم[٢٠]، وأما في لغة العرب فنطق: أي تكلم بصوت وحروف تعرف بها المعاني[٢١].

٥ - مصطلح"مانعة الخلو" في المنطق: هي نفي الأعم يستلزم نفي الأخص[٢٢]، وأما في لغة العرب فالمنع ضد العطاء[٢٣]، ومكان خلاء ليس فيه أحد[٢٤].

٦ ــ العرض: هي الصفة مثل اللون[٢٥]، ويختلفون في تفسيره اختلافاً كبيراً، والعرض في اللغة ما يعرض للإنسان من مرض ونحوه.

كثير من هذه الأمثلة معروفة لديك من قبل، لكن لما سميت بغير أسمائها لم

---

(١٧) انظر: المصباح المنير للفيومي ص٥٨، مادة (حمل).

(١٨) انظر: طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين ص٢٢.

(١٩) انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ص١٧٠٨، مادة (قضي).

(٢٠) انظر: آداب البحث والمناظرة جـ١/٣٦.

(٢١) انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ص١١٩٥، مادة (نطق)، ولأجل المعنى اليوناني زعموا أن النطق ينقسم إلى: نطق ظاهري، ونطق باطني، الأول يشير إلى الكلام والثاني يشير للمعقولات والأفكار. انظر: أسس المنطق الرياضي وتطوره ص٩.

(٢٢) انظر: المنطق المجرد تأليف د. علي الدخيل الله ص١٨٨.

(٢٣) انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ص٩٨٨، مادة (منع).

(٢٤) انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي ص١٦٥٢، مادة (خلو).

(٢٥) انظر: طرق الاستدلال ومقدماتها د.يعقوب الباحسين ص١٣١.

تعرفها [٢٦].

ثالثاً ــ غالب نظريات المناطقة لاحقيقة لها

كثير من النظريات المنطقية غير صحيحة، ولم تبن على أسس واقعية، وجعلت قواعد عامة لكل شئ دون تمحيص أو دراسة، ويحصل نزاع طويل في تفصيلاتها مع بطلان الأصل، بل يضلل بعض الفلاسفة من يرد هذه الضلالات، مثل: نظرية الجوهر والعرض، زعموا أن كل شئ في هذا الكون يتكون من جوهر وعرض، وقد انتقدها جمع من أهل المنطق والفلسفة، وبين بطلانها أهل السنة والجماعة. وفي هذا الزمن أوضح العلم الحديث بطلان هذه النظرية[٢٧]، وهذه النظرية أساس نظريات أخرى باطلة.

رابعاً ــ المنطق اليوناني غاية في التجريد، لاعلاقة له بالواقع

غالب ما يذكره المناطقة لا علاقة له بالواقع، ولا يمكن تطبيقه أيضاً، وليس له وجود في الخارج، بل وجوده ذهني، وهو يتجاهل البحث في الجزئيات والأعيان المشخصة، ولذا يسمى المنطق الصوري، أي ينكر قيمة الناحية المادية والموضوعية، ولايعتد إلا بالناحية الصورية[٢٨]، كما سيأتي في موضعه من هذا البحث.

خامساً ــ كثرة التقسيمات والتفريعات

يغرم المناطقة بالتقسيمات الكثيرة دون أي أسس واقعية، كتقسيمهم الموجود إلى

---

(٢٦) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية جـ٩/٦٣.

(٢٧) انظر: الصفدية جـ١/١١٨، ودرء التعارض جـ٥/٥٩٢. والآمدي وآراؤه الكلامية ص٤١١- ٤١٢، ومناهج البحث في العقيدة ص١٦٦-١٦٧.

(٢٨) انظر: تأريخ المنطق عند العرب ص٤٤، والمنطق الصوري والرياضي ص٨-٩، وتطور المنطق العربي ص٢٤- ٢٥.

جوهر وعرض، ثم تقسيم الجوهر إلى أقسام، والأعراض إلى المقولات التسع، ثم تقسيم كل مقولة إلى عدة أقسام، وهذه الأقسام إلى أقسام أخرى، وهكذا[٢٩].

المطلب الثاني: علاقة المنطق بالفلسفة اليونانية

المنطق والفلسفة علم واحد عند اليونان[٣٠]، وعلى هذا النهج سار الشراح المنتسبين للإسلام، قال الكندي الفيلسوف: «إن علم كل شئ ينظر فيه يقع أو ينطوي تحت الفلسفة التي هي علم كل شئ»[٣١]، فهو جزء من الفلسفة، وغالب كتب الفلسفة عندهم ترتب على القسمة الثلاثية المعروفة: منطق، طبيعيات، إلهيات، قال ابن سينا في مقدمة الإشارات: «ومبتدئ من علم المنطق، ومنتقل منه إلى علم الطبيعة وما قبله»[٣٢]، وقال أيضاً: «ثم أورد العلم الإلهي»[٣٣]، وعلى هذا التقسيم سارت كتب الكلام التي اختلط فيها علم الكلام بالمنطق والفلسفة، ففيها: المنطق، والطبيعيات والإلهيات، ثم ما يخص مذاهبهم الكلامية، مثل: "المواقف في علم الكلام" و" مقاصد علم الكلام" و" تجريد علم الكلام"، وسيأتي الكلام عليها.

وقد حاول بعض المفتونين بالمنطق إفراده بالتأليف بصفته منهجاً للبحث عن المعرفة في جميع المجالات، قال الغزالي عن المنطق: « مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط

---

(٢٩) انظر: البصائر النصيرية ص١٦- ٦٥، والحد لتقريب المنطق ص٤٧- ٥٣، والمواقف في علم الكلام ص ٩٦- ١٩٩.

(٣٠) انظر: تأريخ المنطق عند العرب ص٦٢.

(٣١) الجواهر الخمس الكندي ت/محمد عبد الهادي أبو ريده جـ٢/٩، ضمن رسائل الكندي الفلسفية، ومشكلات فلسفية ص١٠٩.

(٣٢) الإشارات والتنبيهات جـ١/١٦٦، وانظر: النجاة ص٥، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص٤٧٤.

(٣٣) التجاة ص٦، وانظر: العقائد النسفية ص٢، وتطور المنطق العربي ص٤١٩.

بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»(٣٤)، ولذا أفرد بمؤلفات مستقلة عن الفلسفة، وسيأتي ذكرها.

المطلب الثالث: نبذة تأريخية عن أرسطو

في هذه النبذة أعرف بديانة أرسطو مؤسس علم المنطق وقومه اليونان، لما لها من أثر كبير على الناقلين عنهم، والمعجبين بهم، وسيكون هذا الأثر واضحاً جلياً.

أولاً ــ نشأة أرسطو: (ت ٣٢٢ق.م)

ولد أرسطو قبل الميلاد سنة ٣٨٤ ق.م. وأسرته معروفة بالطب درس على يد أفلاطون، ثم أصبح مربياً للإسكندر بن فيليب الملقب بالإسكندر الأكبر، والذي أصبح فيما بعد ملكاً لمقدونيا، واستولى على بلاد الفرس ومصر والشام. ثم انقسمت امبراطوريته، حتى استولى عليها الرومان(٣٥).

وما يذكره بعض الضلال ـ كابن سينا وغيره ـ أن الإسكندر بن فيليب الذى كان أرسطو وزيرًا له أنه ذو القرنين المذكور في القرآن، ويعظم أرسطو بكونه كان وزيرا له، فهذا من الجهل بأخبار الأمم(٣٦).

---

(٣٤) المستصفى جـ١/٣٠، ط/ د. حمزة حافظ، وانظر: أبجد العلوم جـ٢/٤٥١، وتاريخ المنطق عند العرب ص٦٢.

(٣٥) انظر: دراسات في الأديان الوثنية ص ١٤٧.

(٣٦) انظر: الرد على المنطقيين ص١٨٢ – ١٨٤، ودرء التعارض جـ٩/١٢٤، ومن مزاعمهم التي ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الموضع: زعم بعض ملاحدة المتصوفة أن أرسطو كان هو الخضر خضر موسى، ومنهم من يفضل فرعون على موسى ﷺ ويسمونه أفلاطون القبطي، وقد يقولون: إن صاحب مدين الذي تزوج موسى ﷺ ابنته هو أفلاطون اليوناني أستاذ أرسطو، وحكاياتهم أكثر من ذلك، مما يدل على أنهم من أجهل الناس بالمعقول والمنقول، ولم يكفهم جهلهم بما جاءت به النبوات حتى ضموا إلى ذلك الجهل بأخبار العالم وأيام الناس. واتظر: إغاثة اللهفان جـ٢/٣٧٧- ٣٧٨.

والإسكندر لم يملك إلا مقدونيا وبلاد الفرس والشام ومصر، وهو وثني على دين قومه، أما ذو القرنين فقد ملك مشارق الأرض ومغاربها، وهو مسلم موحد توفي أرسطو سنة ٣٢٢ ق.م[٣٧].

ثانياً ــ ديانة أرسطو

دراسة ديانة أرسطو وقومه لها أهمية كبرى في معرفة البيئة التي ظهر فيها المنطق، للربط بين هذه البيئة وبعض الأقوال التي عرفت عن بعض نقلة المنطق.

الآلهة عند اليونانيين[٣٨] كثيرة جدًا تمثلت في أغلب الأشياء، ويمكن تقسيم آلهتهم إلى عبادة مظاهر الطبيعة، ويدخل فيها الآلهة الأولمبية، وعبادة الأموات، والآلهة السرية، ومزجوا ذلك بطلاسم السحر، فدياناتهم شركية، لبعدهم عن مهبط الوحي[٣٩].

١- عبادة مظاهر الطبيعة: ويدخل فيها الآلهة الأولمبية، ومنها إله السماء "أورانوس" أو "زيوس" وهو في زعمهم الحاكم الأعلى، ورب الناس والآلهة، وإله الشمس "هيلوس"، والكواكب الأخرى، وإله الأرض "جي" أو "جيا"، كما قدسوا أجزاء معينة من الإنسان زعمًا أنها رمز الإخصاب، وعبدوا الثور والخنزير والأفعى[٤٠]، وأبرز آثار هذه العبادات على نقلة المنطق عبادة الكواكب عند الفلاسفة، وكالرازي (ت٦٠٦هـ) في كتابة "*السر المكتوم في مخاطبة السحر والنجوم*"، والبلخي (ت٢٧٢هـ) في

---

(٣٧) انظر: تأريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص١١٢- ١١٣.

(٣٨) يطلق اليونانيون على أنفسهم "الهيلينين"، وسماهم الرومان الإغريق، وترجع تسميتهم باليونانيين للغات السامية القديمة. انظر: المدخل إلى تأريخ وحضارة الإغريق ص١، ودراسات في الأديان الوثنية ص ١٤٥.

(٣٩) انظر: العبادات في الديانات القديمة ص٣٠- ٣١.

(٤٠) انظر: المدخل إلى تأريخ وحضارة الإغريق ص٦٠- ٦٦، ودراسات في الأديان الوثنية ص ١٥١ –١٥٢، والعبادات في الديانات القديمة ص٣١- ٣٢.

كتابه "*مصحف القمر*"[٤١].

٢ ــ الآلهة الأولمبية : وهي أكثر ديانات القدماء انتشاراً بين اليونانيين، تنسب إلى جبل "أولمبيوس" أعلى جبل في بلاد اليونان، ويزعمون أن هذه الآلهة في أعلى الجبل، وأنها تؤلف حكومة ملكية، من إثنى عشر إله، سبعة ذكور وخمس إناث، كلهم على صورة بشر، يرأسهم إله اسمه "زيوس" أو "أورانوس"، وله زوجة اسمها "هيرا"، إلى آخر مزاعمهم، إلا أن عبادتها كانت مقصورة على الأغنياء فقط[٤٢].

٣ ــ عبادة الأسلاف أو الأموات، فزعموا أن أرواح الموتى قادرة على أن تفعل الخير والشر، ومن هذه العبادة عبادة الأبطال، وتعظيم الأموات يفوق تعظيم أي آلهة أخرى، لذا تعتبر الديانة الأولى عند اليونانيين[٤٣]، وقد تأثر بذلك من نقل عنهم كأبي حامد الغزالي في كتابه "*المضنون به على غير أهله*"[٤٤].

٤ ــ الديانة السرية، ظهرت متأخرة بعد الديانات السابقة، وهي عامة لكل طبقات المجتمع، وهي ترمز للإله وبعثه، وهي عبارة عن احتفال يكشف فيه عن رموز مقدسة، وتقدم فيه طقوس رمزية لا يتعبد بها إلا المطلع على أسرارها[٤٥]، وبين الباحثين خلافات كبيرة في تعريفها.

---

(٤١) انظر: الاستغاثة في الرد على البكري ص٣١٦، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص ٥٠٦- ٥٠٧، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٥٢-٥٤ ، ٥٥٨.

(٤٢) انظر: *المدخل إلى تأريخ وحضارة الإغريق* ص٦٠- ٦٤، *ودراسات في الأديان الوثنية* ص١٥٢ وما بعدها ، والحضارة الأغريقية ص٧٤- ٧٥.

(٤٣) انظر: دراسات في الأديان الوثنية ص ١٤٧، والمدخل إلى *تأريخ وحضارة الإغريق* ص٦٠، وتاريخ الحضارة الهيللينية ص١٥٣.

(٤٤) انظر : *مجموع فتاوى ابن تيمية* جـ٤/٦٥، *وموقف ابن تيمية من الأشاعرة* جـ٢/٦٣٦، ٦٢٥ .

(٤٥) انظر: *دراسات في الأديان الوثنية* ص ١٥٨ وما بعدها .

ثالثاً ــ زيادات أرسطو على ديانة قومه

عاش أرسطو في هذه البيئة الوثنية، لكنه قال بأشياء أنكرها عليه أهل أثينا، فأرسطو هو أول من قال: إن العالم قديم، وقال بقدم الأفلاك والعقول. ولذلك اتهم أرسطو بالإلحاد وأخرجه أهل أثينا من بلادهم[٤٦].

وأما القدماء من فلاسفة اليونان كأفلاطون وغيره فلم يكونوا يقولون بقدم ذلك، وإن كانوا يقولون أو كثير منهم بقدم أمور أخرى؛ قد يخلق منها شيء آخر؛ ويخلق من ذلك شيء آخر، إلى أن ينتهي الخلق إلى هذا العالم[٤٧].

وسبب ذلك أن بعض قدماء فلاسفة اليونان كفيثاغورس وسقراط وأفلاطون كانوا يهاجرون إلى بلاد الشام، ويتلقون عن لقمان الحكيم ومن بعده، وعن أصحاب داود وسليمان عليهما السلام، أما أرسطو فلم يسافر إلى أرض الأنبياء، ولم يكن عنده من العلم بآثار الأنبياء ما عند سلفه[٤٨].

رابعاً ــ كتب أرسطو المنطقية

ألف أرسطو عدة كتب في المنطق جمع كثير منها من أسلافه فلاسفة اليونانيين، وإن كان لدى بعض مدارسهم الفلسفية ما يناقض منطق أرسطو كالفيثاغوريين أصحاب الرياضيات[٤٩]، أما كتب أرسطو في المنطق فهي:

---

(٤٦) انظر: تأريخ الفلسفة اليونانية يوسف كرم ص١١٣، ١٤٥ وما بعدها.

(٤٧) انظر: درء التعارض جـ٩/٣٩٨.

(٤٨) انظر: الرد على المنطقيين ص٢٧٧، وإغاثة اللهفان لابن القيم جـ٢/٣٧٧-٣٧٨، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص٣٣٦-٣٣٧.

(٤٩) انظر: علم المنطق د. أحمد رمضان ص٤٨، ٦٥.

١- المقولات ويسمى في اليونانية " قاطيغورياس"، وأهم قضية فيه المقولات العشر [٥٠].

٢- العبارة ويسمى في اليونانية " باري أرميناس"، وهو في الألفاظ والكلي والجزئي والقضايا[٥١].

٣- "القياس" وقد يزيد بعضهم "الأول" أو "التحليلات الأولى" ويسمى في اليونانية " أنا لوطيقا الأولى"[٥٢]، وجاء فيه قوانين القياس الصحيح وشروطه - في زعمه - .

٤- "البرهان" وقد يسميه بعضهم "التحليلات الثانية" أو" القياس الثاني" ويسمى في اليونانية " أنا لوطيقا الثانية"[٥٣]، وموضوعه الشروط التي يجب توفرها في البرهان.

٥- "الجدل" ويسمى في اليونانية " الطوبيقا"[٥٤]، وذكر فيه قوانين الجدل .

٦- "المغالطة" أو "المغالطات" ويسمى في اليونانية " سوفسطيقا"[٥٥]، وموضوعه طريقة الرد على السفسطة.

وهذه الكتب في كثير منها فيها خلاف في النص الوارد عن أرسطو فمثلاً : المغالطة لها ثلاثة نصوص[٥٦]، والبرهان له ثلاثة أسماء، وكلها عباراتها ركيكة، وتتميز بالغموض والاقتضاب والجفاف، وإليك هذا المثال، من كتاب العبارة قال أرسطو: «وهاهنا اثنتان أخريان تحدثان من قولنا: " لا إنسان" إذا جعلناه كالشئ الموضوع، فنقول:

---

(٥٠) انظر: *المقولات لأرسطو* ص ٣٨ وما بعدها، ضمن النص الكامل لمنطق أرسطو.

(٥١) انظر: *العبارة لأرسطو* ص١٠٣ ، ضمن النص الكامل لمنطق أرسطو .

(٥٢) انظر: *القياس لأرسطو* ص ١٧١ ، ضمن النص الكامل لمنطق أرسطو.

(٥٣) انظر: *البرهان لأرسطو* ص٤١٨ ، ضمن النص الكامل لمنطق أرسطو.

(٥٤) انظر: *الجدل لأرسطو* ص ٦٢٦ ، ضمن النص الكامل لمنطق أرسطو.

(٥٥) انظر: *المغالطة لأرسطو* ص ٨٩٨ ، ضمن النص الكامل لمنطق أرسطو.

(٥٦) انظر: *مقدمة المغالطة* لأرسطو ص ٨٩٩ ، ضمن النص الكامل لمنطق أرسطو.

يوجد إنسان عدلاً. سلب هذا القول : ليس يوجد لا إنسان عدلاً.

يوجد إنسان عدلاً. سلب هذا القول : ليس يوجد لا إنسان لا عدلاً»(٥٧).

وهذا النص من ترجمة حنين بن إسحاق(ت٢٦٠هـ)، ومع ذلك ترى فيه الركاكة بعد التهذيب والإصلاح، فكان حاله كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « يسردون ألفاظا طويلة والمعنى خفيف»(٥٨).

بعد هلاك أرسطو سنة ٣٢٢ق.م. واستيلاء الرومان على بلاد اليونان توقف البحث ودراسة الفلسفة والمنطق، وكان جل البحث يتوجه للأخلاق(٥٩).

ولم تخرج كتب أرسطو إلا بعد قرنين من موته في منتصف القرن الأول قبل الميلاد، على نطاق ضيق، وكانت تسمى الجدل، وفي القرن الثالث الميلادي أطلق شراح كتب أرسطو "الأرغانون" ومعناه القانون .

وقد أضاف إليها الكندي وغيره كتابي الخطابة والشعر لتصبح ثمانية كتب(٦٠).

المبحث الثاني: أتباع أرسطو من الفلاسفة

الفلاسفة أكثر الأمم اختلافاً، فهم مذاهب شتى، ومذهب أرسطو يسمى أتباعه بالمشائين، لأنه يدرس طلابه وهو يمشي، ومذهبه هو الذي تابعه عليه الفلاسفة الذين في بلاد المسلمين، وإن كانت فلسفتهم تلفيقية من فلسفة أرسطو وأفلاطون.

المطلب الأول: شراح كتب أرسطو من اليونانيين

١ــ الإسكندر الأفروديسي (ت ٢٢٠م): ينسب إلى أفروديسيا من أعمال آسيا

---

(٥٧) العبارة لأرسطو ص ١٣٤ ، ضمن النص الكامل لمنطق أرسطو .

(٥٨) انظر: *درء التعارض* جـ ٥/ ٧١.

(٥٩) انظر: *الفهرست* ص ٣٠٥-٣١١، *وعلم المنطق* د. أحمد رمضان ص٦٩ .

(٦٠) انظر: *الفهرست* ص٣٠٨، ومشكلات *فلسفية* ص١٠٩.

الصغرى، من أكبر شراح كتب أرسطو، حتى لقبه من جاء بعده بـ"أرسطو الثاني"، قصد في شروحه تفسير أراء أرسطو وتبريرها أمام المدارس الأخرى. وقد خالف أرسطو في مواضع [٦١].

٢ـ ثامسطيوس(ت٣٩٥م): عاش في القسطنطينية، وثني مع أنه عاش بين النصارى، وقيل ارتد عن النصرانية، بقي من شروحه على كتب أرسطو المنطقية: شرح التحليلات الثانية [٦٢].

٣ـ سمبليقيوس: (ولد نحو٥٠٠م) درس الفلسفة في أثينا والأسكندرية، وثني أيضًا، بقي من شروحه على كتب أرسطو المنطقية : شرح *المقولات*[٦٣].

٤ـ يوحنا النحوي: (توفي نحو٥٦٦م) معاصر لسمبليقيوس، اعتنق النصرانية تقية بعد أن كان وثنيًا، من شروحه على كتب أرسطو المنطقية : "شرح *التحليلات الثانية*"، و"المقولات"، و"العبارة"[٦٤].

٥ ـ فورفوريوس (ت٣٠٥م): اسمه (ملخوس السوري) من تلاميذ أفلاطون، وثني دافع عن السحر والعرافة والتنجيم، وحارب النصرانية وحاربته، له كتاب مشهور "*ايساغوجي*" أي المدخل إلى مقولات أرسطو، شرح من كتب أرسطو المنطقية: "المقولات"[٦٥].

---

(٦١) انظر: *الفهرست* ص٣١٢- ٣١٣، *وتأريخ الفلسفة اليونانية*، يوسف كرم ص٣٠٢.

(٦٢) انظر: *الفهرست* ص٣١٢، *وتأريخ الفلسفة اليونانية*، يوسف كرم ص٣٠٣.

(٦٣) انظر: *الفهرست* ص٣١٥، *وتأريخ الفلسفة اليونانية*، يوسف كرم ص٣٠٣، ومعجم الفلاسفة ص٣٦٩ (سمبليقيوس).

(٦٤) انظر: *تتمة صيوان الحكمة للبيهقي* ص٤٧-٤٨، *وتأريخ الفلسفة اليونانية*، يوسف كرم ص٣٠٤، *ومعجم الفلاسفة* ص٧٤٧(يوحنا).

(٦٥) انظر: *الفهرست* ص٣١٣، *وتأريخ الفلسفة اليونانية*، يوسف كرم ص٢٩٨.

فهؤلاء أشهر شراح كتب أرسطو، وهناك غيرهم، والسمة البارزة فيهم الوثنية.

وكان الغالب عليه اسم "الجدل"، حتى سماه الشراح بـ"المنطق" خاصة في عصر الإسكندر الأفروديسي (ت٢٢٠م)(٦٦)، وتنسب لبعضهم موضوعات في المنطق، مثل تقسيم الفلسفة إلى العلم النظري والعلم العملي، وإن كانت أصوله عن أرسطو الذي يقسم العلم إلى هذين القسمين، والكليات الخمس(٦٧).

وكان للنصارى واليهود دور كبير في شرح المنطق وتعليمه لبعض أبناء المسلمين، فمثلاً الفارابي تعلم من النصارى، والآمدي ـ الفيلسوف الأشعري ـ المشهور قرأ الفلسفة والمنطق على ابن مرقص الطبيب النصراني، وكان يتردد عليه في بيعة للنصارى في بغداد(٦٨).

المطلب الثاني: تعريب كتب أرسطو

ترجم شئ من التراث اليوناني للعربية في العهد الأموي برعاية خالد بن يزيد بن معاوية (ت٩٠هـ)، لكن الترجمة المشهورة التي دخلت على إثرها الفلسفة والمنطق لعلوم المسلمين كانت في زمن الدولة العباسية، في عهد المأمون (ت٢١٨هـ)، وأكثر من عني بالترجمة والمنطق السريان من النصارى، ثم اهتم الفلاسفة في بلاد المسلمين بالمنطق وشرحوه وترجموه.

طرق الترجمة

١ـ الترجمة الحرفية: وهي ترجمة مفردات اللغة اليونانية إلى العربية، وقام بها

---

(٦٦) انظر: *أسس المنطق الرياضي وتطوره* ص١٠، وتأريخ الفلسفة اليونانية ص١١٩.

(٦٧) انظر: *مشكلات فلسفية* د.إبراهيم صقر ص١٠٤.

(٦٨) انظر: *تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام* ص٢٣٤، والآمدي وآراؤه الكلامية ص٣٤.

يوحنا البطريق(ت٢٠٠هـ)، وابن الناعمة الحمصي(ت ٢٢٠هـ)، وقد انتقدت لحاجتها للتهذيب والإصلاح.

٢ـ ترجمة المعنى، والتعبير عنه بالعربية: وهذه طريقة حنين بن إسحاق (ت٢٦٠هـ)، والجوهري، وهذه الطريقة لم تحتج إلى تهذيب أو إصلاح[٦٩]. وكل المترجمين في الطريقتين نصارى.

ولهذا لم تصل كتب أرسطو على حقيقتها، بل لما عربت هذبت وقربت إلى العقول؛ وإلا لكان فيها من التطويل والهذيان، فشملتها بعض سعادة المسلمين والعرب فصار فيها بعض كمال الإنسان في العقل واللسان[٧٠].

المطلب الثالث: شراح كتب أرسطو في بلاد المسلمين

غالب من يطلق عليهم الفلاسفة في بلاد المسلمين هم من أتباع أرسطو، في المنطق وغيره، أما الشراح الذين بقي لهم أثر في المنطق عند المسلمين إلى اليوم، فهم: الكندي (ت٢٦٠هـ)، والفارابي (ت٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، وعن هؤلاء أخذت المنطق الفرق الكلامية وغيرها، خاصة ابن سينا. كالغزالي (ت ٥٠٥هـ)، والرازي (ت ٦٠٦هـ)، والنصير الطوسي (ت ٦٧٢هـ)، والسهروردي (ت ٥٨٧هـ)، وهناك شراح لم يكتب لهم الانتشار لمعارضتهم ابن سينا وأتباعه، كأبي البركات ابن

---

(٦٩) انظر: *الفهرست* ص٣٠٠، ٣٠٢-٣٠٣، *وصون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام* للسيوطي ص٩، ١٠، *وتأريخ المنطق* عند العرب ص١٧٨-١٩٣، ولم يذكر تأريخ وفاة الجوهري، واسمه العباس بن سعيد.

(٧٠) انظر: *درء التعارض* ج٥/٧١.

ملكا (ت ٥٦٠ هـ) صاحب "*المعتبر في الحكمة*"؛ وابن رشد (ت٥٩٥ هـ)[٧١]، لذا اعرف بالشراح الذين لهم أثر كبير، وأذكر بقيتهم عند الإشارة إلى موقفهم من المنطق:

١ـ الكندي (ت ٢٦٠هـ): يعدونه أول الفلاسفة، زاد على كتب أرسطو المنطقية كتابي "*الخطابة*" و"*الشعر*"، وحاول وضع المصطلح العربي المقابل لاسم كل كتاب من كتب أرسطو المنطقية، لكنه لم يفرد المنطق بمؤلف خاص، بل إشارات متفرقة في كتبه[٧٢].

٢ـ الفارابي (ت ٣٣٩هـ): أول وأكبر شارح لكتب أرسطو بالعربية خاصة المنطق، لذا لقبوه "المعلم الثاني". بذل جهدًا كبيرًا في فهم كتب أرسطو، له "*إحصاء العلوم*" في الحدود المنطقية، و"*الحروف*" في المقولات العشر. و"*الألفاظ المستعملة في المنطق*" و"*تعليقه على ايساغوجي*" و"*المختصر الصغير في المنطق*"و"*التوطئة في المنطق*" وشروح على كتب أرسطو "*القياس والبرهان والعبارة*"، لكن لم يكتب لكتبه الانتشار، وكان يعرف التركية والفارسية، وضعيفاً في العربية[٧٣].

٣ـ ابن سينا (ت ٤٢٨هـ): الفيلسوف الباطني الإسماعيلي[٧٤]، تابع

---

(٧١) انظر: *الرد على المنطقيين* ص ٣٣٥–٣٣٦، *وإغاثة اللهفان* جـ٢/٣٧٦.

(٧٢) انظر: *الفهرست* ص٣١٥-٣٢١، وتتمة صوان الحكمة للبيهقي ص٥٠، والأعلام جـ٨/١٩٥.

(٧٣) انظر: *تتمة صوان الحكمة للبيهقي* ص ٤١-٤٤، *وأعلام الفلسفة* جـ٢/١٢٦-١٢٧، *وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة* ص١٠٣.

(٧٤) وهو الذي أخبر عن نفسه أن أهل بيته وأباه وأخاه كانوا من الإسماعيلية، وأنه إنما اشتغل بالفلسفة بسبب ذلك، فإنه كان يسمعهم يذكرون العقل والنفس، وهؤلاء الإسماعيلية الذين ينتسب إليهم هم مع الإلحاد الظاهر والكفر الباطن أعلم بالله من سلفه الفلاسفة كأرسطو وأتباعه، فإن أولئك ليس عندهم من العلم بالله إلا ما عند عباد مشركي العرب ما هو خير منه. انظر: مجموع الفتاوى جـ٩/١٣٤، وسير أعلام النبلاء جـ١٧/٥٣١ ترجمه رقم ٣٥٦، وتتمة صوان الحكمة ص٥٩، ويظهر من سياق ترجمته كفره وتشيع والده.

الفارابي، غالب كتبه الفلسفية على القسمة الثلاثية المعروفة: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، من كتبه التي ذكر فيها المنطق "*الشفاء*" ويقع في ١٨ مجلدًا، وقد ضمنه كتب أرسطو مما جعله بهذا الحجم، و"*النجاة*" مختصر للشفاء، و"*الإشارات والتنبيهات*"[(٧٥)]، ولم يضف ابن سينا شيئاً يذكر في المنطق على منطق أرسطو والفارابي[(٧٦)]، وعامة من تكلم في المنطق من المتأخرين أخذوه من ابن سينا، وكتابه "*الإشارات*" وهو كالمصحف للمتفلسفة[(٧٧)]، مع أنه كذب على أرسطو في قضايا فلسفية، لإجل إصلاحها وتقريبها للمسلمين، ولذا تكلم فى أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها سلفه؛ ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم[(٧٨)].

ومع قبوله المنطق الأرسطي، إلا أنه رآه ناقصًا، لذلك بعد نضجه الفكري أراد أن يصوغ منطقاً جديداً، أهم ميزاته إحلال الحس والتجربة محل القياس النظري[(٧٩)].

---

(٧٥) انظر: *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام* ص ٢٧٧.

(٧٦) انظر: *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام* ص٢٨٢، وموقف *شيخ الإسلام ابن تيمية من أراء الفلاسفة* ص١١٣، ويذكر نيقولا ريشر أن المناطقة ينقسمون إلى مدرستين غربية على منهج الفارابي، وشرقية على منهج ابن سينا. انظر: تطور المنطق العربي ص٢٨، ٤١٧، وتابعه د.زكريا بشير في أساسيات في علم المنطق ص١٧٧، لكن هذا الاصطلاح ليس له دليل، ولا أثر في الدراسات المنطقية، والخلافات بينهم غير مؤثرة، بل في أشياء طفيفة.

(٧٧) انظر: *درء التعارض* جـ١٩/٦، *وإغاثة اللهفان* جـ٢/٣٩٦-٣٧٤، ٣٨١.

(٧٨) انظر: *الملل والنحل* جـ٢/١٥٨-١٥٩، *ومجموع الفتاوى* جـ٩/ ١٣٣- ١٣٥، *وإغاثة اللهفان* جـ٢/٣٦٩.

(٧٩) انظر: *الرد على المنطقيين* ص٢٧٦، و *تأريخ المنطق عند العرب* ص٢٦، *والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق* ص٢٦-٢٨، *وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام* ص٢٨٢.

المبحث الثالث: المنطق بين الرفض والقبول عند المسلمين

عرف المنطق في بداية القرن الثالث، لكن أشتهر في القرن الخامس الهجري، لأن عامة من تكلم فيه من المتأخرين أخذوه عن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ)[٨٠].

قد يظن بعض الباحثين أنه لايرد المنطق إلا أهل السنة والجماعة فقط، وهذا ما يذكر في كثير من الكتب المؤلفة في المنطق[٨١]، قال د. علي سامي النشار: « فكرة شائعة لدى مؤرخي الفكر الإسلامي - وخاصة المستشرقين - وهي أن المتكلمين الأوائل كانوا رجال دين استخدموا منطق أرسطو، في جدلهم اللاهوتي، ومع أن هذه الفكرة فاسدة تمام الفساد»[٨٢]، وقال د. محمد عزيز سالم: « الفكرة الخاطئة التي سادت هي أن أصحاب الديانات استخدموا المنطق القديم في جدلهم ومناقشاتهم، وهذا ينطبق على أصحاب العقيدة الإسلامية، .... وانتشر الإدعاء الباطل بإن هؤلاء قد تأثروا بمنطق أرسطو القديم، ولكن الثابت قطعاً أن هذا المنطق قد هوجم هجوماً عنيفاً حتى القرن الخامس، فهاجمته الفرق الإسلامية الكلامية برمتها، من المعتزلة وأشعرية وشيعة وكرامية»[٨٣]، والصحيح أنه لما ظهر المنطق في بلاد المسلمين كان الناس على مذهب واحد في رد المنطق وذمه، أهل السنة والجماعة والفرق الكلامية، عدا الفلاسفة، ثم انقسم الناس بعد ذلك حيال المنطق على فرقتين، منهم من رده وهم الجماهير، وقبله طائفة من المتأخرين، ممن تأثر بالفلسفة والمنطق.

---

(٨٠) انظر: *درء التعارض* جـ٦/١٩.

(٨١) انظر: *حاشية ابن عابدين* جـ١/٣١. *وإيضاح المبهم في معاني السلم* ص٣٠-٣٢، *وطرق الاستدلال* ص١٢-١٥، *وتسهيل المنطق* ص٦.

(٨٢) *مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٩٢.

(٨٣) *تاريخ المنطق عند العرب* ص٢٥٠.

المطلب الأول: رفض المنطق

ذم المنطق ورده سلف الأمة أهل السنة والجماعة، وسائر الفرق الكلامية من المعتزلة والكرامية وقدماء الأشعرية والماتريدية والصوفية الشيعة وغيرهم[٨٤].

أولاً ــ موقف أهل السنة والجماعة

موقف أهل السنة والجماعة من المنطق هو أقوى المواقف وأصلبها وأهمها، لم يتغير منذ أن ترجم المنطق إلى هذا اليوم، وجميع من نقده أو رده عالة عليهم في ذلك[٨٥]، وكان رد أهل السنة ينطلق من رؤية واضحة، ومعرفة تامة بالمنطق، فقد عللوا ذلك الرد لما فيه من العي واللكنة، وقصور العقل وعجز النطق، وبينوا أنه إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منه إلى تقويم ذلك، ولم يرضوا أن يسلكوه في نظرهم ومناظرتهم؛ لا مع من يوالونه ولا مع من يعادون[٨٦].

وقد تقدم كلام الإمام الشافعي (ت ٢٠٤هـ) الذي يدل على فهم عميق بمدى خطورة المنطق المنهجية[٨٧]، وقال ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ): «ولو أن مؤلف حد المنطق بلغ زماننا هذا؛ حتى يسمع دقائق الكلام في الدين والفقه والفرائض والنحو، لعد نفسه من البكم، أو يسمع كلام رسول الله ﷺ وصحابته ﷺ لأيقن أن للعرب الحكمة وفصل الخطاب»[٨٨]، وقال الإمام ابن الصلاح (ت٦٤٣ هـ) رحمه الله: «أما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع، ولا

---

(٨٤) انظر: *مجموع الفتاوى* جـ٩/٨٨، و جـ٩ /٢٤١، *ومفتاح دار السعادة* لابن القيم جـ١/٢٤٧.

(٨٥) انظر: *مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص١٧٩ وما بعدها.

(٨٦) انظر: *مجموع الفتاوى* جـ٩/١٨٤، *ومفتاح دار السعادة* لابن القيم جـ١/٢٤٧، *ومناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٩٢- ٩٩.

(٨٧) *انظر: صون المنطق والكلام* ص١٦، ٢٠، *ومناهج* البحث عند مفكري الإسلام ص٨٦.

(٨٨) *أدب الكاتب* لابن قتيبة عناية علي فاعور ص١١- ١٢.

استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين. والسلف الصالح وسائر من يقتدي به من أعلام الأمة وسادتها، وأركان الأمة وقادتها...وليس بالأحكام الشرعية - والحمد لله - افتقار إلى المنطق أصلاً»[٨٩]، وقال الإمام الذهبي (ت ٧٤٨هـ): «المنطق نفعه قليل، وضرره وبيل، وما هو من علوم الإسلام»[٩٠]، وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) - لما سئل عن المنطق -: « مازال علماء المسلمين وأئمة الدين يذمون أهله، وينهون عنه وعن أهله، حتى رأيت للمتأخرين فتيا فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمة الشافعية والحنفية وغيرهم فيها كلام عظيم فى تحريمه وعقوبة أهله»[٩١]، كما نقده وحرمه ونقل تحريمه عن جماعة العلامة ابن القيم (ت٧٥١هـ)[٩٢]، ونص على حرمته المازري (ت٥٣٦ هـ)، والشاطبي(ت٧٩٠هـ)[٩٣]، ونص الفقهاء على تحريمه في كتبهم وعدوه ضمن علوم الفلسفة[٩٤].

وتحريم السلف لعلم الكلام يتضمن ما هو شر منه من الفلسفة والمنطق قال السيوطي (ت٩١١هـ) : «والذي يخرج على أصول بقية المذاهب المتبوعة تحريم المنطق فإنهم نصوا على تحريم علم الكلام، وعللوه بما هو موجود في المنطق، ولهذا صرح المتأخرون من أصحابهم بتحريمه تخريجاً على أصولهم»[٩٥].

ومن جهود السلف العملية في التحذير من المنطق، منع المناطقة من التدريس،

---

(٨٩) *فتاوى ومسائل* ابن الصلاح جـ١/٢٠٨- ٢٠٩.

(٩٠) *نقض المنطق* ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ٩/٧.

(٩١) *زغل العلم* ص٤٣.

(٩٢) انظر: *مفتاح دار السعادة* جـ١/٢٤٧، *وإغاثة اللهفان* جـ٢/٣٧٢.

(٩٣) انظر: *الموافقات* جـ٤ /٣٣٧- ٣٣٨.

(٩٤) *المجموع شرح المهذب للنووي* جـ١/٥٢.

(٩٥) *صون المنطق* ص٣٢.

فهذا الإمام ابن الصلاح (ت٦٤٣ هـ) أمر بانتزاع مدرسة معروفة من أبى الحسن الآمدي الفيلسوف (ت ٦٣١هـ)، وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا، مع أن الآمدي كان من أحسنهم إسلاماً وأمثلهم اعتقاداً[٩٦]. وأمر الخليفة العباسي المعتمد في سنة ٢٧٩هـ أن يحلف الوراقون ألا يبيعوا كتب الكلام والجدل والفلسفة [٩٧].

وأقوال أهل السنة في نقد المنطق كثيرة تركت كثير منها للاختصار[٩٨].

وقد وجد من المتأخرين المنتسبين للفقه من أباحه أو أوجبه، وهؤلاء أجازوه بناء على مذاهبهم العقدية سواء أكانوا من متفلسفة الأشعرية أو الماتريدية كالسبكي (ت٧٧١هـ) وابن عابدين (ت١٣٠٦هـ)[٩٩]، وسيأتي.

ثانياً ـ موقف قدماء الصوفية

من الصوفية الأوائل طائفة كبيرة على منهج أهل السنة والجماعة في الاعتقاد، فلم يعرفوا المناهج الكلامية، فضلاً عن الفلسفة والمنطق، فقد حذر من علم الكلام الجنيد (ت ٢٩٧هـ) والتستري (ت٢٨٣هـ)، والسلمي (ت٤١٢هـ)، والهروي

---

(٩٦) انظر: *مجموع فتاوى شيخ الإسلام* ابن تيمية جـ١٨/٥٢- ٥٣، *ونقض المنطق ضمن المرجع السابق* جـ٩/٧، *والآمدي وأرؤه الكلامية* ص٤٥- ٤٦.

(٩٧) انظر: *الكامل في التاريخ* لابن الأثير حوادث سنة ٢٧٩هـ جـ ٧/٤٥٣، *وسير أعلام النبلاء* جـ١٢/٥٥٢.

(٩٨) انظر: *صون المنطق* ص١٤ وما بعدها، *ومناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٢٨٣ وما بعدها، وقد وجدت مخطوطة بعنوان "الخمسين مسألة في كسر المنطق" لأبي النجا الفارض - مجهول - في المتحف البريطاني، جاء في أخرها أن لمؤلفها كتب أخرى في نقض المنطق، علماً أنها نسخت سنة ٦٣٩هـ. انظر: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٨١.

(٩٩) انظر: *حاشية ابن عابدين* جـ١/٣١، *وطرق الاستدلال ومقدماتها* ص ١٢- ١٥، وزعم أن تجويزه لمن رسخ في قواعد الشريعة هو اختيار كثير من العلماء.

(ت٤٨١هـ) [١٠٠]، كما لعن أئمة الصوفية أهل البدع كالكلابية والأشعرية[١٠١]، فهم تبع لأهل السنة في موقفهم من المنطق والفلسفة وعلم الكلام.

وأما من تبنى المناهج الكلامية كالمحاسبي (ت٢٤٣هـ)، وأبي طالب المكي(ت٣٨٦هـ)، والسراج الطوسي(ت٣٧٨ هـ)، فليس في كتبهم قضايا منطقية، وموقفهم تبع لموقف الكلابية، كما سيأتي.

ثالثاً ـ موقف المعتزلة

أول من نقل عنه رد المنطق ونقضه من المعتزلة هو أبو العباس الناشئ المعتزلي (ت ٢٩٣هـ)، قال السيرافي ـ في مناظرة متى بن يونس ـ : « وهذا أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبع طريقتكم، وبين خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردوا عليه كلمة واحدة مما قال»[١٠٢]، وممن رده السيرافي النحوي (ت٣٦٨ هـ)، في مناظرة طويلة مع متى بن يونس النصراني(ت٣٢٨ هـ) ـ كبير المناطقة في عصره ـ ، ومما قال السيرافي فيها : « حدثنا هل فصلتم قط بالمنطق بين مختلفين، أو رفعتم الخلاف بين اثنين، أتراك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة ! ؟»[١٠٣]، وقد نقل هذه المناظرة

---

(١٠٠) انظر :*ذم الكلام وأهله* لأبي إسماعيل الهروي جـ٤/٣٧٤ رقم ١٢٤١، *وأحاديث ذم الكلام وأهله* (منتخبة من رد السلمي على أهل الكلام) ص٩٥.

(١٠١) انظر على سبيل المثال: *ذم الكلام* جـ٤/ ٣٩٥-٣٩٦ رقم ١٢٨٠، وجـ٤/ ٤٠٥ رقم ١٢٩٨، وجـ٤/ ٤٢٠ رقم ١٣٣٧، وجـ٤/ ٤٢٥ رقم ١٣٤٦، وجـ٤/ ٤٣١، *والاستقامة* جـ١/ ١٠٥- ١٠٦.

(١٠٢) انظر :*الامتاع والمؤانسة* جـ١/١٢٤، والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٣١ .

(١٠٣)*الامتاع والمؤانسة* جـ١/١٢٥، والمناظرة بطولها في المرجع السابق جـ١/١٠٨- ١٢٩، وانظر: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص٣١، ٣٧. ونسب السيرافي للاعتزال الزركلي في الأعلام جـ٢/١٩٥- ١٩٦، وأشار لذلك الذهبي في سير أعلام النبلاء جـ١٦/٢٤٧-٢٤٨.

جميع من نقد المنطق[١٠٤]، بل ذكر ابن القيم أنه رأى مصنفاً له في نقد المنطق[١٠٥]، وقد ذم القاضي عبدالجبار أرسطو غاية الذم، فقال« أما أرسطو هذا فلا معول على ما يقوله، وإن كان أصحابه قد صدقوا عليه فهو غير كامل العقل»[١٠٦]، وقال: « أرسطالس لايؤمن بكتاب ولانبي ولا شريعة، وينكر فلق البحار، وانقلاب العصا حية، وإحياء الموتى، وولادة مريم من غير ذكر، ويرى أن التصديق بذلك جهل وحمق وقلة عقل، فانظر من أولى بقلة العقل!!!»[١٠٧]، أما بقية أعلام المعتزلة ومن وافقهم من الزيدية والإباضية، فليس لهم مصنفات ـ حسب علمي ـ في رد المنطق، لكن يشير بعض كتاب المقالات المتقدمة كالنوبختي والباقلاني لردود المعتزلة على المناطقة[١٠٨]، أما كتبهم في العقائد فليس فيها شئ من مسائل المنطق[١٠٩]، وإن كان فيها آثار فلسفية لكن ليست على طريقة الفلاسفة في ترتيب الكتب أو عرض المسائل نفسها[١١٠]، قال د.عبد الكريم عثمان ـ عن القاضي عبد الجبار ـ: « نراه يرفض أن تكون الفلسفة اليونانية موجهة للفكر الإسلامي،

---

(١٠٤) انظر: *الرد على المنطقيين* ص١٤٩-١٥٠، و إغاثة اللهفان جـ٢/٣٧٢، *والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق* ص٣٧- ٥١، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٤-٩٥.

(١٠٥) انظر: *إغاثة اللهفان* جـ٢/٣٧٢.

(١٠٦) تثبيت *دلائل النبوة* جـ١/٧٨.

(١٠٧) تثبيت *دلائل النبوة* جـ١/١٩٣، وانظر: جـ١/٧١، ٧٥، ٧٦، ٧٩، وغيرها.

(١٠٨) انظر: *مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٩٤- ٩٥.

(١٠٩) انظر: *مقدمة الأصول الخمسة* ص٣٢، *ومقدمة رسائل العدل والتوحيد* ص٢٢، ٢٩.

(١١٠) انظر سبيل المثال كتابه الأصول الخمسة ذكر العرض في ص٩٣، ولم يذكر تقسيمات الفلاسفة والمناطقة، وذكر العلم في ص٥٠، ولم يقسمه إلى تصور وتصديق كما يفعل المناطقة، وانظر: مقدمة الأصول الخمسة ص٣٢، رسائل العدل والتوحيد ص٢٢، ٢٩، ونهاية الإقدام ص١٥٨، والآمدي وآراؤه الكلامية ص١٦٨.

أو أن تصبح قواعد منطق أرسطو هي الحاكمة لهذا التفكير»[١١١].

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن أبا علي الجبائي (ت٣٠٣هـ) وأبا هاشم الجبائي (ت٣٢١هـ) وعبد الجبار (ت٤١٥هـ) وأمثالهم من شيوخ المعتزلة، ممن يرد المنطق في مواضع يطول وصفها، من كتبهم[١١٢]، كما نقل ذلك عنهم العلامة ابن القيم، وغيره[١١٣].

رابعاً ــ موقف الكلابية

المعروف عن الكلابية وما تفرع عنها من الفرق كالكرامية والسالمية المناهج الكلامية قبل اختلاطها بالفلسفة والمنطق، والمعروف عن السلف تبديع الكلابية كا بن كلاب (ت٢٤١هـ)، والحارث المحاسبي (ت٢٤٣هـ) لنفيهم الصفات الاختيارية[١١٤]، فلم تذكر المناهج الفلسفية والمنطقية، وليس لها أثر واضح في كتب السالمية[١١٥]، أما الكرامية فليس لهم كتب اليوم، وقد نقل شيخ الإسلام ابن تيمية عنهم رد المنطق، وذكر أن محمد ابن الهيصم وغيره من شيوخ الكرامية ممن يذم المنطق[١١٦].

---

(١١١) *مقدمة الأصول الخمسة* ص٣٢، وانظر: *مقدمة رسائل العدل والتوحيد* ص٢٩، ٢٢، والمعتزلة د.أحمد صبحي ص١٩٠.

(١١٢) انظر: *الرد على المنطقيين* ص١٤-١٥، و*مجموع الفتاوى* جـ٩/٨٨، و جـ٩/ ٢٤١.

(١١٣) انظر: *مفتاح دار السعادة* جـ١/٢٤٧، و*مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٩٣-٩٥، وتاريخ المنطق عند العرب ص٢٥٠.

(١١٤) انظر: *موقف شيخ الإسلام* ابن تيمية من الأشاعرة جـ١/٤٤٧، ٤٦٩، وانظر موقف الإمام أحمد رحمه الله من المحاسبي في *طبقات الحنابلة* جـ١/٦٢-٦٣، جـ١/٢٣٣-٢٣٤، وتلبيس إبليس ص١٧٢، والنبوات ص ٦٥.

(١١٥) انظر: *السالمية* جـ١/٨٥، ١٠١، ١٨٢ وما بعدها.

(١١٦) انظر: *الرد على المنطقيين* ص١٤-١٥، وانظر: *مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٩٣، وتاريخ المنطق عند العرب ص٢٥٠.

وسيأتي موقف قدماء الأشعرية ـ وهم امتداد للكلابية[١١٧]ـ وهو أكثر وضوحاً في رد المنطق لأنه أنتشر كثيراً في زمنهم.

خامساً ــ موقف قدماء الأشعرية

موقف قدماء الأشعرية من أقوى المواقف في رد المنطق ونقضه، وذلك لقربهم من السنة، قال د.حسن الشافعي: «أما الأشاعرة فيبدوا أنهم في أول عهدهم عارضوا المنطق اليوناني، فألف الشيخ الأشعري في نقضه، والباقلاني أيضاً، لكنهم مالوا بعد ذلك إلى قبوله منذ الجويني ـ شأن المعتزلة من قبل ـ ولم يتركوا مناهجهم بل حاولوا مزجها بما قبلوه من هذا المنهج الجديد»[١١٨].

وإمام المذهب أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤ هـ) ذم الفرق المبتدعة ممن هو دون الفلاسفة، وتابع الإمام أحمد بن حنبل كما في آخر كتبه[١١٩]، ولذا ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية ممن يرد المنطق، وذكر أنه تابعه على ذلك القاضي أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٣هـ) وابن فورك (ت٤٠٦ هـ)، والجويني (ت٤٧٨ هـ)[١٢٠].

وقد ألف القاضي الباقلاني (ت٤٠٣هـ) كتاباً سماه *"الدقائق" في الرد على الفلاسفة والمنجمين*، رجح فيه منطق المتكلمين من العرب على منطق اليونان[١٢١]، لكنه مفقود، ويلاحظ أن كتاب "الحدود في الأصول" لابن فورك (ت ٤٠٦هـ) اهتم

---

(١١٧) انظر: *الاستقامة* جـ١/١٠٥، ومجموع فتاوى ابن تيمية ١٢/٢٠٢، ودرء التعارض جـ٦/١٢٢، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة جـ١/٤٣٨.

(١١٨) انظر: *الآمدي وآراؤه الكلامية* ص١٦٩.

(١١٩) انظر: *الإبانة عن أصول الديانة* ص٤٢، ٣٨، ٤٣.

(١٢٠) انظر: الرد على المنطقيين ص١٤-١٥، و *مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٢٠٣-٢٠٤.

(١٢١) انظر: *الرد على المنطقيين* ص٢٧٦، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ٩/٢٣٠، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٨٩-٩٤.

بمصطلحات علم الكلام والفقه وأصوله، دون الفلسفة والمنطق، على مذهب الأشعرية قبل مزجه بالفلسفة[١٢٢].

وقد ذكر جماعة من الباحثين أن الأشعرية ممن هاجم المنطق ورده قبل القرن الخامس الهجري[١٢٣].

لكن بعض الأشاعرة خلال تطور المذهب أدخل بعض المصطلحات أو النظريات الفلسفية في كتب عقائدهم، مثل الجوهر والعرض[١٢٤]، حتى حدث التحول الخطير في المذهب وتبني المنطق والفلسفة على يد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، والرازي (ت ٦٠٦هـ) كما سيأتي.

سادساً: موقف قدماء الماتريدية

الماتريدية أسبق من الأشاعرة في المنهج الكلامي الشامل، وأكثر توغلاً في المصطلحات الكلامية والفلسفية، ومع ذلك لم يخلط متقدموهم المنطق والفسفة في كتب العقائد، كأبي منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ)، وأبي المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ) وأبي اليسر البزدوي (ت ٤٩٣هـ) وغيرهم[١٢٥]. بل حرم أبو اليسر البزدوي النظر في كتب الفلاسفة، لأنها تجر إلى المهالك، كما حرم إمساكها أيضاً[١٢٦]، كما كفر الفلاسفة أبو

---

(١٢٢) انظر: *مقدمة المبين* د. حسن الشافعي ص٢٧- ٢٨.

(١٢٣) انظر: *مفتاح دار السعادة* جـ١/٢٤٧، *ومناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٩٣، *وتاريخ المنطق عند العرب* ص٢٥٠.

(١٢٤) انظر: *الانصاف* للباقلاني ص٣٠، *والإرشاد* للجويني ص٣٩، *وأبجد العلوم* جـ٢/٤٥٠، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٤٢٠، والآمدي وآراؤه الكلامية ص١٦٨، *ومناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٨٩.

(١٢٥) انظر: *الفرق الكلامية* د.ناصر العقل ص١٨٤، ١٨٦، و والماتريدية ص١١٩.

(١٢٦) انظر: *الماتريدية* ص١١٦.

المعين النسفي فقال: «والغالب على الفلاسفة العدول عن الصواب والوقوع في الكفر والضلال، .... بل لا تكاد تجد أحداً من الأوائل المنتسبين إلى الفلسفة متمسكاً بالتوحيد، مقراً بوظائف الأمر والنهي، معترفاً بالحشر والمعاد على ما هو الحق»[١٢٧]، لكن الأثر الفلسفي في كتابه "تبصرة الأدلة" واضح، وإن لم يوافقهم في العرض أو المسائل[١٢٨].

ولذا نقل عن الماتريدية شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره ردهم للمنطق، ونقله عن أبي الميمون النسفي الحنفي[١٢٩].

سابعاً ـــ موقف قدماء الشيعة الإمامية

الشيعة الإمامية جهال في المعقولات، تبع لغيرهم في المذاهب الكلامية وغيرها، خاصة المعتزلة[١٣٠]، ولذا أول من رد المنطق عند الشيعة يتنازعه المعتزلة والشيعة، وهو الحسن النوبختي (ت٣١٠ هـ)، وله "*الرد على أهل المنطق*" مفقود[١٣١]، كما نقد مسائل من المنطق في كتابه "*الآراء والديانات*" ونقل عنه هذا النقد شيخ الإسلام ابن تيمية[١٣٢]،

---

(١٢٧) *تبصرة الأدلة في أصول الدين*، جـ١/٤٦٣.

(١٢٨) انظر على سبيل المثال: *تبصرة الأدلة في أصول الدين* جـ١/١٥٨، ١٤٦، ٤٦، ٩، ١٦٢، ٢٥٧، وجـ٢/٥٩١، ٥٦٩.

(١٢٩) انظر: *الرد على المنطقيين* ص١٤- ١٥، و*مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٢٠٣-٢٠٤، و*تاريخ المنطق عند العرب* ص٢٥٠، ولم أعرف تاريخ وفاته.

(١٣٠) انظر: *المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي* ص، ٢٢، ٢٥.

(١٣١) انظر: *الفهرست* ص٢٢٠، و*فلاسفة الشيعة* ص١٩٦، و*الأعلام* جـ٢/٢٢٤، و*المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق* ص٣١-٣٢.

(١٣٢) انظر: *الرد على المنطقيين* ص٢٧٦، و*موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة* ص٢٠٠، و*المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق* ص٣١- ٣٢.

بل نقل النوبختي نقد جماعة من المتكلمين للمنطق(١٣٣)، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية أن الشيعة من الفرق التي ترد المنطق(١٣٤)، ومن أعلامهم الذين نص على أنهم رفضوا المنطق ابن النوبخت (ت٣١٠ هـ)، والموسى والطوسي وغيرهم(١٣٥).

وأول من ألف في المنطق ممن ينسب للشيعة النصير الطوسي(ت ٦٧٢هـ) تابع ابن سينا والرازي، ولذا تحول في المذهب من الرفض إلى القبول .

المطلب الثاني: قبول المنطق

مواقف الفرق الكلامية من المنطق تغيرت إلى الضد تماماً. فأصبح كثير منهم يوجب تعلم المنطق بعد أن كان محرماً(١٣٦). عدا المعتزلة ومن وافقهم، قال الحافظ ابن حجر (ت٨٥٢هـ) : « وقد توسع من تأخر عن القرون الفاضلة في غالب الأمور التي أنكرها أئمة التابعين وأتباعهم، ولم يقتنعوا بذلك حتى مزجوا مسائل الديانة بكلام اليونان، وجعلوا كلام الفلاسفة أصلاً يردون إليه ما خالفه»(١٣٧)، أما موقف أهل السنة من المنطق فلم يتغير.

---

(١٣٣) انظر : *مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية* جـ٩/٢٣١- ٢٣٢، *والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق* ص٣١- ٣٢.

(١٣٤) انظر : *نقض المنطق* ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ٩/٨٨ ، و جـ٩ /٢٤١ ، ومفتاح *دار السعادة لابن القيم* جـ١/٢٤٧.

(١٣٥) انظر : *الرد على المنطقيين* ص١٤- ١٥، *ومناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٢٠٣-٢٠٤، ٩٣، *وتاريخ المنطق* عند العرب ص٢٥٠، ولم اعرف تاريخ وفاتهما.

(١٣٦) انظر : حاشية ابن عابدين جـ١/٣، *وطرق الاستدلال ومقدماتها* ص ١٢- ١٥، وزعم أن تجويزه لمن رسخ في قواعد الشريعة هو اختيار كثير من العلماء . والصواب أن القول بوجوبه هو قول الغلاة وجهال المناطقة. انظر : نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى جـ٩/٧.

(١٣٧) *فتح الباري* جـ١٣/٣١٥.

ويؤرخ العلامة صديق حسن خان (ت ١٣٠٧هـ) هذا التحول بأنه بعد الجويني (ت٤٧٨ هـ) انتشرت علوم المنطق في الملة وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، بأنه قانون ومعيار للأدلة، وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وابن الخطيب الرازي (ت ٦٠٦هـ) وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، حتى التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر، كما فعله البيضاوي في "الطوالع" ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تأليفهم[١٣٨].

وهذه الفرق أخذت المنطق عن ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) في أواخر القرن الخامس الهجري وما بعده، ولولا استشهاد هؤلاء المتكلمين أحياناً بالنصوص الشرعية لما تميزت كتب الكلام عن كتب الفلسفة، وألفت معظم كتب هذه الفرق في العقائد على طريقة كتب الفلاسفة، على القسمة الثلاثية المعروفة: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، ثم تزيد الكتب الكلامية ما يخص مذاهبها، "كالمواقف في علم الكلام" وشروحه، و"*مقاصد علم الكلام*" للتفتازاني الماتريدي، و"*تجريد الاعتقاد*" للطوسي، التي وصفت بأنها "كتب فلسفة ممزوجة بعلم الكلام، لا كتب كلام تتعرض لأقوال الفلاسفة"[١٣٩]. ولاتزال معظم الأوساط الكلامية تخضع لتأثيره السلبي إلى اليوم، ومن لم يأخذ به تأثر به كالمعتزلة ومن وافقهم، واستخدموا بعض قواعده، وسبب أخذ الفرق الكلامية للمنطق إحساسهم بضعف مناهجهم الكلامية، وفقدهم لأسباب الهدى كلها، ومن ترك ما أمر

---

(١٣٨) انظر: *أبجد العلوم* جـ٢/٤٥١-٤٥٢.

(١٣٩) انظر: *مجموع الفتاوى* جـ٩/٨٨، و جـ٩ /٢٤١، *والمدخل إلى دراسة علم الكلام* ص٥٤، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٦١١، *وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام* ص٢٠٨، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٣.

الله به من الحق احتاج إلى الباطل، كما يقوله شيخ الإسلام ابن تيمية(١٤٠).

أولاً ــ الفلاسفة

أخذ بالمنطق الأرسطي أتباع أرسطو الفلاسفة، كالكندي (ت ٢٦٠هـ)، والفارابي (ت ٣٣٩هـ)، وابن سينا (ت ٤٢٨هـ)، وهؤلاء من الشراح الذين أخذت عنهم الفرق الكلامية التي تبنت المنطق والفلسفة، وقد تقدم الكلام عليهم، وأهم الشراح الذين ليس لهم دور كبير في الفرق الكلامية هم :

١ــ أبو البركات ابن ملكا البغدادي (ت ٥٦٠ هـــ): أفضل النقلة عن أرسطو، وأبعدهم عن التعصب، ويرد عليه أحياناً بحسب نظره وعقله، كما يرد على ابن سينا، وسبب ذلك أنه نشأ في بغداد بين علماء السنة والحديث، لكن لم تنتشر فلسفته، وكتابه "*المعتبر في الحكمة*" مشهور جداً، على قسمة كتب الفلسفة الثلاثية المعروفة: المنطق، الطبيعيات، الإلهيات(١٤١).

٢- ابن رشد الأندلسي الحفيد (ت٥٩٥ هـ): وهو متعصب جداً لأرسطو، ويرى أن الحق ما جاء به، ويرى أن المنطق سبب السعادة، ومع ذلك هو أصح نقلاً عن أرسطو وشيعته من ابن سينا، وقد رد على ابن سينا بعض ما حكاه وخالفه، كما رد على الكلابية والأشعرية، تابعه الأربيون وسموه الشارح، من كتبه المنطقية "*المقدمات في الفلسفة*" معظمها في المنطق، و" موجز *في المنطق*" مع مقالتين، و"*الضروري في المنطق*" و"

---

(١٤٠) انظر :*نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية* جـ٩/٧، و*المدخل إلى دراسة علم الكلام* ص١١٦-١١٧، وص٢٠٤- ٢٠٥.

(١٤١) انظر : *الرد على المنطقيين* ص٢٧٦، و*إغاثة اللهفان* جـ٢/٣٧٦، و*موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة* ص١٧٤-١٧٥، و*تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام* ص٣٧٧-٣٧٨، و*تاريخ المنطق عند العرب* ص١٣٦- ١٣٧.

مختصر في المنطق" ولخص وشرح من كتب أرسطو المنطقية"*البرهان*" و"*القياس*" و"شرح *إيساغوجي*" لفورفوريوس. وله آراء منطقية في "*فصل المقال*" و"*الكشف عن مناهج الأدلة*"[١٤٢].

وكثير من الفلاسفة مغرم بالمنطق وأهله، حتى زعم بعض متعصبتهم أن المنطق مصدر السعادة[١٤٣]، وكثير من فلاسفة الأشاعرة والماتريدية شرحوا "*الإشارات والتنبيهات*" وثلثه في المنطق، فهو بحق "*مصحف الفلاسفة*" ولذا فابن سينا أكثرهم أثراً وأتباعاً[١٤٤].

ثانياً ــ الأشعرية المتفلسفة

أول من أدخل المنطق عند الأشعرية الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وألف فيه كتباً مستقلة، أو ضمن أصول الفقه[١٤٥]، وتابعه أبو عمر الرازي (ت ٦٠٦هـ) وهو أول من أدخل مباحث المنطق والفلسفة في كتب العقائد الكلامية، وخلط المذهب الأشعري بالفلسفة والمنطق. قيل عنه: «متكلم متفلسف خلط هذا بهذا. وقد اقتدى به كثير ممن أتى

---

(١٤٢) انظر: *الرد على المنطقيين* ص٢٧٦. *وإغاثة اللهفان* جـ٢/٣٧٦، *وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة* ص١٧٢- ١٧٣، *وتاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام* ص٤٣٢- ٤٣٤، *وتاريخ المنطق عند العرب* ص١٢٠- ١٢٢.

(١٤٣) انظر: *البصائر النصيرية* ص٢٥- ٢٦، *ومقاصد الفلاسفة للغزالي* ص٣٧، *ومناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص١٦٧- ١٦٨.

(١٤٤) انظر: *درء التعارض* جـ٩/٢٥٤، *وإغاثة اللهفان* جـ٢/٣٨١، *وتاريخ المنطق عند العرب* ص١١٩، وشراح الإشارات كثر انظر بعضهم في كشف الظنون جـ١/٩٤.

(١٤٥) انظر: *المستصفى في علم الأصول* جـ١/٣٠، وسيأتي ذكر كتب الغزالي المنطقية عند الكلام عن أصول الفقه.

بعده»[١٤٦]، حذر منه بعض متأخري الأشعرية كالسنوسي(ت ٨٩٥هـ)[١٤٧]، ألف الرازي في المنطق كتابه "*المنطق الكبير*"، وله في الفلسفة عدة كتب، تضمنت المنطق منها: "*الملخص في الحكمة والمنطق*"، و"*المباحث المشرقية*"، و"*شرح الإشارات والتنبيهات*"[١٤٨]، ومن كتبه الكلامية التي خلط فيها علم الكلام بالمنطق والفلسفة، "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين"، و"المطالب العالية في العلم الإلهي"[١٤٩].

وقد تابعه الآمدى (ت ٦٣١هـ) في "*دقائق الحقائق في المنطق*" و"كشف *التمويهات*" شرح الإشارات، و"*رموز الكنوز*"، ويتضح خلط الآمدي بين الفلسفة والمنطق وعلم الكلام في كتابه "*المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين*" وهو خاص بالمصطلحات، وفي "*أبكار الأفكار في أصول الدين*"، و"*ملخص المطالب العالية*"[١٥٠].

والخونجي (ت٦٤٦هـ) وله "*الجمل*" مختصر صغير في المنطق، مشهور له انتشار

---

(١٤٦) *موقف ابن تيمية من الأشاعرة* جـ ٦٦٦/٢، وانظر: جـ٦٥٤/٢، وجـ ٧١٧/٢، *والفرق الكلامية* د. ناصر العقل ص١٤١-١٥٢، *وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية* ص٦٠٦ وما بعدها.

(١٤٧) انظر: أم البراهين للسنوسي، مع حاشية الدسوقي عليها ص٧٠- ٧١، مع أن له شرح "*الجمل*" في المنطق. انظر: *الأعلام* جـ١٥٤/٧.

(١٤٨) انظر: *فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية* ص٨٤، ٩١، *والإشارات والتنبيهات*، مع شرح الطوسي جـ١٦١/١- ٥٥٦، و موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة جـ٦٦١/٢، وله غيرها مثل "لباب الإشارات" تهذيب لإشارات ابن سينا، و"*شرح عيون الحكمة*" لابن سينا. انظر: *فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية* ص٨٢.

(١٤٩) انظر: *المحصل* ص ٢٥- ٥٥، *وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية* ص٩٣- ٩٥.

(١٥٠) انظر: الآمدي وآراؤه الكلامية ص٧٥، ٨٠- ٨٤، ص٨٦- ٩٠، ١٦٣- ١٧٠، ص٩٩- ١٠٢، *ومقدمة المبين* د. حسن الشافعي ص٤٦، وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص١٩٤- ١٩٥، وتطور المنطق العربي ص٤٢١.

واسع، وعليه شروح كثيرة. و"الموجز" مختصر آخر، و"كشف الأسرار في المنطق"، و"ملخص المطالب العالية"(١٥١).

وممن تابعه الأبهري (ت٦٦٣هـ) وله "*هدية الحكمة*" وثلثه في المنطق، و"*ايساغوجي في المنطق*" أي المدخل، وهو عامة في المنطق، مشهورجداً، وعليه شروح وعلى الشروح شروح، وخلط الفلسفة والمنطق بعلم الكلام في" تحرير الدلائل في تقرير المسائل"، و"كشف الحقائق في تحرير الدقائق"(١٥٢).

ومنهم الأرموي (ت٦٨٢هـ) وله "*مطالع الأنوار في المنطق*"، و"*شرح الإشارات*"، و"*شرح الموجر*" للخونجي، و"*وتحصيل المحصل*" *للرازي*(١٥٣)، والكاتبي القزويني (ت٦٧٥هـ) وله"*الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية*" متن مختصر مشهور جداً في المنطق، عليه شروح كثيرة، وشروح على الشروح، و"حكمة *العين*" و"عين *القواعد في المنطق والحكمة*" وشرحه في "*بحر الفوائد*" و"*جامع الدقائق في كشف الحقائق*" و"*المنصص* شرح *الملخص*" للرازي، و"*شرح كشف الأسرار*" للخونجي(١٥٤). والشيرازي (ت٧١٠هـ) له "شرح حكمة العين" للقزويني، و"*شرح وحاشية على إشارات*" ابن سينا(١٥٥)، والرازي

---

(١٥١) انظر: *الأعلام* جـ٧/١٢٢، الآمدي وآراؤه الكلامية ص٩٩- ١٠٢، وتطور المنطق العربي ص٤٣٨- ٤٣٩.

(١٥٢) انظر: *تطور المنطق العربي* ص٤٤١، ٤٤٣، و *موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة* ص١٩٥- ١٩٦.

(١٥٣) انظر: *تطور المنطق العربي* ص٤٤٠.

(١٥٤) انظر: *الأعلام* جـ٤/٣١٥- ٣١٦، *وتطور المنطق العربي* ص٤٥٦- ٤٥٧، *وعن شروح الشمسية*. انظر: *كشف الظنون* جـ٢/١٠٦٣.

(١٥٥) انظر: *الأعلام* جـ٧/١٨٧، علماً أن الشيعة تنسبه إليهم. انظر: فلاسفة الشيعة ص٦٢٤، ويظهر من ترجمته أنه زنديق، وهو في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي جـ١٠/٣٨٦ ترجمة رقم١٤١٠.

المشهور بالتحتاني (ت٧٦٦هـ) وله "*تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية* "، و"*لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار*" و"*تحقيق معنى التصور والتصديق*". و"المحاكمات بين الإمام والنصير"[(١٥٦)].

ومنهم الإيجي (ت٧٥٦هـ) صاحب كتاب "*المواقف في علم الكلام*" المشهور، له شروح كثيرة جداً[(١٥٧)]، والذي وصف بأنه "كتاب فلسفة ممزوجة بعلم الكلام، أو موسوعة كلامية فلسفية"[(١٥٨)]، وقد جاء على منوال "*المباحث المشرقية*" و"*أبكار الأفكار في أصول الدين*"[(١٥٩)].

وينقسم إلى ستة مواقف: الموقف الأول: في المقدمات، وفيه غالب مسائل المنطق مثل التصور والتصديق، وأنواع التعريفات وشروطها والكليات الخمس والقياس المنطقي والمقدمات وغيرها، وذكر المقولات العشر في الموقف الثاني، والثالث[(١٦٠)].

---

(١٥٦) انظر: *الأعلام* جـ٣٨/٧، ومن كذب الشيعة تسميته بالبويهي ونسبته لهم. انظر: *فلاسفة الشيعة* ص٥٢٩- ٥٣٠، وهو في طبقات الشافعية الكبرى للسبكي جـ٢٧٤/٩ ترجمة رقم١٣٣٤.

(١٥٧) بلغت الشروح والحواشي والتعليقات عليه أكثر من أربعين .انظر: *كشف الظنون* جـ١٨٩١/٢- ١٨٩٣، وخاتمة كتاب *المواقف* ص٢٢-٢٤ .

(١٥٨) انظر: مقدمة د. أحمد المهدي على شرح المواقف للجرجاني جـ٧/١، والفرق الكلامية د. ناصر العقل ص١٥٣- ١٥٤، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٦١١ .

(١٥٩) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٦٢٩، ٦١١، والآمدي وآراؤه الكلامية ص٨٩- ٩٠، *والمدخل إلى دراسة علم الكلام* ص٥٤، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٩٣ .

(١٦٠) انظر: *المواقف* ص١١- ٣٩، وقد اختلف المناطقة في موضع بحث المقولات (الجوهر والعرض)، على ثلاثة مناهج: أنها من جملة المنطق، خاصة الحدود المنطقية، والثاني: أنها لاتختص بالمنطق، فتدخل في الفلسفة، الثالث: تخليص المنطق منها. انظر: نقض المنطق ضمن=

قال العلامة ابن بدران (ت ١٣٤٦هـ) : « إذا رأيت كتب الذين يزعمون أنهم أشاعرة رأيتهم على مذهب أرسطاطاليس، ومن تبعه كابن سينا والفارابي، ورأيت كتبهم عنوانها علم التوحيد، وباطنها النوع المسمى بالإلهي من الفلسفة، وإذا كنت في ريب مما قلناه من الكلام، فانظر "*المواقف*" لعضد الدين الإيجي وشرحه للسيد الجرجاني، وما عليه من الحواشي، ثم تأمل كتاب "*الإشارات*" وكتاب "*الشفا*" لابن سينا وشروح الأول، فإنك تجد الكل من واد واحد لا فرق بينهما إلا بالتصريح باسم المعتزلة والجبرية وغيرهما»[١٦١].

وبعد كتاب المواقف دخل المذهب الأشعري المتفلسف مرحلة الجمود واقتصر على الشروح والحواشي وشروح الشروح، سوى " السلم" للأخضري (ت٩٨٣هـ)، أرجوزة مشهورة في المنطق عليها شروح كثيرة[١٦٢]، وعموماً مؤلفات الأشعرية المتفلسفة في المنطق مفرداً أو مع الفلسفة أو مع علم الكلام كثيرة جداً، لكن مؤلفات الأشاعرة المعاصرة في العقيدة في كثير منها محاولة تجاوز هذا المنهج، والتلفيق بين معتقداتهم والنصوص الشرعية[١٦٣].

ثالثاً ــ الماتريدية المتفلسفة

أخذ متفلسفة الماتريدية بالمنطق والمناهج الفلسفية، قال التفتازاني

= مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جـ٩/٢٧٤- ٢٧٥ ، وجـ ٩/٦٣، ومناهج البحث عند مفكري الإسلام ص٥٩ ، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٤٢٠.

(١٦١) المدخل لابن بدران ت د. عبدالله التركي، ص٤٩٦.

(١٦٢) انظر: *موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة* جـ٢/٦٩٤، *والأشاعرة* د. صبحي ص٣٧٣، *ومناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٢٩١، وأساسيات علم المنطق ص١٨٥، وانظر ترجمة الأخضري في الأعلام جـ٣/٣٣١.

(١٦٣) انظر: *مناهج البحث في العقيدة الإسلامية* ص٩٥- ١١٨.

(ت ٧٩٢هـ): « لما نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا من مقاصدهم فيتمكنوا من إبطالها، وهلم جراً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لايتميز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين»[(١٦٤)].

وقد تابع متفلسفة الماتريدية متفلسفة الأشاعرة، وينحصر دورهم في شرح مصنفاتهم، فمنهم ابن التركماني (ت٧٤٤هـ) وله "شرح الشمسية"[(١٦٥)].

ومن أبرزهم التفتازاني (ت ٧٩٢هـ) الملقب بفيلسوف الماتريدية، وله "*تهذيب المنطق والكلام*"، و"*شرح الرسالة الشمسية*" كلاهما في المنطق، وخلط علم الكلام بالمنطق والفلسفة في "*مقاصد علم الكلام*"، و"*شرح المقاصد*"، متابعاً شيخه الأيجي، ولمؤلفاته شهرة واسعة[(١٦٦)].

ومنهم الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، وله "تعريف العلم في المنطق" *له انتشار كبير، ورسالتين* "كبرى وصغرى" بالفارسية، ترجمها للعربية ابنه محمد (٨٣٨هـ) وسماها "*الغرة والدرة*" و"*الرسالة الوليدية في المنطق*" و"شرح *ايساغوجي*" و"حواشي *على شرح التحتاني للرسالة الشمسية*"، و"شرح *على مطالع الأنوار*" للأرموي، و"شرح *كتاب المواقف في علم الكلام*" للأيجي، وعلى شرحه حواشي وتعليقات كثيرة، وهو

---

(١٦٤) *شرح العقائد النسفية للتفتازاني* ص١٢، وانظر: *شرح المقاصد* جـ١/١٨٧- ٢٠٤، وجـ٢/١٣٧- ٢٣٧، *والماتريدية* ص١٣٦- ١٣٧.

(١٦٥) انظر: *تاج التراجم* ص١١٧.

(١٦٦) انظر: شرح *المقاصد* جـ١/١٠٨- ١١٠، ١٨٧- ٢٠٤، وجـ٢/١٣٧- ٢٣٧، *والماتريدية* ص١٣٦- ١٣٧، *وجهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية* جـ١٨٠٧/٣، *وأساسيات علم المنطق* ص١٨٤.

المعتمد عند الماتريدية[١٦٧].

وقد تابعه كثير من متفلسفة الماتريدية ، مثل علي العجمي(ت ٨٦٠ هـ) له حواشي على حواشي الجرجاني على "*الشمسية*" ، و"*المطالع*" ، و"*المواقف*"[١٦٨] ، ومجد الدين الرازي الملقب (مصنفك) (ت٨٧٥ هـ) له حاشية على حاشية الجرجاني على "*المطالع*" وشرح على "*الشمسية*" بالفارسي[١٦٩] ، وإلياس السينوبي(ت٨٩١هـ) له حاشية على حاشية الجرجاني على "*الشمسية*" ، وحاشية على "*شرح المقاصد*" للتفتازاني[١٧٠] ، وإلياس الرومي (ت٩٢٩هـ) له حواشي على حواشي الجرجاني على "*الشمسية*" ، و"*المطالع*"[١٧١].

ومن تلاميذه الدواني الفيلسوف(ت٩١٨هـ) وله "*حاشية على تحرير القواعد المنطقية*" للتحتاني ، و"*وشرح العقائد العضدية*" ، و"*شرح تهذيب المنطق*" ، و"*شرح هياكل النور*"[١٧٢].

ومن مناطقة الماتريدية قره خليل (ت١١٢٣هـ) وله "جلاء *الأنظار*" حاشية على الفوائد الفنارية على ايساغوجي ، و"*الرسالة العونية*" في المنطق[١٧٣].

---

(١٦٧) انظر : *تطور المنطق العربي* ص٤٩٤ - ٤٩٥ ، *وأساسيات علم المنطق* ص١٨٤ ، *وكشف الظنون* جـ١ /٨٧٥ ، *وجهود علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية* جـ٣/١٨٠٧ .

(١٦٨) انظر : *الشقائق النعمانية* ص٦٢ ، و*كشف الظنون* ٢ /١٠٦٣.

(١٦٩) انظر : *الأعلام* جـ ٥ /٩ ، *والشقائق النعمانية* ص١٠٠ ، و*كشف الظنون* ٢ /١٠٦٣.

(١٧٠) انظر : *الأعلام* جـ٢ /٨ ، *والشقائق النعمانية* ص٦٣.

(١٧١) انظر :*الشقائق النعمانية* ص١٩٢- ١٩٣ ، و*كشف الظنون* ٢ /١٠٦٣.

(١٧٢) انظر : *الأعلام* جـ٦ /٣٢ ، *وأعلام الفلسفة* جـ١ /٤٣٦ ، *ومعجم الفلاسفة* ص٢٥٨ (الجرجاني).

(١٧٣) انظر : *الأعلام* جـ٢ /٣١٧ .

وأعلام الماتريدية الذين فتنوا بالمنطق أكثر من هؤلاء، وشروحهم وحواشيهم على "الشمسية" كثيرة جداً[١٧٤]، لكن الدراسات عن هذه الطائفة فيها قصور كبير، خاصة ما يتعلق بأعلامهم، وتطور المذهب الماتريدي[١٧٥].

ولاخلاف بين متفلسفة الأشاعرة والماتريدية في العقائد، واعتبرهم كثير من أهل العلم فرقة واحدة[١٧٦]، وتبع لهما الشيعة الإمامية المتفلسفة، ويلحظ كثرة شروح بعضهم على مؤلفات بعض، لقلة مسائل الخلاف بينهم.

رابعاً ـ فلاسفة الصوفية

من أئمة الصوفية كما هو من إمام عند الأشعرية المتفلسفة الغزالي (ت ٥٠٥هـ) وهو أول من أدخل المنطق والفلسفة عند الطائفتين، وتابعه السهروردي المقتول على الزندقة (سنة ٥٨٧هـ)، وقد ذكر المنطق في كتابه "*حكمة الإشراق*" و"*اللمحات*" و"*التلويحات*" وهي كتب فلسفية على الترتيب الثلاثي المعروف، ثلثها في المنطق، وكان تعرضه للمنطق عرضاً[١٧٧]، لكن لم يقلد المشائين بل بين خطأهم في مواضع لا في المنطق ولاغيره[١٧٨].

وممن تابعه ابن سبعين (ت٦٦٩هـ) في كتابه "بد العارف وعقيدة المحقق المقرب الكاشف، وطريق السالك المتبتل العاكف" وهو كتاب فلسفي على الترتيب الثلاثي

---

(١٧٤) انظر: *كشف الظنون* ٢/١٠٦٣.

(١٧٥) انظر: *المدخل إلى دراسة علم الكلام* ص٩١.

(١٧٦) انظر: *موقف شيخ الإسلام ابن تيمية* جـ٢/٤٩٠- ٤٩٢، والنفي في باب صفات الله عز وجل بين أهل السنة والجماعة والمعطلة ص٦٦٨.

(١٧٧) انظر: *موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة* ص١٧٢- ١٧٣، *وتطور المنطق العربي* ص٤١٩.

(١٧٨) انظر: *درء التعارض* جـ٦/٢٤٦، *وتاريخ المنطق عند العرب* ص٢٦٦- ٢٧٠.

المعروف، وكان تعرضه للمنطق عرضاً[١٧٩].

أما غير هؤلاء من الصوفية فيصرح بعضهم أنه على مذهب الأشعرية[١٨٠]، أما الصوفية في القرن الثامن الهجري وما بعده فقد تابعت ابن عربي (ت٦٣٨هـ)، وكتبهم شرح لكتبه وتفريع لها، ودفاع عنه واتباعه[١٨١]، وابن عربي يزعم أنه يتلقى عن الله تعالى ولايحتاج للنظر العقلي، والصوفية عموماً يعتمدون الكشف والذوق لا الفكر العقلي، لذا إدخال المنطق في التصوف لا يمثل الصوفية[١٨٢].

خامساً ــ متفلسفة الشيعة الإمامية

تابعت الشيعة الإمامية المعتزلة في رفض المنطق، وهنا تابعت الفرق الكلامية الأخرى التي خلفت المعتزلة وأخذت بالمنطق، وأول من ألف منهم النصير الطوسي الملحد (ت٦٧٢هـ) أخبث الفلاسفة وأشدهم عداء للإسلام، ومن المتعصبين لابن سينا[١٨٣]، خلط الفلسفة والمنطق بعلم الكلام في كتابه "*تجريد الاعتقاد*" على طريقة أهل الكلام المتأخرين، ويقع في ستة مقاصد، مثل "*المواقف*" و"*المقاصد*"، الثلاثة الأولى في الفلسفة والمنطق، والثلاثة الأخيرة في النبوة والإمامة والمعاد، عليه شروح كثيرة للشيعة، وله "*شرح الإشارات*"، و"*نقد المحصل*" للرازي وغيرها، و"*التجريد في المنطق*" و*أساس*

---

(١٧٩) انظر: *موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة* ص١٨٠، وتطور المنطق العربي ص٤٥٣.

(١٨٠) انظر: *المدخل إلى دراسة علم الكلام* ص١٢٣، *والتصوف بين الحق والخلق* ص١٥- ١٦.

(١٨١) انظر: *الموسوعة الميسرة إصدار الندوة* جـ١/٢٦٣- ٢٦٤، *ولطائف المنن* ص٢٥٩، ٢٧٢، ٢٦١، *ونفحات الأنس* ١٩- ٢٢.

(١٨٢) انظر: *نظرية المعرفة عند ابن عربي* ص٥٦- ٧٠، *ومناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٣٢٥.

(١٨٣) انظر: *إغاثة اللهفان* جـ٢/٣٨٠- ٣٨١.

الاقتباس "*كلاهما في المنطق*"(١٨٤).

وممن تابعه ابن المطهر الحلي (ت٧٢٦هـ) وله "*كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد*" وهو من المراجع المهمة عند الشيعة، و"*الجوهر النضيد في شرح التجريد في المنطق*" كلاهما للطوسي، و"*والقواعد الجلية في شرح الرسالة الشمسية*"، و"*المحاكمات بين شراح الإشارات*"و"*حل مشكلة التلويحات*"(١٨٥).

ومنهم اللاهجي القمي (ت١٠٥١هـ) له" *مشارق الإلهام شرح تجريد الكلام*" للطوسي، و"*حاشية على شرح الإشارات*" للطوسي، وشرح "*الهياكل*" للسهرودي(١٨٦).

ومنهم السبزواري (ت١٢٩٥هـ) وله" اللآلئ المنتظمة" أرجوزة في المنطق، شرحها، وفيها ركاكة، متأثر بالسهروردي وابن عربي(١٨٧).

وهؤلاء تبع لغيرهم، والخلاف بينهم وبين الفرق الكلامية المتفلسفة ـ الأشعرية والماتريدية ـ في الإمامة، كما ضعفت ردود المتفلسفة من الأشعرية والماتريدية عليهم(١٨٨).

وممن لهم متابعة للفلاسفة الباطنية مثل: السجستاني (ت٣٣١هـ) في كتابه

---

(١٨٤) انظر: *تطور المنطق العربي* ص٤٤٥، *وفلاسفة الشيعة* ص٥٥٦، ٥٦٣، *ومدخل إلى دراسة علم الكلام* ص١١٦، وكل من الباطنية الإسماعيلية والشيعة الإمامية ينسبه إليهم. انظر: نصير الدين الطوسي د. عارف تامرص٨٠- ٨١، غير أن الإمامية ينسبون إليه كتاب" الإثني عشرية". انظر: *فلاسفة الشيعة* ص٥٤٤، ٥٣٤- ٥٣٥.

(١٨٥) انظر: *فلاسفة الشيعة* ص٢٧٤، ٢٨٠- ٢٨١، *وتطور المنطق العربي* ص٤٧٣.

(١٨٦) انظر: *الأعلام* جـ٣/٣٥٢، *وفلاسفة الشيعة* ص٣٢٨- ٣٢٩، *ومعجم الفلاسفة* ص٥٦٦ (اللاحيجي).

(١٨٧) انظر: *الأعلام* جـ٨/٥٩، *وفلاسفة الشيعة* ص٦٢٤، ٦٢٦، *ومعجم الفلاسفة* ص٣٥٦، (السبزوري).

(١٨٨) انظر: *المدخل إلى دراسة علم الكلام* ص١١٦، *والمواقف في علم الكلام* ص٤٠٠- ٤١٢.

"الافتخار" و *"الأقاليد الملكوتية"* و *"إخوان الصفا"*[(١٨٩)].

المطلب الثالث: أدخال المنطق في أصول الفقه

أول من أدخل المنطق في أصول الفقه هو أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) ، وقد ألف في المنطق كتباً كثيرة ؛ منها[(١٩٠)]:

١- **مقاصد الفلاسفة** : ذكر فيه آراء الفلاسفة في المنطق والطبيعة والغيبيات .

٢- **معيار العلم** : ذكر فيه آراء أرسطو المنطقية، وحاول جعل المصطلحات والأمثلة إسلامية .

٣- **محك النظر** : ذكر فيه آراء أرسطو المنطقية، وجعل المصطلحات والأمثلة أصولية.

٤- **القسطاس المستقيم** : ذكر فيه القياس المنطقي، وغير عباراتها إلى أمثلة أخذها من كلام المسلمين، وزعم أنه تعلمه من الأنبياء، و هو إنما تعلمه من ابن سينا، وابن سينا تعلمه من كتب أرسطو[(١٩١)].

٥- **المستصفى من علم الأصول**: وهو في أصول الفقه، وجعل فيه مقدمة منطقية، ذكر فيها قواعد المنطق وأبوابه، وتشبه ما ذكره في "محك النظر"[(١٩٢)].

وبرر الغزالى هذا الخلط بقوله عن المناطقة: « حملهم حب صناعتهم على

---

(١٨٩) انظر: *موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة* ص ١٧٦- ١٧٧، *وتاريخ المنطق عند العرب* ص١٤٥- ١٥٤.

(١٩٠) انظر: *مقدمة محك النظر* د. رفيق العجم ص٢٢- ٢٣.

(١٩١) انظر: *مجموع الفتاوى* جـ٩/ ١٨٤ ، *والرد على المنطقيين* ص١٤ .

(١٩٢) انظر: *مقدمة محك النظر* د. رفيق العجم ص٢٣، وفي بعض النسخ المستصفى في علم الأصول بدل "من" .

خلطه بهذه الصنعة ... وبعد أن عرفناك إسرافهم في هذا الخلط، فإنا لانرى أن نخلي هذا المجموع عن شئ منه، لأن الفطام عن المألوف شديد»[١٩٣]، وزعم أن هذه المقدمة المنطقية هي : « مقدمة العلوم كلها، ومن لايحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[١٩٤].

لكن الغزالي ـ رحمه الله ـ تاب من ذلك، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « وكان أولاً يذكر في كتبه كثيرًا من كلامهم، إما بعبارتهم وإما بعبارة أخرى، ثم في آخر أمره بالغ في ذمهم، وبين أن طريقهم متضمنة من الجهل والكفر ما يوجب ذمها وفسادها، أعظم من طريق المتكلمين، ومات وهو مشتغل بالبخاري ومسلم، والمنطق الذى كان يقول فيه ما يقول ما حصل له مقصوده، ولا زال عنه ما كان فيه من الشك والحيرة، ولم يغن عنه المنطق شيئاً، ولكن بسبب ما وقع منه في أثناء عمره وغير ذلك صار كثير من النظار يدخلون المنطق اليوناني في علومهم، حتى صار من يسلك طريق هؤلاء من المتأخرين يظن أنه لا طريق إلا هذا، وأن ما ادعوه من الحد والبرهان هو أمر صحيح مسلم عند العقلاء، ولا يعلم أنه ما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيبون ذلك ويطعنون فيه»[١٩٥].

ثم تتابعت كثير من كتب الأصول، على هذا النهج، مثل : "روضة الناظر وجنة المناظر" لابن قدامة (ت٦٢٠هـ)، الذي جعل فيه مقدمة منطقية، وذكر فيها الحد والبرهان، ولما أنكر الناس عليه ذلك حذفها، وكان الكتاب قد انتشر، لذا توجد في نسخ

---

(١٩٣) *المستصفى من علم الأصول* جـ١/٢٧- ٢٩، وانظر : *مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٩٠.

(١٩٤) *المستصفى من علم الأصول* جـ١/٣٠.

(١٩٥) انظر : *مجموع الفتاوى* جـ٩/١٥٨، والرد على المنطقيين ص١٦٤.

دون أخرى[١٩٦]، وسمى هذه المقدمة: مدارك العقول، وقال : اعلم أن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان[١٩٧].

وممن تابعه الآمدي (ت ٦٣١هـ) في كتابه "*الإحكام في أصول الأحكام*" والذي قيل عنه إنه جمع فيه بين مذهبي الماتريدية والأشعرية في أصول الفقه. وبرز فيه تأثره بالمنهج الأرسطي[١٩٨].

وقد وجد تأثر لدى الجويني - شيخ الغزالى- (ت ٤٧٨هـ) ببعض الآراء المنطقية[١٩٩]، كما تبنى المنطق ابن حزم (ت٤٠٦هـ) ثم أعرض عنه بعد ذلك، كما نقل الذهبي عن أبي القاسم بن صاعد قوله عن ابن حزم : « ما أعرض عنه حتى زرع في باطنه أموراً وانحرافاً عن السنة»[٢٠٠].

وهناك محاولات لتخليص أصول الفقه من الآثار المنطقية لكنها لازالت دون المأمول[٢٠١].

المطلب الرابع : دعوى تخليص المنطق من الضلالات

يذكر بعض الفضلاء أن المنطق جرى تخليصه من ضلالات الفلاسفة، ومما

---

(١٩٦) انظر: *معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة* ص ٥٥- ٥٧.

(١٩٧)انظر: *روضة الناظر وجنة المناظر* لابن قدامة جـ١ /٢٥.

(١٩٨) انظر: *الآمدي وآراؤه الكلامية* ص٦٣- ٦٤ .

(١٩٩) انظر: *مناهج البحث لدى مفكري الإسلام* النشار ص٨٩، *وطرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين* ص٢٢.

(٢٠٠) *سير أعلام النبلاء* جـ١٨ /١٨٨ .

(٢٠١)مثل: كتاب "*معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة*" تأليف محمد الجيزاني وأصله رسالة علمية في الجامعة الإسلامية.

يخالف الشريعة[٢٠٢]، وهذا مما نقلوه عن أهل المنطق، فالمنطق الموجود اليوم بأيدي المتفلسفة ـ على اختلاف مذاهبهم ـ أخذوه عن ابن سينا[٢٠٣]. ويتضح هذا من خلال مقارنة بين الكتب المعاصرة ومنطق ابن سينا[٢٠٤]، بل الدعاوى الباطلة عن فوائد المنطق إنما اشتهرت عند متأخريهم كالغزالي الذي أثنى على المنطق كثيراً، مثل قوله ـ عن المنطق: «مقدمة العلوم كلها، ومن لايحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً»[٢٠٥]، وهذا مثال على ما تضمنه كتب المنطق القديمة والمعاصرة من أصول الإلحاد، لم تتخلص منه إلى اليوم، وهو زعمهم أن المتواتر ليس بحجة على الغير[٢٠٦]، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود أنهم جعلوا المجربات والمتواترات مما يختص به من حصل له ذلك. فلا يصلح أن يحتج به على غيره، .... هذا الفرق مع ظهور بطلانه هو من أصول الإلحاد والكفر، فإن المنقول عن الأنبياء بالتواتر من المعجزات وغيرها يقول أحد هؤلاء ـ بناء على هذا

---

(٢٠٢) انظر: *آداب البحث والمناظرة* جـ١/٤، والشيخ محمد الأمين رحمه الله نقله عن غيره، ومنهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل العقيدة جـ٨٤- ٨٥، وإتحاف المحقق بمواقف الإسلاميين من علم المنطق ص٣٧- ٣٩.

(٢٠٣) انظر: *درء التعارض* جـ٦/١٩، *وإغاثة اللهفان* جـ٢/ ٣٧٦، ٣١٨، *وأساسيات علم المنطق* ص١٨٧.

(٢٠٤) قارن بين المنطق في النجاة لابن سينا ص٥- ١١٧، وكتاب "*تسهيل المنطق*" المؤلف كمقرر في الجامعة الإسلامية بالمدينة كما في ص٣، و"*البصائر النصيرية*" بتعليقات وشروح محمد عبده التي درسها في الأزهر بمصر كما في تاريخ المنطق عند العرب ص٢٤٦، لاخلاف بين هذه الكتب الثلاثة.

(٢٠٥) *المستصفى من علم الأصول* جـ١/٣٠.

(٢٠٦) القديمة مثل النجاة لابن سينا ص٧٨،٨٣، محك النظر ص١٠٥، *والبصائر النصيرية* ص٢٢٢، ووافقه محمد عبده في التعليق، والمعاصرة مثل طرق الاستدلال ص٤١، وأصله يدرس كمقرر في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وضوابط المعرفة ص٤١٣، ٤١٥.

الفرق ـ: هذا لم يتواتر عندي، فلا يقوم به الحجة علي، فيقال: له اسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك العلم»[٢٠٧].

وكما تقدم فإن منطق أرسطو لم يصل على حقيقته، بل هذب وقرب إلى العقول؛ وأضيفت إليه مسائل أخرى صحيحة[٢٠٨].

قال د.عادل الفاخوري ـ عن المؤلفين في المنطق ومنهم الغزالي وابن سهلان ـ: «لم يضيفوا إلا ضوابط طفيفة إلى الإرث الذي خلفه الفارابي وابن سينا»[٢٠٩]، وجعل د.الفاخوري عصر الشراح للمنطق في بلاد المسلمين اعتباراً من القرن الثامن الهجري لم يأتوا فيه بشئ جديد، بل شرح الشروح، وأحياناً زيادات واصلاحات وتوضيحات طفيفة، وبعد القرن التاسع الهجري ركود تام[٢١٠]، وقال نيقولا ريشر في "*تطور المنطق العربي*": «متابعة الغزالي لابن سينا متابعة تامة، وبدون انتقادات له»[٢١١].

المطلب الخامس: آثار المنطق على العقائد الكلامية وأصول الفقه

يتبين مما تقدم أن أثر المنطق انحصر في عقائد متفلسفة الأشعرية والماتريدية ومن وافقهم من الفرق الضالة، وفي أصول الفقه، وفي بعض العلوم الأخرى، لكن أكبر آثاره على العقائد الكلامية لمتفلسفة الأشعرية والماتريدية، وأصول الفقه.

---

(٢٠٧) *الرد على المنطقين* ص٨٣- ٨٤.

(٢٠٨) انظر: *درء التعارض* جـ٥/ ٧١، *مجموع الفتاوى* جـ٩/ ١٣٣- ١٣٤، و*مجموع الفتاوى* جـ٩/١٣٥- ١٣٦، و*إغاثة اللهفان* جـ٢/٣٦٩.

(٢٠٩) *منطق العرب* ص٣٠.

(٢١٠) انظر: *منطق العرب* ص٣٤- ٣٥، و*أساسيات علم المنطق* ص١٨٧.

(٢١١) *تطور المنطق العربي* ص٣٧٩.

أولاً ــ آثار المنطق على عقيدة المتفلسفة من الأشعرية والماتريدية

أثر المنطق في العقائد إنما هو على العقائد الكلامية عمومًا، التي تبنت المنطق، وأصبح من مقدماتها، وهذا الأثر ضعيف عند قدماء الأشاعرة والماتريدية كأبي الحسن الأشعري والباقلاني وأبي منصور الماتريدي وأبي المعين النسفي وغيرهم، وهو كذلك عند المعتزلة، فضلاً عن الكلابية والسالمية والكرامية وغيرهم، بينما لايوجد له أي أثر في عقائد أهل السنة والجماعة، وقد توجد بعض المصطلحات المنطقية أو غيرها عند الرد على أهل البدع.

أهم هذه الآثار:

١- زعم متفلسفة الأشاعرة والماتريدية أنه لا يمكن إقامة البراهين على وجود الله تعالى إلا بتعلم المنطق، وإدخال القضايا الخرافية في كتبهم كإثبات نظرية الجوهر والعرض[٢١٢].

٢- أصبحت الكتب الكلامية المتضمنة للمنطق تشغل الباحث في قضايا ينقضي العمر ولاينتهي من بعضها، بل تنطوي على شبهات تزعزع اليقين، وتثير الشبهات والشكوك، مع الجهل بأعظم ما جاء به الرسول ﷺ وهو توحيد العبادة لله رب العالمين، وهذا مشهور في تراجم كبارهم كالخونجي[٢١٣].

٣- ظهور منهج جديد لمعرفة الدين وبيان مسائله مخالف لمنهج الرسول ﷺ وسلف الأمة[٢١٤].

---

(٢١٢) انظر: *فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي* ص٣٠٨، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٤٢٠، والماتريدية ص١٣٧.

(٢١٣) انظر: العقيدة *في الله* د. عمر الأشقر ص٣٨.

(٢١٤) انظر: *تجديد علوم الدين* تأليف وحيد الدين خان ص٦٢.

٤- أن المناهج الكلامية أصبحت مناهج جدل لا مناهج اقناع، وغايتها المعرفة النظرية فقط. لا العمل الذي جاءت به الشريعة الإسلامية، وبالتالي أصبحت العقائد الكلامية لا تؤثر في سلوك من يعتقدها(٢١٥).

٥-جفاف الأسلوب، وغرابته على طبيعة العقيدة الإسلامية، والتعقيد والتخليط، وصعوبة فهمها على غالب الناس، حتى إن كثيراً من المتخصصين لايفهمون مصطلحاتها الفلسفية والمنطقية، وبعدها عن الواقع المعاش والحياة اليومية(٢١٦).

٦- أخذ أهل الكلام من الفلسفة للرد على الفلاسفة، مما أدى لا ستطالة الفلاسفة عليهم. وتأثرهم بهم، وإبعادهم عن مواجهة الشرك والإلحاد(٢١٧).

٧- لا يمكن فهم كتب العقائد الكلامية المتأخرة وأصول الفقه وكذلك كتب النصارى والرافضة إلا إذا كان القارئ على دراية جيدة بالمصطلحات المنطقية(٢١٨).

ثانياً- آثار المنطق على أصول الفقه

أثر المنطق على أصول الفقه حتى عند أهل السنة وغيرهم، ويمكن بيان هذا الأثر فيما يلي:

١- الاهتمام بالجانب الشكلي دون المضمون.

٢- الاهتمام بالجدل، والاعتراضات، وبسلامة العبارة، وتحليل الألفاظ والتراكيب، أكثر من الاهتمام بالموضوع والمضمون.

٣- التركيز على الجانب النظري، وعدم الاهتمام بالجانب العملي.

---

(٢١٥) انظر: *العقيدة في الله* د. عمر الأشقر ص٤٢، *والعقيدة وعلم الكلام* ص٤٩.

(٢١٦) انظر: *العقيدة في الله* د. عمر الأشقر ص٤٣، *والمنطق الصوري* ص٦١.

(٢١٧) انظر: *شرح العقائد النسفية* ص١٢، *والعقيدة وعلم الكلام* ص٥٦.

(٢١٨)انظر: *تجديد علوم الدين* تأليف وحيد الدين خان ص٦٢.

٤- ذكر مقدمات منطقية في بعض المؤلفات في أصول الفقه.

٥- ظهور جملة من مصطلحات المناطقة في عبارات الأصوليين، مثل : الحد، والرسم، والجنس ، والنوع، والفصل ، والخاصة، والعرض العام، والموضوع، والمحمول، وغير ذلك.

٦- الحرص على تعريف كل شئ، والتدقيق الزائد فيه، حتى في الأمور الواضحة، مما أدى إلى إضاعة الوقت.

٧- محاولة الإحاطة بجميع الصور والجزئيات، والبحث في الصور النادرة، والفروض المحتملة.

٨- تعقيد كتب أصول الفقه، واستعصاء كثير منها على الفهم، وبعدها عن الحياة العملية اليومية[٢١٩] .

المبحث الرابع: تعريف المنطق ومنهجه وموضوعه

المطلب الأول ــ تعريف المنطق

اشتهر تعريف المنطق بأنه : آلة تعصم الذهن عن الخطأ، أو أنه ميزان للعلوم، وكل هذا لا يصح، ليس في المنطق هذه المزاعم، بل فيه ضدها، ولا يجوز اعتقادها شرعاً، فالعصمة في إتباع محمد ﷺ، وميزان المسلم هو القرآن الكريم.

أما المتأخرون فمنهم من يعرفه بأنه : « علم يبحث في صورة الفكر»[٢٢٠].

ومنهم من يعرفه بأنه : « علم قوانين الفكر»[٢٢١]، والمراد بالفكر هنا هو: ترتيب

---

(٢١٩) انظر : *المنطق الصوري* د. رفقي زاهر ص ٦١ ، وطرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين ص٢٣- ٢٥.

(٢٢٠) *المنطق الوضعي* جـ١/ ٣ ، وانظر :*المنطق الصوري* ص٢٦.

(٢٢١) مشكلات *فلسفية* ص١٠٥ .

أمور معلومة لتؤدي إلى المجهول، وليس بمعنى التفكر والتأمل[٢٢٢].

ومنهم من يعرفه بأنه: «العلم الذي يبحث عن القوانين العامة للفكر الإنساني، أو تلك القوانين التي يؤسس عليها أو يبنى عليها الفكر الإنساني، بصرف النظر عن مادة أو موضوع ذلك الفكر»[٢٢٣].

وأرى أنه يمكن تعريف المنطق بأنه: محاولة لوضع قوانين عامة للعلوم جميعها.

أولاً ــ نقد أشهر تعريفات المنطق

أ) المنطق هو: «الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ»[٢٢٤]، وزاد بعضهم: «مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد»[٢٢٥].

ب) المنطق هو: «الميزان الذي توزن به العلوم»[٢٢٦]. وقيل بدل الميزان: الآلة،

وفي هذه التعريفات أباطيل، ومفتريات، هذا جوابها:

١ - أن أهل الكلام والفلسفة الذين أدخلوا المنطق على المسلمين لم يعصمهم المنطق عن الضلال، كما تقدمت أمثلة ذلك، «وكم من إمام ما رفع بالمنطق رأساً»[٢٢٧]، كما قال الإمام ابن الصلاح رحمه الله.

٢ - الفلاسفة أصحاب هذا المنطق ليسوا أمة واحدة بل أصناف متفرقون وبينهم من الاختلاف مالا يحصيه إلا الله، وكل فيلسوف يضلل من كان قبله، فلو كان المنطق

---

(٢٢٢) انظر: *المنطق الوضعي* جـ١ /٨-٩، *والتصور والتصديق* ص٦ .

(٢٢٣) *أساسيات علم المنطق* ص٢٠ .

(٢٢٤) *النجاة* لابن سيناص٦ .

(٢٢٥) *البصائر النصيرية* ص٢٥.

(٢٢٦) *معيار العلم في فن المنطق للغزالي* ص٢٧، *ومقاصد الفلاسفة* ص٣٦.

(٢٢٧) *سير أعلام النبلاء* جـ١٩/ ٣٢٩.

عاصماً لعصمهم من الخلاف[٢٢٨].

٣- لو كان المنطق ميزاناً للحق من الباطل لصح مذهب الفلاسفة، وبطلت مذاهب أهل الكلام، بل لصح مذهب فلاسفة اليونان وبطل ما سواه، لأن أهل الكلام أخذوه من الفلاسفة، وأولئك أخذوه من فلاسفة اليونان، فكيف يكفرونهم، ويزعمون أن ميزانهم حق وعدل!.

قال ابن القيم في النونية على لسان الفلاسفة في ردهم على أهل الكلام المتفلسفة:

« هذا وقد أقررتم أنا بأيـــدنا	صــريح العــدل والمـــيزان
وغدوتم فيه تلاميذاً لنـــــا	لاتجحدونا منة الإحســـان
منا تعلمتم ونحن شـــيوخكم	وسلوا القواعد ربة الأركـــان
من أين جاءتكم وأين أصولها	وعلى يدي من يا أولي النكران
فلأ شئ نحن كفار وأنتــــم	مؤمنـــــون ونحن متفقان»[٢٢٩]

٤- أنزل الله تعالى الموازين مع كتبه قبل أن يخلق اليونان من عهد نوح وإبراهيم وموسى عليهم السلام، وهذا المنطق اليوناني وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة، فكيف كانت الأمم المتقدمة تزن به، وكذلك أهل الاسلام ما زالوا يزنون بالموازين العقلية، مع أنه لم يظهر في الإسلام إلا فى عهد دولة المأمون، أو قريباً منها، ولما عرب وعرفه نظار المسلمين ذموه وعابوه، ولم يلتفتوا إليه ولا إلى أهله فى موازينهم العقلية والشرعية.

٥- المناطقة جعلوه ميزان الموازين العقلية التى هى الأقيسة العقلية، ولو احتاج

---

(٢٢٨) انظر: *مجموع فتاوى ابن تيمية* جـ٩/٢٢٩، *وإيثار الحق على الخلق* ص٩٦.

(٢٢٩) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ص١٥٠.

الميزان إلى ميزان لزم التسلسل[٢٣٠].

٦- هذه الدعوى مبنية على أن الرسل عليهم السلام جاءت بالأخبار دون العلوم العقلية، والصواب أن العلوم النبوية ليست مقصورة على الخبر، بل الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية؛ التي بها يتم دين الله علماً وعملاً، وضربت للناس الأمثال العقلية التي يعرفون بها التماثل والاختلاف، وأرشدت الناس إلى ما به يعرفون العدل؛ ويعرفون الأقيسة العقلية الصحيحة التي يستدل بها على المطالب الدينية، فكملت الفطرة بما نبهتها عليه، وأزالت فساد الفطرة، إن كانت قد فسدت بما يحصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة؛ والقرآن والحديث مملوءان من هذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طريق التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذلك، كقوله تعالى: ﴿أَمْ حَسِبَ ٱلَّذِينَ ٱجْتَرَحُوا۟ ٱلسَّيِّـَٔاتِ أَن نَّجْعَلَهُمْ كَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ﴾ [الجاثية الآية: ٢١] الآية، وقوله: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ۝﴾ [القلم الآية: ٣٥-٣٦]، أي هذا حكم جائر لا عادل، فإن فيه تسوية بين المختلفين، ومن التسوية بين المتماثلين قوله ﴿أَكُفَّارُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ أُو۟لَـٰٓئِكُمْ﴾ [القمر الآية: ٤٣]، وقوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُم مَّثَلُ ٱلَّذِينَ خَلَوْا۟ مِن قَبْلِكُم﴾ [البقرة الآية: ٢١٤][٢٣١].

٧- لا يجوز قط أن يختلف الكتاب والميزان، ومنطق اليونان الذي هو ميزانهم مخالف للكتاب والسنة والعقل والفطرة[٢٣٢].

٨- أهل الدنيا الموصوفة بأنها لعب ولهو ومتاع اتقنوا موازين معرفة الحق من

---

(٢٣٠) انظر: *مجموع الفتاوى* جـ ٩/٢٤٠- ٢٤٢.

(٢٣١) انظر: *مجموع الفتاوى* جـ ٩/٢٤٢- ٢٤٣.

(٢٣٢) انظر: *الرد على المنطقيين* ص٣٧٣.

الباطل فيما بينهم، بل وتمييز يسير الحيف من ذلك، ولو استطاع أهل المنطق والفلسفة وضع موازين تميز الحق من الباطل، على وجه يقطع الخلاف ويشفي الصدور لفرحوا بذلك، لكن منطقهم لايوصل إلى تلك الموازين، ولا يمكن معرفة موازين ذلك إلا بالاعتماد على الوحي(٢٣٣).

ثانياً: الميزان الحق عند المسلمين

تقدم بطلان زعم المناطقة أن منطقهم ميزان يفرق بين الحق والباطل، وخصوصاً في العقائد، وهذا الزعم يحرم على المسلم تصديقه، لأن الله تعالى سمى القرآن الكريم فرقاناً بين الحق والباطل، فقال تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ ﴾ [الفرقان الآية: ١]، والفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل(٢٣٤).

وأخبر سبحانه أنه أنزل الكتاب والميزان، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ وَٱلْمِيزَانَ ﴾ [الشورى الآية: ١٧]، وقال تعالى: ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَـٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ﴾ [الحديد الآية: ٢٥]، فالكتاب هو القرآن العظيم، نزل بالحق، واشتمل على الحق والصدق واليقين.

أما الميزان فهو العدل والاعتبار والقياس الصحيح والعقل الرجيح، فكل الدلائل العقلية من الآيات الآفاقية والنفسية، والاعتبارات الشرعية، والمناسبات والعلل، والأحكام والحكم داخلة في الميزان الذي أنزله الله تعالي، ووضعه بين عباده، ليزنوا به ما اشتبه من الأمور، ويعرفوا به صدق ما أخبر به وأخبرت به رسله، وما خرج هذين الأمرين- عن الكتاب والسنة- مما قيل إنه حجة أو برهان أو دليل، فهو باطل

---

(٢٣٣) انظر: *إيثار الحق على الخلق* للصنعاني ت/ أحمد صالح ص٩٥.

(٢٣٤) انظر: *تفسير الطبري* جـ٣٦٣/٩، *والجامع لأحكام القرآن* جـ٢/١٣، *وأضواء البيان للشنقيطي* جـ١٧٨/٦.

متناقض[٢٣٥]. وفي هذه الآيات رد على من زعم أن الرسل عليهم السلام جاؤا بالأخبار دون العلوم العقلية، وأن العلوم العقلية تؤخذ من الفلاسفة وأشباههم، والصحيح أن الرسل صلوات الله عليهم بينت العلوم العقلية؛ التى بها يتم دين الله علماً وعملاً، وضربت للناس الأمثال العقلية التى يعرفون بها التماثل والاختلاف، وأرشدت الناس إلى ما به يعرفون العدل؛ ويعرفون الأقسية العقلية الصحيحة التى يستدل بها على المطالب الدينية [٢٣٦].

وبهذا يتضح أن ميزان المسلم الذي يفرق به بين الحق والباطل هو الكتاب العزيز، والميزان وهو: الأقيسة العقلية والأمثال المضروبة[٢٣٧]، وليس هو القياس المنطقي[٢٣٨].

ومما يدخل في الأقيسة العقلية والأمثال المضروبة ـ الميزان ـ نوع من القياس، لأن القياس لفظ مجمل، وينقسم إلى حق وباطل، وممدوح ومذموم، ولهذا لم يجئ في القرآن مدحه ولا ذمه، ولا الأمر به ولا النهي عنه، و في كلام السلف ذم القياس وأنه ليس من الدين، مع أنه يوجد في كلامهم ويستعملونه ويستدلون به.

والنوع الأول من القياس فهو القياس الصحيح، وهو الذي وردت به الشريعة، وهو الجمع بين المتماثلين، والتفريق بين المتخالفين، فالأول قياس الطرد، والثاني قياس العكس، وهو من العدل الذي بعث الله به نبيه ﷺ، وهذا لا تأتي الشريعة بخلافه، ولا يأتي بخلافها، وقد فطر الله الناس على الأخذ بهذا الميزان، ويرى ابن القيم أنه من الأولى تسميته بالاسم الذي سماه الله به وهو "الميزان" فإنه يدل على العدل، وهذا القياس هو

---

(٢٣٥) انظر: *تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان* ص٧٥٤.

(٢٣٦) انظر: *مجموع الفتاوى* جـ ٩/٢٤٢- ٢٤٣.

(٢٣٧) انظر: *الرد على المنطقيين* ص٣٨٢.

(٢٣٨) انظر *مزاعم الغزالي في القسطاس المستقيم* ص٣ وما بعدها ضمن مجموعة رسائل الغزالي.

الذي استخدمه الصحابة ﷺ ومن تابعهم، فقاسوا الأحكام بعضها على بعض، واعتبروا النظير بنظيره.

أما القياس الفاسد فهو القياس المذموم، ومنه القياس المنطقي، الذي يفرق بين المتماثلين، ويجمع المتفرقات، كقياس الذين قاسوا البيع على الربا، بجامع ما يشتركان فيه من التراضي بالمعاوضة المالية، وهذا القياس حكاه الله عن المبطلين، ومن ذلك قوله تعالى إخباراً عن الكفار أنهم قالوا لرسلهم عليهم السلام ﴿ مَا نَرَىٰكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا ﴾ [هود الآية: ٢٧]، فاعتبروا مجرد الصورة الآدمية، وشبه المجانسة فيها، واستدلوا بذلك على أن حكم أحد الشبيهين حكم الآخر، فكما لا نكون نحن رسلاً فكذلك أنتم، فأنتم مثلنا لا مزية لكم علينا، وهذا من أبطل القياس، فإن الواقع أنه سبحانه جعل هذا النوع - الإنسان - بعضه شريفاً وبعضه دنياً، وبعضه ملوكاً وبعضه سوقه، كما قال تعالى: ﴿ أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ ۚ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا ۗ وَرَحْمَتُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِّمَّا يَجْمَعُونَ ﴾ [الزخرف الآية: ٣٢]، وهذا القياس لايجئ في القرآن إلا مردوداً مذموماً، وذكر ابن القيم أمثلة له، وسماه قياس الشبه[٢٣٩].

المطلب الثاني ــ منهج البحث العلمي في المنطق اليوناني

المنهج: في اللغة هو الطريق الواضح[٢٤٠].

واصطلاحاً هو: القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في

---

(٢٣٩) انظر: *إعلام الموقعين* جـ١/٣٥٩، ١٣١، ١٤٣، ١٩٧، ٢٠٤.

(٢٤٠) انظر: *القاموس المحيط* ص٢٦٦ (نهج).

العلم[٢٤١]. وللمنهج دور كبير وخطير في التقدم العلمي . فالتقدم رهين بالمنهج يدور معه وجوداً وعدماً ، ولذا تنبه علماء المسلمين إلى خطر منهج المنطق اليوناني . ووصفوه بالعقم ، وكان أهم الأسباب في معارضتهم للمنطق وتحريمه[٢٤٢].

أولاً ــ قواعد البحث العلمي في المنطق اليوناني

تتضح قواعد منهج المنطق اليوناني في المواضع التالية :

١- يهتم المناطقة بالعلم النظري فقط ، ويعظمونه ويرفعون من شأنه ، ويهملون العلم العملي ، ويعللون اهتمامهم بالعلم النظري أنه لا غرض له ولا ينبني عليه عمل ، كما سيأتي في المطلب التالي ، وقد أثر هذا في حياة بعض المنتسبين للإسلام وعلومهم ، وكان من أسباب انحطاط المسلمين ، وكبت الأوربيين قروناً طويلة[٢٤٣].

٢- يسمى بالمنطق الصوري لإنه يرفض الناحية المادية والموضوعية ، ولايعتد إلا بالناحية الصورية ، ويتجاهل البحث في الجزئيات والأعيان المشخصة ، ويطلق أحكاماً كلية لا علاقة لها بالواقع ، ولا يمكن تطبيقها أيضاً ، وليس لها وجود في الخارج ، بل وجودها ذهني . لذلك لا يمكن الاستفادة من هذه الأحكام أو هذه البحوث في الحياة اليومية للأمة[٢٤٤] ، قال نيقولا ريشر في تطور المنطق العربي : « اصطبغت الدراسات المنطقية بالصبغة الصورية الخالصة . ...وهو البعد عن كل مضمون ، والاستقلال عن كل

---

(٢٤١) انظر : *مناهج البحث العلمي* عبد الرحمن بدوي ص٣ ، *ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد* جـ١ / ٢٠ .

(٢٤٢) انظر : *منهج البحث عند العرب* د.جلال موسى ص٢٧١ ، ٢٧٣ ، ومناهج *البحث العلمي* عبد الرحمن بدوي ص٧.

(٢٤٣) انظر : *المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني* ص١٢٦ ومابعدها .

(٢٤٤) انظر : *تأريخ المنطق عند العرب* ص٤٤ ، *والمنطق الصوري والرياضي* ص٨- ٩ ، *وتطور المنطق العربي* ص٢٤- ٢٥ .

مادة»[٢٤٥].

قال ابن القيم في النونية عن الفلاسفة أهل المنطق:

« هـذا هداك الله من إضلالهم وضـلالهم في المنطق اليونـاني
كمجردات في الخيال وقد بنى قـوم عليهـــا أوهـن البنيان
ظنوا بأن لها وجوداً خارجــاً ووجودها لوصح في الأذهان»[٢٤٦]

وقال أيضاً:

« لا الذهن يعقله ولا هو خارج هو الخيال لطيفة السكران»

٣ـ كلام المناطقة في الكليات، وهـي: الـشاملة لجميـع الأفـراد الـداخلين في صنف معين[٢٤٧]، ويبتدئ بمقدمات عامة، وهذه تكون في الأذهان، لا في الأعيـان، فهـي علـوم بأمور مقدرة في الأذهان، لا يعلم تحققها في الأعيان، وغالب كلامهم فيها ظنـون كاذبـة، فضلاً عن أن تكون قضايا صادقة[٢٤٨].

٤ـ زعمهم أن الحس والتجربة والمتواتر مما يختص بـه مـن حـصل لـه ذلـك، ولا

---

(٢٤٥) *تطور المنطق العربي* ص٢٧.

(٢٤٦) *الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية* ص١٤٨.

(٢٤٧) انظر: *المعجم الفلسفي* جـ٢/٢٣٨ (الكلي).

(٢٤٨) انظـر: *الـرد علـى المنطقـيين* ص٩٦- ٩٧، ٣٧٩، ومـنهج البحـث عنـد العـرب ص٢٧٣، *والمفكرون المسلمون في مواجهة المنطق* ص١٠٤-١٠٦، والعجيب زعمهـم أن مـصدر الكليات هو العقل، الذي هو مـصدر المعرفة وواهبهـا، لكـن لـيس هـو عقـل الإنـسان، المعروف في لغة العرب، فزعم فلاسفة اليونان أنـه جـوهر قـائم بذاتـه، وسمـاه أتبـاعهم في بـلاد الإسـلام العقـل الفعال، والخلاصة أنهم اختلفوا فيه اختلافاً كثيراً، وحقيقته العدم المحض. انظـر: موقـف شـيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ص٣٠٦-٣٠٩

يصلح أن يحتج به على غيره[٢٤٩]، وقد كانت الثورة الأوربية الحديثة على هذا المنهج العقيم وأبدلته بالتجربة[٢٥٠]، وقد رد أهل السنة هذا المنهج قبل أوربا بقرون كثيرة، فأبطل شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) التفريق بين من حصل له وغيره، إما أن تقبل من الجميع أو ترفض، مع أن قولهم في المتواتر من أصول الإلحاد والكفر، ويقال لمن احتج بقولهم: اسمع كما سمع غيرك وحينئذ يحصل لك العلم، وبين تناقضهم بأن ما يذكرونه في الفلك والطب هو عن طريق التجربة والحس[٢٥١].

٥- تهدف الحدود المنطقية إلى: «تحديد ماهية الشئ»[٢٥٢]، وهذا هدف غير ممكن وغير واقعي.

ولذا عارض نظار المتكلمين الأوائل المنطق وردوه لمعرفتهم أن للمسلمين منهجاً خاصاً بهم، يخالف منهج المنطق الأرسطي[٢٥٣]، ألا وهو المنهج العملي، كما ذهب بعض من الباحثين المعاصرين إلى أن سيادة منهج المنطق الأرسطي نكبة ثقافية كبرى أصيبت بها الأمة الإسلامية، وأن هذا المنهج هو فن قول الشئ وضده، وأنه يؤدي إلى بحر من الثقافة اللفظية الفارغة، وتصبح الجهود الفكرية منصبة على شرح الألفاظ، ثم شرح هذه الشروح، وهكذا[٢٥٤]، وقال د. رفقي زاهر: «المحصلة النهائية لحساب الخسائر والأرباح تشير إلى أن الثقافة الإسلامية قد كسبت .... من ترجمة المنطق الصوري،

---

(٢٤٩) انظر: *النجاة لابن سينا* ص٨٣،٧٨، ومحك النظر ص١٠٥، *والبصائر النصيرية* ص٢٢٢، و *الرد على المنطقيين* ص٨٣، *وطرق الاستدلال* ص٤١.

(٢٥٠) انظر: *المنطق الصوري والرياضي* ص٩، و *مناهج البحث العلمي* عبد الرحمن بدوي ص٨.

(٢٥١) انظر: الرد على المنطقيين ص٨٣- ٨٤، ٣١٩.

(٢٥٢) *البصائر النصيرية* ص٨١.

(٢٥٣) انظر: *مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٩٥-٩٩، *ومنهج البحث عند العرب* ص٢٧٣.

(٢٥٤) انظر: نحو فلسفة علمية د.زكي نجيب محمود ص٩، *والمسألة الفلسفية* ص٣٨.

ولكنها خسرت كثيراً بإيغالها في الصورية، وبعدها عن المباشرة والموضوعية، على نحو ما صنعه الأوربيون في نهضتهم الحديثة، بل وعلى ما كان يسود الحياة الثقافية في صدر الإسلام»[٢٥٥].

ويرى هؤلاء الباحثون أنه بسبب هذا المنهج خسر المسلمون كثيراً، لكن القليل منهم عرف المنهج الإسلامي الصحيح الذي فيه الغنية عن المنهج المنطقي[٢٥٦].

لقد كان المنهج المنطقي من أسباب تأخر المسلمين، وأخذ الأوربيون منهم المنهج العملي، وتقدموا في العلوم المادية تقدماً هائلاً، بينما كان المسلمون على استعداد لهذا لو أنهم تبعوا منهج أهل السنة والجماعة، منهج الإسلام الصحيح، وكانوا أحق باعمار الأرض واستخراج العلم النافع، ويكون هذا سبباً في نشر الإسلام.

وقد جاء نقد هذا المنهج عن الأوربيين بعد أن أخذوه من المسلمين، فيرى فرنسيس بيكون (ت ١٠٠٣هـ) أن المنطق الأرسطي ليس طريقاً لكشف الحقائق، وهو يجعلنا خاضعين للنتائج دون أن يعطينا اكتشافاً جديداً[٢٥٧]، وقال: «يجب البحث في الجزئيات، ولابد من ترتيب المعلومات الجزئية وتسلسلها ثم تستخرج الكليات منها»[٢٥٨]، فهذه الأقوال معروفة عن أهل السنة.

ثانياً ــ من ثمار المنهج المنطقي

١ــ سد المنهج المنطقي على كثير من الناس طريق العلم، وأوقعهم في أودية

---

(٢٥٥) *المنطق الصوري* ص٦٢، وانظر: *تجديد علوم الدين* ص٦٢.

(٢٥٦) انظر: *مناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٨، ٧، *والمنطق الصوري* ص٦٢، *وتجديد علوم الدين* ص٦٢، *ونحو فلسفة علمية* ص٩.

(٢٥٧) انظر: *المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق* ص١٢٩، *وتأريخ الفلسفة اليونانية* ص ٤٨.

(٢٥٨) *المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق* ص١٢٩.

الضلال والجهل، ولا تجد أحداً من أهل الأرض حقق علماً من العلوم وصار إماماً فيه مستعيناً بصناعة المنطق، لا من العلوم الدينية ولا غيرها، فالأطباء والحساب والكتاب ونحوهم يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق.

وعلى سبيل المثال: إمام صناعة الطب بقراط له فيها من الكلام الذى تلقاه أهل الطب بالقبول ووجدوا مصداقه بالتجارب، ومع هذا فليس هو مستعيناً بشيء من هذه الصناعة بل كان قبل واضعها، أما علم ما بعد الطبيعة الذي يعظمونه ويقولون هو الفلسفة الأولى، وهو العلم الكلي الناظر فى الوجود ولواحقه، ويسميه متأخروهم العلم الإلهي، وزعم المعلم الأول لهم أنه غاية فلسفتهم، ونهاية حكمتهم، فالحق فيه من المسائل قليل نزر، وغالبه علم بأحكام ذهنية، لاحقائق خارجية، وليس على أكثره قياس منطقي، ومع ذلك زاحم المنهج المنطقي الفطرة والنبوة، مزاحمة أوجبت من مخالفتهم للفطرة والنبوة؛ ما صاروا به من شياطين الإنس والجن، الذين يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غروراً[٢٥٩].

٢- من أمثلة القواعد الكلية للمنطق زعم الفلاسفة ومن وافقهم وبعض الأشعرية أن جواهر الأشياء واحدة متساوية، لا اختلاف بينها[٢٦٠]، فمثلاً: جوهر الماء مثل جوهر النار، وجوهر المسك مثل جوهر البول، والاختلاف بينها بسبب الأعراض[٢٦١].

---

(٢٥٩) انظر: *نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية* جـ٩/٢١- ٢٣، *والمنطق ومناهج البحث* ص٩، ١٥.

(٢٦٠) انظر: *المقالات* جـ٢/٩، *أصول الدين للبغدادي* ص ٥٤، وزعم إجماع الأشاعرة على ذلك.

(٢٦١) انظر: *إعلام الموقعين لابن القيم* جـ١/٥٠٣، وفخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص٤٠٧- ٤١٠، *وغربة الإسلام* ص٨٠، *والموسوعة العربية العالمية* جـ١٦/٤٥٦.

٣- زعم المناطقة أن قوانين الفكر مطلقة ودائمة ولا تختلف باختلاف العلوم، ولا تتغير من حين لآخر، وهذا باطل فلكل علم منهجه الخاص به، وله قواعده، التي تتغير بناء على التحقيق العلمي[٢٦٢].

٤- تعظيم الحدود المنطقية، قال شيخ الإسلام عن المناطقة: «وصاروا يعظمون أمر الحدود، ويدعون أنهم هم المحققون لذلك، وأن ما يذكره غيرهم من الحدود إنما هي لفظية، لا تفيد تعريف الماهية والحقيقة، بخلاف حدودهم، ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة، والعبارات المتكلفة الهائلة، وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان، واتعاب الأذهان، وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لا ينفعها، بل قد يضلها عما لا بد لها منه، وإثبات الجهل الذي هو أصل النفاق في القلوب، وإن ادعوا أنه أصل المعرفة والتحقيق»[٢٦٣].

٥- الجهل الحقيقي، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ولهذا حدثونا بإسناد متصل عن فاضل زمانه في المنطق، وهو الخونجي صاحب "كشف أسرار المنطق" و"الموجز" وغيرهما، أنه قال عند الموت: أموت وما عرفت شيئاً، إلا علمي بأن الممكن يفتقر إلى المؤثر، ثم قال: الافتقار وصف سلبي، فأنا أموت وما عرفت شيئاً، ... فهذا أمر يعرفه كل من خبرهم، ويعرف أنهم أجهل أهل الأرض؛ بالطرق التي ينال بها العلوم العقلية والسمعية، إلا من علم منهم علماً من غير الطريق المنطقية، فتكون علومه من تلك الجهة، لا من جهتهم، ... ومن عرف منهم بشئ من العلوم لم يكن ذلك بواسطة ما حرروه في المنطق»[٢٦٤].

---

(٢٦٢) انظر: *علم المنطق* د. أحمد رمضان ص٦٤، *والمنطق ومناهج البحث* ص٢٠.

(٢٦٣) *الرد على المنطقيين* ص٢٨.

(٢٦٤) *الرد على المنطقيين* ص٩٧.

فهذه هي غاية ومحصلة المنهج المنطقي .

المطلب الثالث - العلم النظري عند المناطقة

يهتم المناطقة بالعلم النظري فقط ، ويعظمونه ويرفعون من شأنه ، ويهملون العلم العملي ، يتضح هذا من تقسيمات العلم عندهم ، ويعللون اهتمامهم بالعلم النظري أنه لا غرض له ولا ينبني عليه عمل .

فهذا أرسطو إمامهم يقسم العلم إلى قسمين : ١- عملي . ٢- نظري .

ويقسم العلم النظري إلى : ١- طبيعي. ٢- رياضي. ٣- ما بعد الطبيعي (الغيب).

وغاية العلم النظري هو مجرد المعرفة فقط ، والعملي غايته أفعال الإنسان ، فالعلم النظري عنده أشرف من العملي ، لأن كمال العقل أسمى قوى الإنسان ، والعلم في زعمه للعلم لا للغرض آخر ، وأشرف العلم النظري مابعد الطبيعي ، لسمو موضوعه وبعده من التغيير، فهو يعلى من شأن العلم النظري ، ويحط من شأن العملي ، وكلما كان العلم غاية في التجريد كان أعلى منزلة عنده[٢٦٥] ، وتابعه على ذلك شراح المنطق من اليونانيين مثل الإسكندر الأفروديسي وغيره[٢٦٦] ، وتابعه الكندي الذي زعم أن أفضل العلوم ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) لأنه مجرد عن المادة ، ولم يهتم بالعلم العملي[٢٦٧] ، والفارابي أيضاً جعل الفلاسفة هم الخواص فقال : « فالخواص على الإطلاق إذن هم الفلاسفة ، الذين هم فلاسفة بإطلاق ، وسائر من يعد من الخواص إنما يعد منهم ، لأن

---

(٢٦٥) انظر : *تأريخ الفلسفة اليونانية* ، يوسف كرم ص١١٨.

(٢٦٦) انظر : *مشكلات فلسفية* ص١٠٤.

(٢٦٧) انظر : *الجواهر الخمس الكندي* جـ٢ /١٢ ، ٨ ، *ضمن رسائل الكندي الفلسفية* ، ومشكلات فلسفية ص١١٠- ١١١.

فيه شبهاً من الفلاسفة»[٢٦٨]، ويزعم أن أصحاب الصنائع العملية أدنى مستوى من الفلاسفة، أما ابن سينا فتابع أرسطو، فهو يقسم العلوم ويجعل أعلاها ما يتعلق بما بعد الطبيعة ويسميه "*العلم الإلهي*"، لأنه مجرد عن المادة، والسفلى ما يتعلق بالمادة، أما المنطق عنده فهو صناعة نظرية، لا علاقة له بالعمل[٢٦٩].

ولما كان المنطق هو المدخل للفلسفة التي تهتم بالبحث في الأمور الغيبية، فغاية المنطق البحث في ذلك، وقد نص جماعة من المناطقة إلى أن العلوم الإلهية خاضعة للمنطق[٢٧٠]، بل ويزعمون أن علم ما بعد الطبيعة هو أعظم علومهم، ويقولون هو الفلسفة الأولى، وهو العلم الكلى الناظر فى الوجود ولواحقه، ويسميه متأخروهم العلم الإلهي، وزعم المعلم الأول لهم أنه غاية فلسفتهم، ونهاية حكمتهم، فالحق فيه من المسائل قليل نزر، وغالبه علم بأحكام ذهنية، لا حقائق خارجية[٢٧١]، فالفكر الفلسفي - والمنطق منه - يتأمل العالم ويكتفى بالرغبة في تفسيره، ولكن يربأ بنفسه عن العمل والتجربة[٢٧٢].

لذا كان من أهم خصائص المنطق الحديث - المنهج التجريبي - مخالفة المنطق الأرسطي في العلم النظري، والاهتمام بالتجربة، ودراسة الظواهر المحسوسة[٢٧٣].

ولعل هذا يفسر ما يذكره بعض المناطقة من ذكرهم لأكثر من عقيدة، أو زعمهم

---

(٢٦٨) *الحروف للفارابي* ت/ محسن مهدي ص١٣٣.

(٢٦٩) انظر: *النجاة لابن سينا* ص١٠ .

(٢٧٠) انظر: *البصائر النصيرية* ص٢٧، وفصل المقال لابن رشد ص٣٥، ٣٧.

(٢٧١) انظر: *نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية* جـ٩/٢١- ٢٢.

(٢٧٢) انظر: *المسألة الفلسفية* ص٣٧.

(٢٧٣) انظر: *المنطق ومناهج البحث* ص١٩، *وتأريخ الفلسفة اليونانية*، يوسف كرم ص٤٨ .

أن للإنسان الكامل أكثر من عقيدة، كما ذكر ذلك الغزالي[٢٧٤]، والسهروردي المقتول على الزندقة[٢٧٥]، لأنهم حسب هذا التقسيم يذكرون هذه العقائد لغرض العلم ذاته فقط، وأن علم المعتقد لا يعمل به، والله أعلم.

المطلب الرابع ـــ منهج البحث العلمي الإسلامي

أولاً: غاية العلم وثمرته

غاية العلم في الإسلام غاية عظيمة، هدفها سعادة الدنيا والآخرة، ولذا جاء الحث في كتاب الله تعالى وفي السنة النبوية الشريفة على الجمع بين العلم والعمل، وكان المنهج الإسلامي الصحيح الذي هو منهج أهل السنة والجماعة من أسباب تقدم المسلمين ونهضتهم وعزهم؛ لأنه منهج يقدم العمل على القول، والتطبيق على النظري، قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝ ﴾ [الصف الآية: ٢، ٣]. فأنكر سبحانه على من يقول ما لا يفعل، واشتد غضبه على من يفعل ذلك[٢٧٦]، ومن هذا الصنف المناطقة.

كما ذم سبحانه من لم يعمل بعلمه ولم ينتفع به، قال تعالى: ﴿ مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ بِئۡسَ مَثَلُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ ﴾ [الجمعة الآية: ٥]، وقال: ﴿ وَٱتۡلُ عَلَيۡهِمۡ نَبَأَ ٱلَّذِيٓ ءَاتَيۡنَٰهُ ءَايَٰتِنَا فَٱنسَلَخَ مِنۡهَا فَأَتۡبَعَهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَكَانَ مِنَ ٱلۡغَاوِينَ ۝ ﴾ [الأعراف الآية: ١٧٥].

---

(٢٧٤) انظر: *ميزان العمل للغزالي* ص١٣٤-١٣٥، *والإملاء في إشكالات الإحياء* جـ٥/٤٢، ملحق بالإحياء.

(٢٧٥) انظر: *المشارع والمطارحات* ضمن مجموعة مصنفات السهروردي جـ١/٥٠٥.

(٢٧٦) انظر: *أضواء البيان للشنقيطي* جـ٨/١١٢.

ويتضح هذا المنهج في قوله تعالى: ﴿ ۞ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ﴾ [البقرة الآية : ١٨٩]؛ فوقع الجواب بما يتعلق به عمل .

وكان من دعاء النبي ﷺ : « اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع ، ومن قلب لا يخشع ، ومن نفس لا تشبع ، ومن دعوة لا يستجاب لها »(٢٧٧) ، وفي لفظ : «كان رسول الله ﷺ يقول اللهم انفعني بما علمتني ، وعلمني ما ينفعني ، وزدني علماً»(٢٧٨).

والعلم الذي لا ينفع هو ما لا يصحبه عمل(٢٧٩) ، وقد بوب الإمام ابن ماجه ـ رحمه الله ـ على هذا الحديث فقال: باب الانتفاع بالعلم والعمل به(٢٨٠).

وسأل رجل النبي ﷺ عن الساعة ، فقال للسائل: « ما أعددت لها ؟»(٢٨١) ، فكان الجواب فيه الحث على العمل.

وقد فقه هذا المنهج أصحاب النبي ﷺ وأتباعهم ، قال مسروق – رحمه الله – : « سألت أبيّ بن كعب عن شيء ، فقال : أكان بعد؟ قلت : لا ، قال : فأجمّنا حتى يكون ، فإذا كان اجتهدنا لك رأينا»(٢٨٢).

وعن موسى بن عُلي عن أبيه قال: « كان زيد ثابت إذا سأله رجل عن شئ ،

---

(٢٧٧) أخرجه مسلم في (كتاب الذكر والدعاء ، باب التعوذ من شر ما عمل وشر ما لم يعمل) رقم الحديث ٢٧٢٢ ، ص١٠٩٠-١٠٩١ .

(٢٧٨) أخرجه ابن ماجه في (*المقدمة ، باب الانتفاع بالعلم والعمل به*) رقم الحديث٢٥١ ، ص٤٢ ، صححه الألباني.

(٢٧٩) انظر : *فيض القدير* جـ٢/١٠٢.

(٢٨٠) انظر : *سنن ابن ماجه* ص٤٢ ، رقم الحديث٢٥٠.

(٢٨١) أخرجه البخاري في (كتاب فضائل الصحابة ، مناقب عمر بن الخطاب ﷺ) رقم الحديث ٣٦٨٨ ، ص٧٠٤.

(٢٨٢)كتاب العلم لزهير بن حرب النسائي ت/ الألباني ص٢٠ ، وصحح إسناده الألباني.

قال : آالله لكان هذه؟ فإن قال : نعم ، تكلم فيه ، وإلا لم يتكلم»[٢٨٣] .

ونقل عنهم هذا المنهج الأئمة الأعلام ، قال الربيع سمعت الإمام الشافعي — رحمه الله – : « مراراً كثيرة يقول ليس العلم ما حفظ ، العلم ما نفع »[٢٨٤] ، ونقل هذا اللفظ عن جماعة من الصحابة والتابعين .

وقال محمد بن يوسف بن معدان المعروف بالبناء : « من أفضل الأشياء العلم ، والمبتغى من العلم نفعه ، فإذا لم ينفعك فحمل تمرة خير لك من حمل ذلك ، لأن رسول الله ﷺ استعاذ منه ، فقال : " أعوذ بك من علم لا ينفع»[٢٨٥] .

وقد حث علماء المسلمين على الاهتمام بالعمل وترك الجدل ، وبوبوا في كتبهم في ذم الجدال والمراء [٢٨٦] .

وهذا المنهج هو الذي يطلقون عليه المنهج التجريبي ، وهو ما يذكر في المنطق الحديث ، وكثير من المؤلفين ينسبه للأوربيين ، فينسبونه لروجر بيكون (ت ٦٧٢هـ) ، وسميه فرنسيس بيكون (ت ١٠٠٣هـ) ، صاحب كتاب "الأرجانون الجديد" ، والذي اقترح فيه هذا المنهج بدلاً من المنطق الأرسطي[٢٨٧] .

ولا تصح هذه النسبة ، فالمنهج العملي منهج إسلامي أصيل ، يتضح من

---

(٢٨٣) *كتاب العلم* لزهير بن حرب النسائي ص٢٠ ، وصحح إسناده الألباني.

(٢٨٤) *حلية الأولياء* جـ ١٢٣/٩ ، *وسير أعلام النبلاء* جـ ٨٩/١٠ .

(٢٨٥) *حلية الأولياء* جـ٤٠٢/١٠.

(٢٨٦) مثل الآجري في الشريعة ت/الوليد سيف النصر جـ١٨٥/١ ، وابن بطة في الإبانة الكتاب الأول الإيمان جـ٤٨٣/٢ وغيرهما.

(٢٨٧) انظر :*الموسوعة العربية العالمية* جـ٢٥٠/٢٤ ، *والمنطق ومناهج البحث* ص ٩- ١١ ، *وتأريخ الفلسفة الحديثة* ص٤٥.

النصوص السابقة، ومن أقوال علماء المسلمين[٢٨٨]، لكن ينبغي أن يعلم أن المنهج التجريبي عند بعض الأوربيين وبعض المنتسبين للإسلام ارتبط بالإلحاد، لإن أوربا كانت تحت سيطرة الكنيسة التي تتبنى المنطق اليوناني، فكفروا بالكنيسة وما تتبناه[٢٨٩].

ثانياً: منزلة العقل في المنهج الإسلامي

من المعلوم بالضرورة أنه لا تعارض بين العقل والنقل، والرسل عليهم السلام يأتون بما تحار فيه العقول لكن لا تحيله العقول[٢٩٠].

والعقل له قدرة محدودة، جعل الله لها حداً تقف عنده، فإذا استعملت العقول فيما هو من حدها، ووفت النظر حقه أصابت بإذن الله تعالى، وإن استعملت فيما هو خارج عن حدها الذي حده الله لها خبطت خبط عشواء، وركبت الضلالة[٢٩١]، ولو كان العقل يدرك كل مطلوب لاستغنى عن الوحي والرسل عليهم السلام، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾ [الإسراء الآية: ١٥].

وتنقسم العلوم بالنسبة لإدراك العقل لها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: العلوم الضرورية: كعلم الإنسان بوجوده، وأن الاثنين أكثر من الواحد، وهذه لا يمكن التشكيك فيها، وهذه يسميها المناطقة الأوليات، وهي عندهم يقينية، لكن ادخلوا فيها ما ليس منها، وتناقضوا في بعضها، مثل تفريقهم بين المتماثلات، والتسوية بين المختلفات، كقولهم إن جميع الأجسام متساوية، وأن المسك

(٢٨٨) انظر: المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق ص١٢٨.

(٢٨٩) انظر: *تأريخ الفلسفة الحديثة* ص٦، و نحو فلسفة علمية ص٩، *ومناهج البحث عند مفكري الإسلام* ص٨، ٧، *والمنطق الصوري* ص٦٢، *وتجديد علوم الدين* ص٦٢.

(٢٩٠) انظر: درء *التعارض* جـ١/١٤٧، و جـ٣/٢٩٦، ٢٩٧.

(٢٩١) انظر: *لوامع الأنوار* البهية للسفاريني جـ١/١٠٥.

والعذرة في جوهرهما سواء، وكذلك الماء والنار كما تقدم بيانه.

الثاني: العلوم التي تكتسب بالنظر والاستدلال، كعلوم الرياضيات والطب والصناعات، وهذه يسمون بعضها كالطب والصناعة التجريبيات، والرياضيات الحدسيات، وهذه عندهم مما يختص به من حصل له ذلك، ولا يصلح أن يحتج به على غيره، وهذا غير صحيح بل هي حجة وكل ما عند الفلاسفة في الطب والفلك من هذا النوع ويحتجون به، وقد تقدم، والمنهج لديهم عدم البحث في الجزئيات، وهذه لا تكون إلا جزئية، لكنهم يتناقضون .

الثالث: الغيبيات وهذه ممتنعة، كالعلم بالبلد القاصي عنه، الذي لم يعرفه من قبل، والعلم باليوم الآخر وما فيه من بعث وحساب وجزاء، والأخبار الماضية التي لا حس لها ولا أثر، وأخبار المستقبل، وغير ذلك .

وهذا القسم ينقسم إلى قسمين:

١- ما يمكن أن يدركه العقل إجمالاً، لا على سبيل التفصيل، لأن النفوس مفطورة عليه، مثل: معرفة وجود الخالق سبحانه، واتصافه سبحانه بصفات الكمال المطلق، وتنزيهه عن جميع النقائص، ومعرفة أن هناك يوماً للحساب والجزاء، وأنه سبقنا أمم كثيرة، فهذا يمكن للعقل إدراكه، على سبيل الإجمال، لا التفصيل، فالعقل يقر بها ولا يحيلها.

٢- ما لا يمكن أن يدركه العقل بحال من الأحوال، مثل: التفكر في ذات الرب، قال تعالى ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلۡمًا ﴾ [طه الآية: ١١٠]، وطلب سر القدر، ومنه ما لايدركه العقل إلا عن طريق الوحي، مثل تفاصيل اليوم الآخر، وتفاصيل الأخبار السابقة والمستقبلة، وكل ما أستأثر الله بعلمه من المغيبات، وكل ما طوى عنا خبره، فهذا لا يعرف إلا عن طريق الرسل عليم السلام.

وهؤلاء الفلاسفة المناطقة لهم عقول، لكن لما خالفت الوحي لم تنفعهم شيئاً، قال تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَآ أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَآ أَبْصَارُهُمْ وَلَآ أَفْئِدَتُهُم مِّن شَيْءٍ إِذْ كَانُوا۟ يَجْحَدُونَ بِـَٔايَـٰتِ ٱللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ﴾ [الأحقاف الآية: ٢٦][٢٩٢].

ثالثاً: حكم الجدل المنطقي

كان المنطق يسمى الجدل في زمن أرسطو وبعده بقرون، أما الآن فالجدل أحد أبواب المنطق الهامة، ويجعلون له قواعد، ويرتبون طرقه، ويقسمونه إلى الجدل في التعريفات والتقسيمات والتصديقات وغيرها، والغريب أنهم يقدمون بمقدمة فيها بيان حكم الجدل، ويغفلون عما جاء في الكتاب والسنة وعن سلف الأمة في ذمه، ولا يذكرون إلا الجدل المنطقي[٢٩٣]، ومعلوم أن الجدل منه مذموم ومحمود[٢٩٤].

وعامة الحدود المنطقية تفتح باب المراء والجدال، إذ كل منهم يورد على حد الآخر من الأسئلة ما يفسده به حد الآخر، ويزعم سلامة حده منه، وعند التحقيق تجدهم متكافئين، أو متقاربين ليس لأحدهم على الآخر رجحان مبين، فإما أن يقبل الجميع؛ أو يرد الجميع، أو يقبل من وجه، ويرد من وجه آخر.

ولذلك تتجلى معارف المناطقة بالقدرة على الاعتراض والقدح والجدل، وهذا

---

(٢٩٢) انظر: *الاعتصام* للشاطبي جـ٢/٥١٧- ٥٢١، و درء التعارض جـ١/٣١- ٣٢، *ومنهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد عند أهل السنة* جـ١/١٧٦، *وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة* جـ١/٢٧٤- ٢٨٠، *وأقوال المناطقة في النجاة* ص٧٧- ٨٢، *والبصائر النصيرية* ص٢٢٠- ٢٢٢، *وطرق الاستدلال ومقدماتها* ص٤٠- ٤١.

(٢٩٣) انظر: *ضوابط المعرفة* ص ٣٥٩- ٤٥٥، وآداب البحث والمناظرة جـ٢/٤- ١٤٥.

(٢٩٤) انظر: *منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد* جـ١/٣٠٤- ٣١٤.

ليس بعلم ولا فيه منفعة، وأحسن أحوال صاحبه أن يكون بمنزلة العامي، وإنما العلم في جواب السؤال، ولهذا تجد غالب حججهم تتكافأ، إذ كل منهم يقدح في أدلة الآخر[٢٩٥].

والجدل المنطقي من الجدل المذموم المنهي عنه[٢٩٦]، وقد ذمه النبي ﷺ فقال: «ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه إلا أوتوا الجدل»[٢٩٧]، وقرأ قوله تعالى: ﴿ مَا ضَرَبُوهُ لَكَ إِلَّا جَدَلًاۢ بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ ﴾ [الزخرف الآية: ٥٨].

وقال ﷺ: «أبغض الرجال إلى الله الألدُّ الخَصِم»[٢٩٨]، وقال ﷺ: «من طلب العلم ليماري به السفهاء، أو ليباهي به العلماء، أو ليصرف وجوه الناس إليه، فهو في النار»[٢٩٩]، وقوله ﷺ: «قال لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء، ولا لتماروا به السفهاء، ولا تخيروا به المجالس، فمن فعل ذلك فالنار النار»[٣٠٠]، فكل ما حذر منه النبي ﷺ هو في علم المنطق.

---

(٢٩٥) انظر: *مجموع الفتاوى* جـ٤/٢٧- ٢٨.

(٢٩٦) انظر: *منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد* جـ١/٢٩٤- ٣٠٣.

(٢٩٧) أخرجه الترمذي في (كتاب التفسير، باب ومن تفسير سورة الزخرف) رقم الحديث٣٢٥٣، ص٥١٦، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه في(المقدمة، باب اجتناب البدع والجدل) رقم الحديث٤٨، ص٣٣، وحسنه الألباني فيهما.

(٢٩٨) أخرجه البخاري في (كتاب التفسير، باب: وهو ألدّ الخصام) رقم ٤٥٢٣ ص٨٥٥، والألد: شديد الخصومة، ألد أفعل تفضيل من اللدد، وهو شدة الخصومة. انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ ابن حجر العسقلاني جـ٨/٢٣٨.

(٢٩٩) أخرجه ابن ماجه في(*المقدمة، باب اجتناب البدع والجدل*) رقم الحديث٢٥٣، ص٤٢، وحسنه الألباني.

(٣٠٠) أخرجه ابن ماجه في(*المقدمة، باب اجتناب البدع والجدل*) رقم الحديث٢٥٤، ص٤٢، وصححه الألباني.

وما روي عن السلف في ذم الجدل مثل ما ورد عن مسلم بن بشار قال : « إياكم والجدل والمراء ، فإنها ساعة جهل العالم ، وبها يبتغي الشيطان زلته»(٣٠١) ، وعن أبى قلابة قال : « لا تجالسوا أهل الأهواء ، ولا تجادلوهم ، فإني لا أمن أن يغمسوكم في الضلالة ، أو يلبسوا عليكم في الدين بعض ما لبس عليهم»(٣٠٢).

والجدال والمراء المذموم - ومنه المنطقي - يغلق باب الحوار ويلغيه ، لأنه يدفع طرفي الحوار إلى التصور الخاطئ : بأن حوارهما هو مباراة لا تكون نتيجتها إلا قاتل أو مقتول ، فلا يبحث كل منهما عن حقائق أو أدلة ، وإنما يكون بحثه وجهده في محاولة إغراق الآخر في طوفان من الكلام الذي يُضيع الوقت والجهد في غير فائدة ، ويوغر الصدور ، ويكرس الفرقة.

لذا يحذر المؤلفون في آداب طالب العلم من الجدل البيزنطي ، وهو الجدل العقيم ، الذي لا فائدة منه(٣٠٣).

المطلب الخامس ــ دعوى المناطقة حول موضوع المنطق

يذكر المؤلفون في المنطق عن موضوعه ، عبارة مشهورة ، وهي قولهم: موضوع المنطق هو المعلومات التصورية والتصديقية من حيث إنها موصلة إلى المجهول التصورى أو المجهول التصديقي ، أو يتوقف عليهما(٣٠٤) ، لكن هذه المقولة بحاجة إلى تمحيص ، وتطبيق على الواقع ، حتى يمكن الحكم عليها ، إنها دعوى كبيرة تحتاج إلى دليل .

إن كبار المناطقة كا بن سينا وابن رشد وابن سهلان وغيرهم ذكروا غير هذا ،

---

(٣٠١) *الشريعة* للأجري جـ١/١٨٧ ، وقال محققه الوليد محمد : إسناده صحيح.

(٣٠٢) *الشريعة* للأجري جـ١/١٨٧ ، وقال محققه الوليد محمد : إسناده صحيح ، على شرط الشيخين.

(٣٠٣) انظر: *حلية طالب العلم* بكر أبو زيد ص٨٣ ، والطريق إلى العلم عمرو سليم ص٩١.

(٣٠٤) انظر : *البصائر النصيرية* ص٢٦ ، *وتسهيل المنطق* ص٤ ، وطرق الاستدلال ومقدماتها ص١٠.

ونصوا على أن المنطق من أهم ما يختص به البحث في معرفة الاعتقاد الصحيح، وغير ذلك من الغيبيات، قال ابن سينا (ت ٤٢٨هـ): « فبدأت بإيراد الكفاية من صناعة المنطق لأنه الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ، فيما نتصوره ونصدق به، والموصلة إلى الاعتقاد الحق، بإعطاء أسبابه ونهج سبله»[٣٠٥]، وقال ابن رشد(ت٥٩٥هـ) ـ تحت عنوان وجوب النظر العقلي: المنطق ـ: « وإذا كان الشرع قد حث على معرفة الله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان، وكان من الأفضل أو الأمر الضروري لمن أراد أن يعلم الله تبارك وتعالى .... أن يتقدم أولاً فيعلم البراهين وشروطها، وبما يخالف القياس البرهاني»[٣٠٦]، إلى أن قال: « فكم بالحري والأولى أن يستنبط من ذلك العارف بالله وجوب معرفة القياس العقلي»[٣٠٧]، وقال ابن سهلان(ت٥٤٠هـ) ـ عن منفعة المنطق ـ: « مميز لصواب الرأي عن الخطأ في العقائد، بحيث تتوافق العقول السليمة على صحته، وهذا هو المنطق، وإنما [احتيج] إلى تمييز الصواب عن الخطأ في العقائد للتوصل بها إلى السعادة»[٣٠٨].

وكما تقدم أن المنطق اليوناني صوري يرفض الناحية المادية والموضوعية، ولايعتد إلا بالناحية الصورية، ويتجاهل البحث في الجزئيات والأعيان المشخصة، ويختص بالأحكام والقضايا الكلية فقط.

ومن موضوعات المنطق الجدل، قال ابن سينا ـ في نهاية المنطق في النجاة ـ : « لم نطول المنطق .... وإن كانت لاتخلو عن نفع، وهي مثل المواضع الجدلية وآلاتها واستعمالها، .... فإن أحببت أن تطلع على ذلك ذلك فاطلبه من كتابنا الذي يسمى

---

(٣٠٥) *النجاة* لابن سيناص٦ .

(٣٠٦) *فصل* المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ص٣٥ .

(٣٠٧) *فصل* المقال ص٣٧.

(٣٠٨) *البصائر النصيرية* ص٢٥، و ما بين معقوفين في الأصل " احتج " ولا يستقيم المعنى.

الشفاء»[٣٠٩].

فهذا اعتراف كبار المناطقة من خلال كتبهم، عن موضوعات المنطق المهمة، وهي البحث في العقائد والغيب والأمور الكلية والجدل. وقد تقدم بيان المنهج الإسلامي في هذه القضايا.

وكان الأولى ذكر أشياء تطبيقية واقعية على موضوعات المنطق، فلم يذكر المناطقة معلومة واحدة توصل إليها عن طريق المنطق، بل الحدود المنطقية: «إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم. بل أظهر الأشياء الإنسان وحده بـ "الحيوان الناطق" عليه الاعتراضات المشهورة، وعامة الحدود المذكورة في كتب الفلاسفة والأطباء والنحاة والأصوليين والمتكلمة معترضة على أصلهم، وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً، بل منتفياً، فلو كان تصور الأشياء موقوفا على الحدود لم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور، والتصديق موقوف على التصور، فإذا لم يحصل تصور لم يحصل تصديق، فلا يكون عند بني آدم علم في عامة علومهم وهذا من أعظم السفسطة»[٣١٠]، بل قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «نحن نبين أن الحدود **لا** تفيد تصوير الحقائق، وأن حدود أهل المنطق التي يسمونها حقيقية تفسد العقل»[٣١١].

والصواب أن المنطق يبحث في القواعد الكلية للعلوم، ويقعد للبحث في أمور الغيب، التي اختص الله بعلمها، وبلغها لنا الرسل ـ عليهم السلام ـ، ثم جادلوا عن الباطل الذي قرروه.

---

(٣٠٩) *النجاة* ص١١٧.

(٣١٠) *الرد على المنطقيين* ص٨.

(٣١١) *الرد على المنطقيين* ص٢٩.

الخاتمـــــــة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أفضل المرسلين، أما بعد:

فيمكن تلخيص نتائج البحث على النحو التالي:

١- مع عسر وغموض المنطق وبطلان كثير من مسائله، فلا بد من معرفته بالنسبة للمتخصصين، لأن الفلسفة اليونانية وكتب كثير من النصارى واليهود والرافضة والفرق الكلامية المتأخرة ـ متفلسفة الأشعرية والماتريدية ـ وأصول الفقه متأثرة به، ولا يمكن فهمها جيداً، إلا بمعرفة المصطلحات والمعاني المنطقية.

٢- لتسهيل فهم المنطق، لابد من مراعاة خصائصه التالية وهي: لاتغتر بتهويل وتفخيم المناطقة، ومخالفة مصطلحات المناطقة للغة العرب، وأن غالب نظريات المناطقة لاحقيقة لها، وأن المنطق اليوناني غاية في التجريد، لاعلاقة له بالواقع، وكثرة التقسيمات والتفريعات بغير دليل.

٣- أرسطو صاحب المنطق ولد سنة٣٨٤ ق.م، وليس له علاقة بذي القرنين، وهو على دين قومه الوثنية، وكذلك أتباعه من اليونان كلهم وثنيون، لذا ظهرت الوثنية عند النقلة عنهم كابن سينا والرازي والغزالي وغيرهم، وزاد أرسطو على قومه بالقول بقدم العالم، وسبب ذلك أنه لم يسافر إلى أرض الأنبياء ولم يتعلم من أتباعهم، وغالب من يطلق عليهم الفلاسفة في بلاد المسلمين هم من أتباع أرسطو، في المنطق وغيره.

٤- كتب أرسطو المنطقية ستة، أضيف إليها كتابا الخطابة والشعر لتصبح ثمانية، ولم تخرج كتبه إلا بعد قرنين من موته، وعلى نطاق ضيق، وكانت تسمى الجدل، وفي القرن الثالث الميلادي أطلق عليها الشراح "الارغانون" ومعناه القانون، ولما عربت هذبت وقربت إلى العقول؛ فشملتها بعض سعادة المسلمين والعرب.

٥- لاتصح مزاعم متفلسفة الأشعرية والماتريدية أنه لايرد المنطق إلا أهل السنة

فقط، وهذا هو المذكور في كثير من الكتب المؤلفة في المنطق، والصواب أنه ذم المنطق ورده سلف الأمة أهل السنة والجماعة، وسائر الفرق الكلامية من المعتزلة والكرامية والشيعة ومن قدماء الأشعرية والماتريدية وغيرهم، لكن المتأخرين اعتمدوه، من الأشعرية والماتريدية ومن تابعهم، ولاتزال معظم الأوساط الكلامية تخضع لتأثيره السلبي إلى اليوم، وسبب ذلك إحساسهم بضعف مناهجهم الكلامية، ولا تصح دعاوى تخليصه من الضلالات، بل هو نفس المنطق عند شراحه من اليونانيين، وعند ابن سينا وغيره.

٦-أثر المنطق في العقائد الكلامية التي تبنته، وأصبح من مقدماتها، وأهم هذه الآثار: إدخال القضايا الخرافية في كتبهم العقائدية، وإثارتها للشبهات والشكوك، وأصبحت مناهج جدل لا مناهج اقناع، وتعقيدها وصعوبة فهمها على غالب الناس، وبعدها عن الواقع المعاش والحياة اليومية، وفي أصول الفقه الاهتمام بالجانب الشكلي دون المضمون، والنظري دون العملي، والتدقيق الزائد في الأمور الواضحة، والبحث في الصور النادرة، والفروض المحتملة.

٧- المنطق له منهج واضح في البحث العلمي يتمثل في البحث النظري، وفي الكليات الذهنية التي لا حقيقة لوجودها، ويهمل الجانب العملي، والبحث في الجزئيات المحسوسة، واهتمامه بالعلم النظري فقط، ويهمل العلم العملي، وذلك لأن النظري لا غرض له ولا ينبني عليه عمل، وبسبب هذا المنهج خسر المسلمون كثيراً، وكان من ثماره أن سد على كثير من الناس طريق العلم، وأوقعهم فى أودية الضلال والجهل.

٨- أما المنهج الإسلامي الصحيح الذي هو منهج أهل السنة والجماعة فهو على النقيض من المنهج المنطقي، فقد جاء الحث في كتاب الله تعالى وفي السنة النبوية الشريفة على الجمع بين العلم والعمل، والنهي عن الجدل والمراء المذموم.

٩- تعريف المنطق هو: محاولة لوضع قوانين عامة للعلوم جميعها، أما زعم

المناطقة للمنطق أنه آلة تعصم الذهن، أو الميزان الذي توزن به العلوم، فهذا يحرم على المسلم تصديقه، لأن الله تعالى سمى القرآن الكريم فرقاناً بين الحق والباطل، وأخبر سبحانه أنه أنزل الكتاب والميزان، فالكتاب هو هذا القرآن العظيم، أما الميزان فهو العدل والاعتبار والقياس الصحيح والعقل الرجيح.

فهرس المصادر والمراجع

الأشعري ت/ بشير محمد عيون. *الإبانة عن أصول الديانة*، ط/ الثالثة ١٤١١هـ الناشر مكتبة دار البيان، دمشق، ومكتبة المؤيد الرياض.

ابن بطة ت/ رضا نعسان، *الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية (الإيمان)* ط/ الثانية ١٤١٥هـ الناشر دار الراية ـ الرياض.

صديق حسن خان ت/ عبد الجبار زكار، *أبجد العلوم*، ط/ ١٩٧٨م الناشر دار الكتب العلمية بيروت.

فخر الدين المحسي، *إتحاف المحقق بمواقف الإسلاميين من علم المنطق*، ط/ الأولى ١٤٢٥هـ الناشر دار ابن حزم بيروت.

أبو الفضل المقرئ، ت/ د. ناصر الجديع، *أحاديث ذم الكلام وأهلة (منتخبة من رد السلمي على أهل الكلام)*، ط/ الأولى ١٤١٧هـ، الناشر دار أطلس - الرياض.

ابن قتيبة، عناية علي فاعور، *أدب الكاتب*، ط/ الأولى ١٤٠٩هـ، الناشر دار الكتب العلمية بيروت.

الجويني ت/ أسعد تميم، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، ط/ الأولى ١٤٠٥هـ، الناشر مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان.

د. زكريا بشير إمام، *أساسيات علم المنطق*. ط/ الأولى ١٤٢١هـ الناشر دار روائع المجد، الأردن.

ابن تيمية: ت/ د. عبد الله السهلي، *الاستغاثة في الرد على البكري*، ط/ الأولى ١٤٢٦هـ الناشر دار المنهاج الرياض.

ابن تيمية: ت/ د. محمد رشاد سالم، *الاستقامة*، ط/ الثانية ١٤٠٩هـ الناشر مكتبة السنة – القاهرة – مصر.

د. علي عبد المعطي محمد، *أسس المنطق الرياضي وتطوره*، ط/ دار الجامعات المصرية الإسكندرية.

ابن سينا، ت/د. سليمان دنيا، *الإشارات والتنبيهات، مع شرح الطوسي*. ط/ دار المعارف مصر، لم يذكر تاريخ النشر.

البغدادي، *أصول الدين*، ط/ الثالثة ١٤٠٠هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت.

محمد الأمين الشنقيطي. ت/محمد الخالدي، *أضواء البيان*، ط/ الأولى ١٤١٧هـ الناشر دار الكتب العلمية – بيروت.

الشاطبي، ت/ دراز، *الاعتصام*، ط/ دار المعرفة بيروت لم يذكر تاريخ النشر.

روني إيلي ألفا مراجعة جورج نخل، *أعلام الفلسفة* ط/ الأولى ١٤١٢هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت.

ابن القيم، ت/ بشير عيون، *إعلام الموقعين*، ط/ الأولى ١٤٢١هـ الناشر مكتبة دار البيان دمشق.

الزركلي، خير الدين، *الأعلام*، ط/ العاشرة ١٩٩٢م الناشر دار العلم للملايين –بيروت.

ابن القيم ت/عفيفي، *إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان*، ط/الثانية ١٤٠٩هـ الناشر المكتب الأسلامي بيروت، مكتبة الخاني الرياض.

السنوسي، *أم البراهين*. مع حاشية الدسوقي عليها، ط/ دار الفكر، لم يذكر تاريخ النشر.

أبو حيان التوحيدى، عناية أحمد أمين وأحمد الزين، *الامتاع والمؤانسة*، ط/ منشورات دار ومكتبة الحياة، ولم يذكر تاريخ النشر.

د. حسن الشافعي، *الآمدي وأراؤه الكلامية*. ط. الأولى ١٤١٨هـ، الناشر دار السلام القاهرة.

الغزالي. الإملاء في إشكالات الإحياء، ملحق بالإحياء، ط/الأولى ١٤١٢هـ الناشر دار الهادي — بيروت.

الباقلاني، ت/عماد الدين حيدر، *الانصاف فيما يجب اعتقاده ولايجوز الجهل به*، ط/ الأولى ١٤٠٧هـ، الناشر عالم الكتب بيروت لبنان.

الصنعاني، ت/ أحمد صالح، *إيثار الحق على الخلق*، ط/ ١٤٠٥هـ الناشر الدار اليمنية.

أرسطو، ت/د. فريد جبر، *البرهان، ضمن النص الكامل لمنطق ارسطوات*، الناشر دار الفكر اللبناني.

ابن سهلان، ت/د. رفيق العجم، *البصائر النصيرية في علم المنطق*، ط/ دار الفكر اللبناني.

ابن قطلوبغا. محمد خير رمضان، *تاج التراجم*، ط/ الأولى الناشر دار القلم دمشق بيروت.

د. محمد السعدني، *تأريخ الحضارة الهيللينية*، الناشر دار الخريجي الرياض، لم يذكر تاريخ النشر.

د. محمد علي أبو ريان، *تأريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*، الناشر دار النهضة العربية بيروت.

كرم، يوسف، *تأريخ الفلسفة اليونانية*، ط/ دار القلم بيروت لبنان، لم يذكر تاريخ النشر.

د. سالم، محمد عزيز نظمي، *تأريخ المنطق عند العرب*، ط/ ١٩٨٣م، الناشر مؤسسة شباب الجامعة الأسكندرية.

جمعة، محمد لطفي. *تأريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب*، ط/ الكتبة العلمية، لم يذكر تاريخ النشر.

أبو المعين النسيفي، ت/كلود سلامة، *تبصرة الأدلة في أصول الدين* ، الناشر المعهد العلمي الفرنسي بدمشق ١٩٩٠م.

ظهير الدين البيهقي، ت/ د. رفيق العجم، *تتمة صوان الحكمة*. ط/ دار الفكر اللبناني، لم يذكر تاريخ النشر.

عبدالجبار الهمداني، ت/ عبدالكريم عثمان، تثبيت *دلائل النبوة* ، ط/ دار العربية بيروت، ولم يذكر تاريخ النشر.

وحيد الدين خان ترجمة ظفر الإسلام خان، *تجديد علوم الدين*. ط/ الأولى ١٤٠٦هـ الناشر دار الصحوة القاهرة.

د. عبد الكريم الأثري، *تسهيل المنطق*. ط/دار مصر للطباعة القاهرة، لم يذكر تاريخ النشر.

د. عناية الله إبلاغ، التصور والتصديق خصائصهما ومجالاتهما، ط/ الأولى ١٤١٦هـ الناشر دار البشائر الإسلامية.

محمد شقفه، *التصوف بين الحق والخلق*. ط/ الثالثة ١٤٠٣هـ الناشر الدار السلفية.

نيقولا ريشر، ترجمة د. محمد مهران، *تطور المنطق العربي*. ط/ الأولى ١٩٨٥م، الناشر دار المعارف.

د.عبد القادر الخطيب، *التعريفات في علم أصول الفقه*. ط/ الأولى ١٤٢٦هـ ولم يذكر الناشر.

ابن الجوزي، ت/أيمن صالح، *تلبيس إبليس* ، ط/ الأولى ١٤١٥هـ الناشر دار الحديث – القاهرة.

الشيخ عبد الرحمن السعدي ت/ اللويحق، *تيسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان*. ط/ الأولى ١٤٢٣هـ الناشر مؤسسة الرسالة بيروت.

أبو جعفر الطبري، *جامع البيان في تاويل القرآن (تفسير الطبري)*. ط/الأولى ١٤١٢هـ الناشر

دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

الترمذي، *عناية فريق بيت الأفكار الدولية*، الناشر بيت الأفكار الدولية الرياض، جامع *الترمذي*. لم يذكر تاريخ النشر.

القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. ط/ دار إحياء التراث العربي- بيروت. لم يذكر تاريخ النشر.

أرسطو، ت/ د. فريد جبر، *الجدل*، *ضمن النص الكامل لمنطق*. الناشر دار الفكر اللبناني، لم يذكر تاريخ النشر.

د. شمس الدين الأفغاني، جهود *علماء الحنفية في إبطال عقائد القبورية*. ط/الأولى ١٤١٦هـالناشر دار الصميعي – الرياض.

الكندي، ت/ محمد عبد الهادي أبو ريده، *الجواهر الخمس*. *ضمن رسائل الكندي الفلسفية*، ط/ دار الفكر العربي.

ابن حزم، ت/المزيدي، *الحد لتقريب المنطق*. ط/ الأولى ٢٠٠٢م الناشر دار الكتب اعلمية بيروت.

الفارابي، ت/محسن مهدي، *الحروف*، ط/ الثالثة ٢٠٠٤م الناشر دار المشرق بيروت.

محمد الخطيب، *الحضارة الأغريقية*، ط/ الأولى ١٤١٩هـ الناشر المنارة بيروت.

أبو نعيم الأصبهاني، *حلية الأولياء وطبقات الأصفياء*، ط/ الخامسة ١٤٠٧هـ الناشر دار الكتاب العربي -بيروت.

بكر أبو زيد، *حلية طالب العلم*، ط/ الثانية الناشر دار ابن الجوزي الدمام، لم يذكر تاريخ النشر.

ابن تيمية، ت/ د.محمد رشاد سالم. درء *تعارض العقل والنقل*، الناشر دار الكنوز الأدبية، لم يذكر تاريخ النشر.

د. أحمد عجيبة، *دراسات في الأديان الوثنية القديمة*. ط/ الأولى٢٠٠٤م الناشر دار الآفاق العربية القاهرة.

أبو إسماعيل الهروي ت/ الأنصاري. *ذم الكلام وأهله*. ط/ الأولى ١٤١٩هـ الناشر مكتبة الغرباء الأثرية– المدينة – السعودية.

ابن عابدين، *رد المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)* ، ط/ دار إحياء التراث العربي بيروت، ولم يذكر تاريخ النشر .

ابن تيمية، ت/ محمد حسن، *الرد على المنطقيين*. ط/ الأولى ١٤٢٤هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت.

ت/ محمد عمارة، *رسائل العدل والتوحيد*. ط/ دار الهلال.

د. عمر الطباع، *رسالة في المنطق إيضاح المبهم في معاني السلم للدمنهوري*. ط/ الأولى ١٤١٧هـ الناشر مكتبة المعارف بيروت.

ابن قدامة، *روضة الناظر وجنة المناظر*. ط/ الأولى ١٤٢٢هـ الناشر دار الحبيب الرياض.

الذهبي، ت/ محمد العجمي، *زغل العلم* ، الناشر مكتبة الصحوة بيروت .

د. عبدالله السهلي، *السالمية منهجها وآراؤها في العقيدة والتصوف*. رسالة دكتوراه ١٤٢٢هـ، كلية أصول الدين جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض.

ابن ماجه، *عناية فريق بيت الأفكار الدولية*، الناشر بيت الأفكار الدولية الرياض، لم يذكر تاريخ النشر .

الذهبي، ت/شعيب الأرنؤوط. *سير أعلام النبلاء*، ط/ التاسعة ١٤١٣هـ الناشر مؤسسة الرسالة – بيروت.

عبدالجبار الهمداني، ت/ د.عبد الكريم عثمان. *شرح الأصول الخمسة* ط/ الثانية ١٤٠٨هـ الناشر مكتبة وهبة القاهرة.

التفتازاني ، *شرح العقائد النسفية* ، ط/الأولى ١٤٠٧هـ، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية .

التفتازاني ، ت/ د.عبد الرحمن عميره، *شرح المقاصد في علم الكلام* ، ط/ الأولى ١٤٠٩هـ، الناشر عالم الكتب – بيروت.

الجرجاني، ت/ د. أحمد المهدي، *شرح المواقف*، ط/ مكتبة الأزهر القاهرة ، لم يذكر تاريخ النشر.

الآجري، ت/ الوليد سيف النصر، *الشريعة* . ط/ الأولى ١٤١٧هـ الناشر مؤسسة قرطبة - الأردن.

طاشكبرى زاده، *الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية*. ط/ الأولى ١٣٩٥م الناشر دار الكتاب العربي بيروت .

البخاري، عناية/ الكرمي، صحيح الإمام البخاري ، ط/ ١٤١٩هـ، الناشر بيت الأفكار الدولية الرياض.

مسلم، عناية/ الكرمي، *صحيح الإمام مسلم*، ط/ ١٤١٩هـ، الناشر بيت الأفكار الدولية الرياض.

ابن تيمية، ت/ د . محمد رشاد سالم، *الصفدية*، ط/مكتبة ابن تيمية .

السيوطي، *صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام* ، ط/ دار الكتب اعلمية بيروت، لم يذكر تاريخ النشر.

الميداني، *ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة* ، ط/ السابعة ١٤٢٥هـ الناشر دار القلم دمشق .

أبو يعلي، ت/ محمد حامد الفقي ، *طبقات الحنابلة*، الناشر دار إحياء الكتب العربية.

السبكي، ت/ الطناحي والحلو، *طبقات الشافعية الكبرى* ، ط/ عيسى البابي الحلبي، ولم يذكر تاريخ النشر.

الباحسين، د. يعقوب، *طرق الاستدلال ومقدماتها عند المناطقة والأصوليين*، ط/ الثانية ١٤٢٢هـ، الناشر مكتبة الرشد الرياض.

عمرو سليم، *الطريق إلى العلم*، ط/ دار الضياء طنطا ـ مصر، لم يذكر تاريخ النشر.

أرسطو، ت/ د. فريد جبر، *العبارة*، *ضمن النص الكامل لمنطق ارسطوا ت*، الناشر دار الفكر اللبناني.

د. الأشقر، عمر. العقيدة في الله، ط/ الحادية عشر ١٤١٨هـ الناشر دار النفائس الأردن.

د. محمود الخالدي، العقيدة وعلم الكلام في مناهج البحث والتفكير الإسلامي، ط/ الأولى ١٤٠٥هـ الناشر مكتبة الرسالة الحديثة الأردن.

د. رمضان، أحمد. علم المنطق، ط/ ١٤٢٦هـ، ولم يذكر الناشر.

النسائي، زهير بن حرب، ت/ الألباني، ط/ الثانية ١٤٠٣هـ الناشر المكتب الإسلامي بيروت.

هراس، محمد خليل. غربة الإسلام، ط/ الأولى ١٤٢٤هـ الناشر دار الشريعة القاهرة.

العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري للحافظ، ط/ الأولى ١٤١٠هـ الناشر دار الكتب العلمية بيروت.

الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، ط/ دار الفكر، ، لم يذكر تاريخ النشر.

د. العقل، ناصر. الفرق الكلامية، ط/ الأولى ١٤٢٢هـ الناشر دار الوطن.

ابن رشد ت/ د. سميح العجم، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ط/ دار الفكر اللبناني.

د. سامي نصر لطف، *فكرة الجوهر في الفكر الإسلامي*، ط/ الأولى ١٩٧٨م الناشر مكتبة الحرية الحديثة مصر.

عبد الله نعمه، *فلاسفة الشيعة* ، طبعة دار مكتبة الحياة بيروت، ولم يذكر تاريخ النشر.

إبراهيم رمضان، *الفهرست لابن النديم* ، ط/ الأولى ١٤١٥هـ الناشر دار المعرفة بيروت.

د.أحمد صبحي، *في علم الكلام "الأشاعرة"* ، ط/١٩٩٢م، الناشر مؤسسة الثقافة الجامعية الأسكندرية.

د.أحمد صبحي، *في علم الكلام "المعتزلة"* ، ط/١٩٩٢م، الناشر مؤسسة الثقافة الجامعية الأسكندرية .

عبد الرؤوف المناوي، *فيض القدير* ، ط/ الأولى ١٣٥٦هـ الناشر المكتبة التجارية الكبرى مصر.

الفيروز آبادي ، *القاموس المحيط*، ت/مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة. ط/الثالثة ١٤١٣هـ الناشر الرسالة بيروت.

الغزالي، *القسطاس المستقيم*، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ط/ الأولى ١٤١٤هـ الناشر دار الكتب العلمية- بيروت .

أرسطو، ت/د. فريد جبر ، *القياس* ، ضمن النص الكامل لمنطق ارسطوا ت/ الناشر دار الفكر اللبناني.

ابن القيم، ت/علي الحلبي، *الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية* ، ط/الأولى ١٤٢٥هـ الناشر دار ابن الجوزي.

ابن الأثير، *الكامل في التاريخ*، ط/ ١٤٠٢هـ الناشر دار صادر بيروت.

عبدالله، مصطفى المشهور بحاجي خليفة، *كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*، ط/ ١٤١٣ ، الناشر دار الكتب العلمية -بيروت .

ابن عطاء الإسكندري ، ت/خالد العك، *لطائف المنن* ، ط/ الأولى ١٤١٢هـ الناشر دار البشائر- دمشق .

السفاريني، *لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية* (العقيدة السفارينية) ، ط/الثالثة ١٤١١هـ الناشر المكتب الإسلامي بيروت.

أحمد الحربي، *الماتريدية* ، ط/ النشرة ١٤١٣هـ الناشر دار العاصمة الرياض.

الرازي ، ت/ د. محمد المعتصم بالله ، *المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات* ، ط/ الأولى١٤١٠هـ الناشر دار الكتاب العربي بيروت.

الآمدي ، ت/د.حسن الشافعي ، *المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين* ، ط/ الثانية ١٤١٣هـ الناشر مكتبة وهبه القاهرة

النووي ، ت/ محمد نجيب المطيعي ، *المجموع شرح المهذب* ، ط/ ١٤١٥هـ الناشر دار إحيار التراث بيروت .

ابن تيمية ، جمع/ عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد ، *مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية* ، ط/دار عالم الكتب ١٤١٢هـ — الرياض.

الرازي ، ت/ طه عبد الرؤف ، *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين* ، ط/ الأولى ١٤٠٤هـ الناشر دار الكتاب العربي بيروت لبنان.

الغزالي ، د. رفيق العجم ، *محك النظر* ، ط/ دار الفكر اللبناني بيروت ، لم يذكر تاريخ النشر.

د. عاصم أحمد حسين ، *المدخل إلى تأريخ وحضارة الإغريق* ، ط/ مكتبة نهضة الشرق.

د.حسن الشافعي ، *المدخل إلى دراسة علم الكلام* ، ط/ الأولى ١٤١١هـ الناشر مكتبة وهبة القاهرة.

د. عرفان عبد الحميد فتاح ، *المدخل إلى معاني الفلسفة* ، ط/ الأولى ١٤٠٩هـ الناشر دار الجيل بيروت ودار عمار الأردن .

ابن بدران ، ت/د. عبدالله التركي ، *المدخل إلى مذهب الإمام أحمد* ، ط/١٤١٢هـ الناشر مؤسسة الرسالة بيروت.

مرحبا، محمد عبد الرحمن، *المسألة الفلسفية*. ط/ الأولى ١٩٦١م الناشر دار عويدات لبنان.

الغزالي، ت/حمزة حافظ، *المستصفى من علم الأصول*، ولم يذكر الناشر أو الطبعة.

السهروردي، تصحيح/هنري كربين. *المشارع والمطارحات*، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ط/طهران ١٩٥٢م.

د. إبراهيم صقر، *مشكلات فلسفية*، ط/ ١٩٩٤م، الناشر دار الفكر العربي القاهرة.

الغزالي، *المضنون به على غير أهله*، ضمن مجموعة رسائل الغزالي، ط/ الأولى ١٤١٤هـ الناشر دار الكتب العلمية- بيروت.

محمد الجيزاني، *معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة*. ط/ الأولى ١٤١٦هـ الناشر دار ابن الجوزي الدمام.

جورج طرابيشي، *معجم الفلاسفة*. ط/ الثانية ١٩٩٧م، الناشر دار الطليعة بيروت.

د. جميل صليبا، *المعجم الفلسفي*، ط/ ١٩٨٢م، الناشر دار الكتاب اللبناني بيروت.

الغزالي، *معيار العلم في فن المنطق*، ط/ دار الأندلس بيروت، لم يذكر تاريخ النشر.

أرسطوا، د. فريد جبر، *المغالطة*، ضمن *النص الكامل لمنطق ارسطوا*. الناشر دار الفكر اللبناني.

ابن القيم، ت/عصام الدين الصبابطي، *مفتاح دار السعادة*، لم يذكر تاريخ النشر أو الناشر.

مصطفى طباطبائي ترجمه البلوشي، *المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني*، ط/ الأولى١٤١٠هـ الناشر دار ابن حزم بيروت.

الغزالي. ت/د. سليمان دنيا، *مقاصد الفلاسفة*، ط/ الثانية الناشر دار المعارف مصر، لم يذكر تاريخ النشر.

الأشعري، ت/ محمد محي الدين، *مقالات الإسلاميين*، ط/ الثانية١٣٨٩هـ، ولم يذكر الناشر.

السنوسي ، *مقدمة في صنع الحدود والتعريفات* ، ط/ الأولى ١٤٢٤هـ الناشر دار التراث الجزائر.

أرسطوا ، ت/د. فريد جبر. *المقولات* ، ضمن النص الكامل لمنطق ارسطوا ت ،الناشر دار الفكر اللبناني.

الشهرستاني ، ت/كيلاني ، *الملل والنحل* . ط/ ١٤٠٢هـ الناشر دار المعرفة بيروت.

د. عبد الرحمن بدوي ، *مناهج البحث العلمي* ، ط/ الثالثة ١٩٧٧م الناشر وكالة المطبوعات الكويت .

د. علي سامي النشار ، *مناهج البحث عند مفكري الإسلام*، ط/١٤٠٤هـ، الناشر دار النهضة العربية بيروت.

د. عبد الرحمن الزنيدي ، *مناهج البحث في العقيدة* ، ط/ الأولى ١٤١٨هـ الناشر دار اشبيليا – الرياض .

الذهبي ، ت/ محب الدين الخطيب ، *المنتقى من منهاج الاعتدل* . ط/ ١٤١٨هـ الناشر وزارة الشؤون الإسلامية بالمملكة .

د. رفقي زاهر ، *المنطق الصوري*، ط/ الأولى ١٤٠٠هـ الناشر لم يذكر .

د.عبدالرحمن بدوي ، *المنطق الصوري والرياضي*، ط/ الرابعة١٩٧٧م ، الناشر وكالة المطبوعات الكويت

د. عادل فاخوري ، *منطق العرب* ، ط/ الثالثة ١٩٩٣م الناشردار الطليعة بيروت.

د. علي الدخيل الله ، *المنطق المجرد* ، بحث علمي محكم منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، العدد ١٧رجب ١٤١٧هـ.

د. زكي نجيب محمود ، *المنطق الوضعي*، ط/ السادسة ١٩٨١م الناشر دار الأنجلو المصرية القاهرة.

د. سالم، محمد عزيز نظمي، *المنطق ومناهج البحث*. ط/١٩٩٩م الناشر مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية.

د.جلال موسى، *منهج البحث العلمي عند العرب*. ط/ ١٩٨٨م، الناشر دار الكتاب اللبناني بيروت.

د. عثمان علي حسن، *منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد*. ط/ الأولى ١٤٢٠هـ الناشر دار اشبيليا الرياض.

الشاطبي، ت/ عبدالله دراز، *الموافقات*. ط/ دار المعرفة بيروت، ولم يذكر تاريخ النشر.

الايجي، *عضد الدين*. *المواقف في علم الكلام* ط/عالم الكتب بيروت، لم يذكر تاريخ النشر.

الموسوعة العربية العالمية ط/ مؤسسة الأمير سلطان بن عبد العزيز، الثانية ١٤١٩هـ، الناشر مؤسسة أعمال الموسوعة الرياض.

الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف د.مانع الجهني، *الموسوعة الميسرة*، إصدار الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط/ الثانية ١٤٠٩هـ.

د. عبد الرحمن المحمود، *موقف ابن تيمية من الأشاعرة*، ط/الأولى١٤١٥هـ الناشر مكتبة الرشد الرياض.

د.سليمان الغصن، *موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة*. ط/الأولى ١٤١٦هـ الناشر دار العاصمة الرياض.

عثمان حسن، *موقف أهل السنة من المناهج المخالفة لهم*. ط/ الأولى ١٤١٣هـ الناشر دار الوطن الرياض.

د.صالح الغامدي، *موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة*. ط/ الأولى ١٤٢٤هـ الناشر دار المعارف الرياض.

الغزالي، *ميزان العمل* ، ط/ ١٤٠٣هـ الناشر دار الكتاب العربي – بيروت.

ابن تيمية ، *النبوات* ، ط/ ١٤٠٥هـ الناشر دار الكتب العلمية – بيروت.

ابن سينا ، ت/د. عميرة ، *النجاة في المنطق والإلهيات* ، ط/ الأولى ١٤١٢هـ الناشر دار الجيل بيروت .

د. زكي نجيب محمود ، *نحو فلسفة علمية* ، ط/ الثانية ١٩٨٠م ، الناشر مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة .

د. عارف تامر ، *نصير الدين الطوسي في مرابع ابن سينا* ، ط/ مؤسسة عز الدين ، لم يذكر تاريخ النشر .

د. سعاد خميسي ، *نظرية المعرفة عند ابن عربي* . ط/ الأولى ٢٠٠١م . الناشر دار الفجر القاهرة .

النقشبندي الجامي ، *نفحات الأنس في حضرات القدس* . ت/ الشؤون الفنية لمكتب شيخ الأزهر . لم يذكر الناشر أوتاريخ النشر .

أزرقي سعيداني ، *النفي في باب صفات الله عز وجل بين أهل السنة والجماعة والمعطلة* ، ط/الأولى ١٤٢٦هـ الناشر دار المنهاج الرياض .

ابن تيمية ، جمع ابن قاسم وابنه محمد ، *نقض المنطق ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية جمع*، ط/دار عالم الكتب ١٤١٢هـ – الرياض.

الشهرستاني ، *نهاية الإقدام* طبعة الفردجيوم الناشر مكتبة المتنبي القاهرة- مصر.

The Greek Logic Its History , Definition and Scientific Ideology.

Abdullah Dujein Al-Sahlei
Assistant Professor, Islamic Culture Department, Education College
King Saud University

(Received 24/4/1427H.; accpted for publication 28/11/1427H.)

Abstracts. The research is about an introduction to study the Greek Logic, I have approached five Properties for Logic to make it easy for understanding, and its ideological history since Arsto described it until now. Furthermore, This approach was approved only by Muslims' philosophers of Al- Asharah and Al- Matdoraiah and their followers. Moreover, it becomes obvious that the logic has a special approach for scientific research where the practical science is neglected. On the other hand, the Islamic approach is contrary to that. The research clarify the definition of the Logic as an attempt to set general rules for all sciences. It is not correct, that it is a machine to preserve the mind or a balance for measuring the sciences. Allah Almighty is the one who revealed the Book and Balance where the Book is the Guran and the Balance is the just, right consideration, and indulgence of sense.

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)، ص ص ٨١١-٨٤٩ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

الهبات الخارجية في نظر الشريعة الإسلامية

عمر بن فيحان المرزوقي

أستاذ الاقتصاد الإسلامي المشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض ،المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ٩/١٠/١٤٢٧هـ، وقبل للنشر في ٤/٤/١٤٢٨هـ)

ملخص البحث. لقد تمت دراسة الهبات الخارجية في نظر الشريعة الإسلامية في ستة مباحث وخاتمة، حيث يتناول المبحث الأول: تعريف الهبة في اللغة والاصطلاح، ويتناول المبحث الثاني: الأهمية الاقتصادية للهبات الخارجية، حيث تعدّ مصدراً من مصادر تمويل التنمية في الدول المتقدمة، كما يتناول المبحث الثاني: الجوانب السلبية للهبات الخارجية؛ لأنها تقترن بشروط اقتصادية وسياسية عسرة، قد تحول دون الاستفادة المطلقة منها، بينما يتناول المبحث الرابع: موقف الاقتصاد الإسلامي من الهبات الخارجية، حيث لايمنعها إذا لم تشبها شائبة الإذلال والولاية المنهي عنها، كما يتناول المبحث الخامس: حجج الدول النامية في الهبات الخارجية، ومن أبرزها: التي تدخل في نطاق التكافل الدولي، بينما يتناول المبحث السادس: الضوابط الشرعية للهبات الخارجية، ومنها: عدم موالاة الجهات الأجنبية الواهبة ووجود حاجة حقيقية لسؤال الهبات الخارجية.

مقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين... وبعد:

نتناول في هذه المقدمة موضوع البحث والهدف منه ومنهجه ثم بيان خطته.

موضوع البحث

يكاد يتفق الجميع على أن التنمية الاقتصادية والاجتماعية قضية وطنية، تقع مسؤولية تعزيزها ودفع عجلتها في المقام الأول على عاتق الدول والمجتمعات الإسلامية نفسها. غير أنه نتيجة لقلة الإمكانات الاقتصادية لغالبية هذه الدول والمجتمعات وضعف تراكم رأس المال فيها، بسبب وقوعها تحت ضغط أوضاعها الاقتصادية المتردية، وعجزها عن توفير ضروريات الحياة لمعظم سكانها ممّا جعلها تلجأ إلى طلب الهبات الخارجية، وذلك أملاً منها في تخطي بعض الصعوبات التي تواجهها.

إن السعي وراء تحقيق رفاهية الإنسان وتحسين مستواه المعيشي ولو عن طريق الهبات الأجنبية هدف نبيل بذاته، ولا تمنع من تحقيقه شريعة الإسلام، طالما لا يترتب عليه آثار سلبية، تمس الأخلاق والعقيدة ومصالح الأمة، بيد أن هناك وجهة نظر مضادة، ترى أن اللّهاث وراء الهبات الخارجية وصمة عار في جبين الأمة، ولها سلبيات متعددة، أبرزها إتاحة الفرصة للدولة الواهبة في استخدام هذه الهبة مطية لتحقيق مآربها المشبوهة الاقتصادية وغير الاقتصادية، فهي في نظرهم بعيدة كل البعد عن تحقيق أهدافها الاقتصادية المعلنة المتمثلة في دعم التنمية المستقلة في الدول المتلقية.

الهدف من البحث

الهدف من هذا البحث هو محاولة بيان موقف الشارع الحكيم من الهبات الأجنبية، وعلى أن يسبق ذلك استعراض لمفهوم الهبات في اللغة والشرع، والجوانب الإيجابية والسلبية للهبات الخارجية، راجياً من المولى عز وجل أن أكون قد وفقت في دراسته فقهاً واقتصاداً.

منهج البحث

لهذا الموضوع جوانب اقتصادية وشرعية متعددة، مما يجعله يفرض علينا الاعتماد على المنهج الاستقرائي، وذلك من خلال تتبع النصوص الشرعية المرتبطة بهذا الموضوع، وذات الدلالة الاقتصادية، لمعرفة ما إذا كانت الشريعة الإسلامية تقف في وجه الهبات الخارجية أو تسمح بها وتؤيدها، مع ملاحظة أن لفظة (الخارجية) يقصد بها الهبات غير الإسلامية، وأما الهبات الإسلامية فلا يشملها البحث.

خطة البحث

لتحقيق هدف البحث فقد تم تقسيمه إلى ستّة مباحث وخاتمة وذلك على النحو التالي:

المبحث الأول: تعريف الهبة لغة واصطلاحاً.

المبحث الثاني: الأهمية الاقتصادية للهبات الخارجية.

المبحث الثالث: الجوانب السلبية للهبات الخارجية.

المبحث الرابع: موقف الاقتصاد الإسلامي من الهبات الخارجية.

المبحث الخامس: حجج الدول النامية في الهبات الخارجية.

المبحث السادس: الضوابط الشرعية للهبات الخارجية.

وأما الخاتمة: فقد تحدث فيها الباحث عن أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها في هذا البحث.

وأرجو من الله تعالى أن أكون قد وفقت فيما قدمت، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم.

المبحث الأول: تعريف الهبة

الهبة في اللغة

قال ابن منظور في لسان العرب[١] الهبة: العطية الخالية من الأعواض والأغراض. ويسمى معطي الهبة واهباً، وآخذها يسمى موهوباً له، أو متهباً.

والاستيهاب هو: سؤال الهبة، والاتهاب قبول الهبة. واتهب بمعنى: قبل الهبة.

وقال الفيّومي في المصباح المنير[٢]: "وهبت لزيد مالاً أهبه له هبة أعطيته بلا عوض يتعدى إلى الأول باللام"

وفي القرآن الكريم: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثٗا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ ﴿٤٩﴾﴾ [الشورى: ٤٩].

الهبة في الاصطلاح

وردت تعاريف متعددة للهبة في اصطلاح العلماء، وكلها تفيد أن الهبة هي: تمليك العين أو المال في الحال بلا عوض، أي تمليك لا يرجو فاعله عوضاً من ورائه. ومن الذين عرّفوا بذلك الكاساني في بدائع الصنائع، حيث عرّفها بأنها "تمليك العين في الحال من غير عوض"[٣].

كما عرّفها النووي في منهاج الطالبين بأنها "تمليك بلا عوض"[٤].

---

(١) مادة وهب، مجلد ١/٨٠٣

(٢) مادة وهب، ص٢٥٨ ولمزيد من الاطلاع انظر الأمين الحاج الهبة وأحكامها، الناشر مركز الصف الإلكتروني، لبنان، ط١، ١٤٢٣هـ، ص١٠

(٣) الكاساني، *بدائع الصنائع*، ج٦، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٤٠٢هـ، ص١١٦.

(٤) النووي، *منهاج الطالبين في عمدة المفتين*، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٧، ص١٠٠.

والهبة والصدقة والهدّية والعطّية معانيها متقاربة، فكلها تفيد تمليك المال في الحياة بغير عوض، واسم العطية شامل لجميعها، كما قال ابن قدامة[٥]، وأضاف أن من أعطى شيئاً للمحتاج بقصد التقرب به إلى الله فهو صدقة، ومن أعطى شيئاً للإنسان بقصد محبته والتقرب إليه فهو هدية، وجميع ذلك مندوب إليه.

والهبة مشروعة في الإسلام، وتعد من عقود التبرع المستحبة، لما فيها من إحسان وتواصل وتوثيق عرى المودة والمحبة بين الناس، وإزالة ما بينهم من ضغائن وأحقاد، فقد جاء في الحديث الشريف عن أبي هريرة "تهادوا تحابوا "[٦].

وهي أفضل من الوصية[٧] لحديث أبي هريرة"سئل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ أي الصدقة أفضل؟ قال: أن تصدق وأنت صحيح شحيح تأمُلُ الغِنى وتخشى الفقر ولاتُمّهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت: لفلان كذا، ولفلان كذا"[٨].

وكان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ"يقبل الهدية، ويثيب عليها"[٩]، كما كان يدعوا إلى قبولها ويحضّ عليها، ومن هنا رأى العلماء كراهية ردها[١٠] وإن قلت حيث لا

---

(٥) ابن قدامة . *المغني على مختصر أبي القاسم الخرقي*، تحقيق طه الزيني، ج٦، ص٤١.

(٦) البخاري، *الأدب المفرد*، حديث رقم ٥٩٤، وصححه الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير، ج١٤، ص١١١.

(٧) إبراهيم بن ضويان، *منار السبيل في شرح الدليل*، تحقيق الفاريابي، ج٢، دار الصميعي للنشر، ط١ ٤١٨، ص٦١٣.

(٨) *صحيح البخاري، كتاب الزكاة*، باب فضل صدقة الشحيح، حديث رقم ١٤١٩.

(٩) عن عائشة رضي الله عنها قالت: "كان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقبل الهدية ويثيب عليها"، *صحيح البخاري*، كتاب الهبة وفضلها، باب المكافأة في الهبة، حديث رقم ٢٥٨٥.

(١٠) إبراهيم بن ضويان، *منار السبيل في شرح الدليل*، مرجع سابق، ص٦١٣. د. محمد موسى وآخرون، الفقه الميسر، مدار الوطن للنشر، الرياض، ط٢، ١٤٢٦هـ، ٢٩٥.

يوجد مانع شرعي يمنعها، لحديث ابن مسعود"لاتردوا الهدية". بل السنة أن يكافأ صاحبها أو يدعى له للحديث الصحيح عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من صنع إليكم معروفا فكافئوه فإن لم تجدوا ماتكافئوه فادعوا له حتى تروا أنكم قد كافأتموه"[١١]

المبحث الثاني: الأهمية الاقتصادية للهبات الخارجية

تعتبر الهبات الخارجية مصدراً لا بأس به من مصادر التمويل الأجنبي، حيث تستخدم لأغراض التنمية الاقتصادية في الدول النامية، وسواء كانت هذه الهبة في صورة عملات أجنبية قابلة للتحويل (هبات مالية) أو في صورة سلع عينية مثل: السلع الغذائية والإنتاجية فإنها بذاتها تعد أداة اقتصادية، يمكن أن تساعد في تخطّي بعض العراقيل، وتجاوز بعض المعضلات الاقتصادية في البلاد المتلقية. خاصة تلك التي تتعلق بتكوين رأس المال، والجدير بالذكر أن البلاد الإسلامية في معظمها لا تقدر على تكوين رأس المال بصورة كافية. لتحريك عجلة تنميتها الاقتصادية والاجتماعية، ويعني أي إسهام في زيادة حجم رأس المال عن طريق الهبة أو غيرها يمثل زيادة حقيقية في كمية الموارد والإمكانيات. التي يمكن أن تستغل في دفع عملية التنمية في الدول المتلقية[١٢].

يضاف إلى ذلك أن الهبة الاقتصادية لا تمثل عبئاً جامداً أو ثقيلاً على عاتق البلد

---

(١١) سنن أبي داود، *كتاب الزكاة*. باب عطية من سأل بالله عز وجل، جـ١، ٥٢٤، ورواه النسائي وابن حبّان في صحيحه والحاكم وقال: صحيح على شرط الشيخين، انظر الألباني، صحيح *الترغيب والترهيب*، ج١، ص٢٠٨.

(١٢) ماما دو. المعونة الخارجية وأثرها في التنمية الاجتماعية في الدول النامية، رسالة ماجستير، كلية الآداب. جامعة الملك سعود، ١٤٠٤هـ، ص ٥٣.

المتلقي، حيث لا تحمل في طياتها أي التزامٍ لاحقٍ بالوفاء، لأنها تمثل في الواقع تحويلاً للموارد من جانب واحد (من الخارج) بدون مقابل، ومن ثم لا يترتب عليها دائنية، أو مديونية، مقارنة بالقروض الخارجية، التي يتعين ويتوجّب تسديد أقساطها وخدمة فوائدها، في زمن معين، ممّا يكلف اقتصاد البلد المقترض الكثير من المتاعب والمصاعب طيلة فترة السداد[١٣]. وقد يوقع ميزان مدفوعاته في عجز من حين لآخر، مما يجعل البلد يضطر مرة أخرى للبحث عن قروض جديدة أكثر من الخارج، لمقابلة ذلك العجز، والضغط على وارداته، بحيث يُضعف قدرة البلد المدين في النهاية على التنمية الاقتصادية السريعة[١٤]، وقد يصبح البلد في المستقبل عاجزاً عن التحرر من هذه الديون المتراكمة التي أصبحت في الوقت الراهن تنتقل من جيل إلى جيل في الدول المدينة. بل إن ضخامة الديون الخارجية في بعض الدول الإسلامية جعلها ترضخ لسياسات صندوق النقد والبنك الدوليّين، والتي تدعو في جملتها إلى سياسات اقتصادية انكماشية، تسببت في بعض الأحيان في انخفاض معدل النمو الاقتصادي، وارتفاع نسبة البطالة في صفوف المواطنين.

والواقع أن معظم الدول الإسلامية تتلقى كغيرها من الدول النامية الأخرى نصيباً معلوماً من هذه الهبات، حيث دفعها شح مواردها إلى طلب أو تلقي الهبات الخارجية، فعلى سبيل المثال بلغ مجموع المساعدات الإنمائية التي تلقتها جمهورية مصر العربية (٥.٥٨٤) مليون دولار عام ١٩٩٠م، بينما تلقت بنغلاديش (٢٠٨)، وأندونيسيا (١.٧١٧)، وتركيا (١٢٥٩)، وباكستان (١١٠٨)، والمغرب (٩٦٥)، والأردن (٨٨٤)

---

(١٣) د. محمد اللبابيدي، التمويل الخارجي للتنمية الاقتصادية في البلاد النامية مع إشارة خاصة بالجمهورية السورية، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، ١٩٧٥م، ص ٤٥٤.

(١٤) د. محمد اللبابيدي، *التمويل الخارجي*، مرجع سابق، ص ٤٥٧.

مليون دولار، وذلك في عام ١٩٩٠م[١٥].

على الرغم من أن بعض الدراسات شهدت بالأثر الإيجابي للهبات الخارجية على التنمية الاقتصادية في بعض الدول المتلقية[١٦]، حيث مكنتها من سد حاجتها من الموارد المالية، التي لا تستطيع أن تؤمنها من مصادرها المحلية، أو أي طريق آخر غير طريق هذه الهبات، لكن هذا الأثر الإيجابي المحدود لا ينفي وجود الآثار السلبية للهبات الخارجية في الدول المتلقية، وهذا ما سيتضح من الفقرة التالية.

المبحث الثالث: الجوانب السلبية للهبات الخارجية

رغم الأهمية التي تكتسبها الهبات الخارجية، في دفع عجلة التنمية الاقتصادية في الدول المتلقية، إلا أن الواقع الملموس يعكس وجهاً آخر للهبات، قد يفقدها قيمتها أو أهميتها الاقتصادية، وذلك للأسباب التالية:

١ - تقييد الهبات الخارجية بشروط اقتصادية عسرة، قد تحول دون الاستفادة المطلقة منها، وتجعل البلد المتلقي في وضع التابع، لا يملك القوة الكافية على المساومة، ومن تلك القيود ما يلي:

أ) تقييد حرية الاستيراد في البلد المتلقي، بسبب ربط جزء كبير من الهبة بالشراء من أسواق الدولة المانحة[١٧]، مما يفقد الدولة المتلقية فرصة الحصول على أسعار أقل، ونوعية أجود للمنتجات المماثلة، مما يؤدي إلى رفع كلفة التنمية في البلد المتلقي، وهي كلفة تقدرها بعض الدراسات بنحو أربعة

---

(١٥) تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢م، ص ٢٢.

(١٦) ماما دو، *المعونة الخارجية*، مرجع سابق، ص ٦٢.

(١٧) تقرير عن التنمية في العالم، *البنك الدولي*، ١٩٩٠م، ص ١٥٩.

بلايين دولار سنوياً، بسبب المغالاة في أسعار السلع المستوردة من الدول الواهبة، بنسبة تصل إلى ١٥٪ مقارنة بأسعار السلع التجارية[١٨]. مما يعكس الفرق الكبير بين القيمة الاسمية للهبة والقيمة السوقية الفعلية لها، مع أن هذا القيد أو الربط يحقق منافع عديدة للدولة الواهبة أبرزها: خلق فرص عمل لعمالتها، وإنعاش الطلب على منتجاتها (زيادة الصادرات) وإيجاد أسواق جديدة لها[١٩]، حيث تنقلب الهبة في هذه الحالة فتصبح أداة لترويج منتجات الدولة الواهبة. والواقع أن هذا الأمر ليس بجديد على سياسات الدول المتقدمة التي تسعى دائماً في تعاملها الاقتصادي مع الدول الفقيرة إلى زيادة قوتها وغناها ولو أدى ذلك إلى زيادة ضعف وفقر الدول المتلقية.

ب) تقييد حرية اختيار المجالات أو القطاعات الإنمائية التي توجّه إليها الهبة في البلد المتلقي، حيث تشترط الجهة المانحة في بعض الأحيان تخصيص الهبة لتمويل مشروع أو قطاع معيّن[٢٠]. حيث يتفق مع مصالحها وأهدافها، التي يحكم اهتمامها ببرامج التنمية في الدول النامية عدة عوامل أهمها:

العوامل الاقتصادية[٢١]: بما أن الدول المتقدمة تدرك أن دعم التنمية في الدول

---

(١٨) صالح عنقاد، *دور التمويل الخارجي في التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الجمهورية اليمنية*، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، ١٩٨٣م، ص ٥٥.

(١٩) باسل البستاني، *الاقتصاد السياسي للفقر*، ورقة عمل مقدمة إلى اجتماع فريق من الخبراء بشأن تحسين مستويات المعيشة في دول الشرق العربي، القاهرة، ١٩٩٧م، ص ١٩.

(٢٠) د. محمد النابلسي، التمويل الخارجي للتنمية من منظور إسلامي، بحث مقدم إلى ندوة التنمية من منظور إسلامي، البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩١م، ص ٨٩١.

(٢١) د. عبد الواحد الفار، *أحكام التعاون الدولي في مجال التنمية الاقتصادية*، عالم الكتب، القاهرة، ص ٤٤، ٤٥.

النامية يؤدي إلى ظهور الصناعات الوطنية المتكاملة التي ستسد في نهاية المطاف حاجات السوق المحلية، الذي أغرق في الوقت الحاضر بمنتجات الدول المتقدمة نفسها، عندها تفقد هذه الأخيرة أسواقاً تصديرية تعد مهمة لها، فترى من مصلحتها أن تبقى الدول النامية في حالة تخلف اقتصادي هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الدول المتقدمة تدرك كذلك أن دعم النّمو الصناعي في الدول النامية قد يجعلها تنافس منتجاتها في الأسواق العالمية، مما سيهدد الوضع الاحتكاري المتين التي تتمتع به الدول المتقدمة. ولعل المثال الواضح على ذلك هو غزو الصناعات اليابانية لأسواق الدول المتقدمة والنامية على السواء بعد أن حققت نجاحاً بارزاً في التنمية الاقتصادية، ولهذا تتجه بعض الدول المتقدمة المانحة في تقديم مساعداتها الإنمائية للدول النامية لتنمية الصناعات الاستخراجية، التي تطلبها الصناعات الرأسمالية المتقدمة ولا تنافسها في الأسواق الخارجية، ولعل الأهمية النسبية لاستخدام المنح الأمريكية في الاقتصاد المصري تؤكد ذلك. حيث يتسم نصيب قطاع الصناعة المصري من المنح الأمريكية بالانخفاض الشديد، حيث لم يتجاوز نصيبه (٢.٩٪) خلال الفترة ١٩٨٧-١٩٩٧م[٢٢]، على سبيل المثال. فهو لم يسهم فقط في تعميق الثنائية الاقتصادية في الاقتصاد المتلقي، وإنما في تكريس طبيعة واستمرار العلاقات الاقتصادية غير المتكافئة بين البلاد النامية والبلاد المتقدمة.

٢ – تقييد الهبات الخارجية بشروط سياسية قاسية، قد تفقد الدولة المتلقية حرية قرارها السياسي، حيث تؤكد الدراسات بأن قدراً لا يستهان به من التدفقات المالية توضع علناً تحت مقولة المعونة الاقتصادية، ولكنها في واقع الأمر موجهة أساساً لخدمة أهداف أخرى بعيدة عن أهداف التنمية، مثل تحقيق مكاسب سياسية وميزات إستراتيجية للدولة

---

(٢٢) جامعة القاهرة، تقرير التمويل الدولي في جمهورية مصر العربية، إعداد الدكتور منير وآخرون، ١٩٩٢م. ص ٢٨.

المانحة[٢٣]. حيث يعدّ العامل السياسي المؤثر الحقيقي على التدفق السنوي للهبات الخارجية، فعلى سبيل المثال نجد أن معدل الهبات الاقتصادية الأمريكية للاقتصاد المصري قد ارتفع في عام ١٩٩٠م وذلك على إثر الغزو العراقي للكويت، حيث كانت مصر من الدول المعارضة للغزو[٢٤]، بينما تناقصت الهبات الخارجية المقدمة إلى الأردن إلى (٣١١.٦) مليون دولار سنة ١٩٩٣م، بعد أن كان حجمها في سنة ١٩٧٩م نحو (١٢٩٨.٦) مليون دولار. وذلك بسبب موقف الأردن المؤيّد لحكومة العراق آنذاك في حرب الخليج الثّانية. كما انخفض حجم الهبات المقدمة إلى السودان إلى (٤٥١.٨) مليون دولار عام ١٩٩٣م، بعد أن كان يقدر حجمها بنحو (١١٢٨.٦) مليون دولار في عام ١٩٨٥م. وذلك بسبب قيام الثورة الإسلامية[٢٥]. وما توقف الهبات الخارجية لحكومة فلسطين بعد فوز حماس في الانتخابات التشريعية عنّا ببعيد، فهي خير شاهد على النّوايا السيئة التي تضمرها وتعلنها الهبات الخارجية تجاه الإسلام والإسلاميّين. وليس ذلك بغريب، فإذا علمنا أن قسماً مهماً منها يخصص لدعم الأنظمة الدكتاتورية المستبدّة التي تقمع الفقراء[٢٦] والصحوة الإسلامية في بلدانها، تحت غطاء حماية المجتمع من التّطرف، وأن قسماً آخر منها مشروط بتحقيق عملية السلام، وإقامة علاقات سلمية ودائمة مع دولة إسرائيل، على الرغم أن عالم اليوم ما زال بينه وبين تحقيق السلام القائم على الحق

---

(٢٣) ثروة سلامة، *المساعدات الأمريكية والتمويل الديمقراطي في الأردن*، دار مجد للنشر، الأردن، ١٤٢٥هـ، ص ٦٣، ٦٦.

(٢٤) جامعة القاهرة، *تقرير التمويل الدولي في جمهورية مصر العربية*، مرجع سابق، ص ٢٨.

(٢٥) د. محمد عامر، *البديل الشرعي لمصادر التمويل الدولي المعاصر في العالم الإسلامي*، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، *الناشر المؤلف*، ط١، ١٩٩٩م، ص ٢٧٩.

(٢٦) د. كمال خطاب، دور الاقتصاد الإسلامي في مكافحة مشكلة الفقر، *مجلة أبحاث اليرموك*، جامعة اليرموك، عدد ٤، ٢٠٠٢م.

والعدل شوط طويل ومديد. بسبب سياسات الدول المتقدمة المانحة للهبات، والمسؤولة غالباً عن كل ما تعانيه المجتمعات المعاصرة من تخلف حرب وظلم، فإذا أخذنا المنطقة العربية كمثال نجد أن هذه الدول هي التي زرعت إسرائيل كجسم غريب وخبيث في وطننا العربي الإسلامي بسبب رضوخها إلى سياسات الدول المانحة للهبات، ومّما يؤكدّ أن الهبات الخارجية ليست نوعاً من الإحسان أو الكرم الدولي المنزه عن أي غرض، أو هدف، بل الهبات سلاح سياسي تستخدمه الدول المانحة لخدمة أطماعها وأهدافها المشبوهة في البلاد المتلقية، ولانجانب الصواب إذا قلنا: إن الوظيفة الحقيقية لهذه الهبات التي تقدمها دول معيّنة إلى دولة أخرى، هي كسب بعض الامتيازات والحفاظ على بعض المصالح(٢٧) للدولة المانحة، كما أنها بمثابة رشوة(٢٨) تقدم إلى هذه الدول من أجل التنازل عن بعض حقوقها، بمعنى آخر أن الدول المانحة تستخدم الهبات لأغراض أخرى غير تعزيز التنمية الاقتصادية في البلاد المتلقيّة. والمشكلة التي تثير كثيرًا من القلق هي: أن المعونة تضعف من قدرة الدولة المتلقية على تفادي أو تجنب الضغوط السياسية والاقتصادية التي تمارسها الدولة المانحة لها(٢٩).

المبحث الرابع: موقف الاقتصاد الإسلامي من الهبات الخارجية

ذكرنا في مبحث سابق أن الهبة من عقود التبرع المستحبة لما فيها من إحسان

---

(٢٧) ماما دو، المعونة الخارجية، مرجع سابق، ص ٦١.

(٢٨) عن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الراشي والمرتشي" انظر الترمذي، رقم ١٣٣٧، ط٣، ص٦٢٣.

(٢٩) د. عبدالفتاح عبدالرحمن، *إستراتيجية التنمية في الدول الساعية للتقدم*، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ص٤٧١.

وتواصل، ومعلوم أن هذا التواصل والتهادي لا يكون فقط بين المسلمين بل مع غيرهم أيضاً، فذلك لا يمنع منه اختلاف الملة والدين[٣٠] طالما أن هبات غير المسلمين لم تشبها شائبة الإذلال والولاية المنهي عنها شرعاً، فلا خلاف في جوازها في الإسلام[٣١] فقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم هبات وهدايا المشركين، كما يؤكد ذلك حديث المقوقس والأكيدر والنجاشي ومَلِكَ أَيْلة وغيرهم.

١ – ففي صحيح البخاري قال أبو حُميد"أَهْدَى مَلِكُ أيلَة للنبي صلى الله عليه وسلم بغلة بيضاءَ وكساهُ بُرْداً وكتب له ببحرهم"[٣٢].

٢ – وعن أنس ـ رضي الله عنه ـ عن أُكيدر دَوْمَة الجندل (ملك الروم) أهدى لرسول الله صلى الله عليه وسلم جبة سندس، وكان ينهى عن الحرير، فعجب الناس منها فقال: "والذي نفس محمد بيده لمناديل سعد بن معاذ في الجنة أحسن من هذا"[٣٣]. وذكر ابن حجر في فتح الباري أن أُكيدر دومة الجندل كان نصرانياً[٣٤].

٣ – وعن أنس بن مالك رضي الله عنه"أن يهودية أتت النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بشاة مسمومة فأكل منها، فقيل: ألا نقتلها ؟ قال لا. فما زلت أعرفها في لهوات

---

(٣٠) د. صبحي محمصاني، *تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء*، دار العلم للملايين، بيروت، ط٤، ١٩٨٤ص٥٠٨

(٣١) محمد مخلوف، *القول المبين في حكم المعاملة بين الأجانب والمسلمين*، ج١، تحقيق حسن أبو الأشبال، مكتبة الحرمين، القاهرة، ص ٨١.

(٣٢) ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، ج٥، باب قبول الهدية من المشركين، طبعة جديدة عني بإخراجها سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، ص ٢٨٣، دار السلام للنشر، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.

(٣٣) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، شرح *صحيح البخاري*، ج٥، مرجع سابق، ص ٢٨٤.

(٣٤) ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، شرح *صحيح البخاري*، ج٥، مرجع سابق، ص ٢٨٣

رسول الله صلى الله عليه وسلم"[٣٥].

٤ – روى ابن ماجه في سننه عن أبي بُرَيْدَةَ عن أبيه أن النجاشي أهدى للنبي - صلى الله عليه وسلم - خُفَّين أسودين ساذجين فلبسهما ثم توضأ ومسح عليهما"[٣٦].

٥ – عن عبد الرحمن بن أبي بكر - رضي الله عنهما - قال: كنا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - ثلاثين ومائة، فقال النبي عليه الصلاة والسلام"هل مع أحد منكم طعام ؟"فإذا مع رجل صاع من طعام أو نحوه، فَعُجِنَ، ثم جاء رجل مشركٌ مشعانٌ طويل بغنم يسوقها، فقال - النبي صلى الله عليه وسلم - "بيعاً أم عطيةً؟"أو قال"أم هدية؟"قال: لا، بل بيعُ، فاشترى منه شاة..."[٣٧]. فالحديث وإن كان في ظاهره يدل على جواز البيع والشراء مع الأجنبي، فإنه يدل من جهة أخرى على جواز قبول هبته وهديته، عندما قال: صلى الله عليه وسلم"بيعاً أو عطيةً""أم هديةً"فقد جاء في فتح الباري: "وفي هذا الحديث قبول هدية المشرك؛ لأنه سأله هل يبيع أو يهدي ؟ وفيه فساد قول من حمل رد الهدية على الوثني دون الكتابي؛ لأن هذا الأعرابي كان وثنياً[٣٨]، وثبت أن الخليفة أبا بكر الصديق قد أذن لابنته أسماء أن تقبل هدية أمها قُتيلة المشركة التي طلقها في الجاهلية، بعد أن سأل النبي - صلى الله عليه وسلم - عن ذلك[٣٩]. وقد أصبح هذا الاتجاه فيما بعد

---

(٣٥) ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، ج٥، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

(٣٦) ابن ماجه، سنن ابن ماجه، ج١، *باب ما جاء في المسح على الخفين*، دار إحياء الكتب العربية، ص ١٨٢، حديث حسن، انظر الألباني، *صحيح وضعيف سنن ابن ماجة*، ج٢، ص١٢١.

(٣٧) ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، باب قبول الهدية من المشركين، ج٥، مرجع سابق، ص ٢٨٣.

(٣٨) المرجع نفسه، ص ٢٨٦.

(٣٩) د. صبحي المحمصاني، *تراث الخلفاء الراشدين*، مرجع سابق، ص ٥٠٨.

معروفاً في الفقه الإسلامي، حيث ذهب ابن قدامة والنووي وابن حزم إلى جواز قبول هبة وهدية الكافر. فقد قال ابن قدامة "يجوز قبول هدية الكفار من أهل الحرب، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قبل هدية المقوقس"[٤٠]. كما تناول ابن حزم مسألة قبول هبة غير المسلم، ورأى جوازها، حيث يقول "وإعطاء الكافر مباح وقبول ما أعطى هو كقبول ما أعطى المسلم"[٤١].

كما ذكر النووي "أنه لو أهدى مشرك إلى الأمير أو إلى الإمام هدية والحرب قائمة فهي غنيمة، بخلاف ما لو أهدى قبل أن يرتحلوا عن دار الإسلام فإنه للمهدى إليه"[٤٢]. ويفهم من قول النووي جواز قبول هدية أو هبة المشرك في الحالتين المنصوص عليهما[٤٣].

وهكذا نصل إلى نتيجة مفادها أن الشارع الحكيم يبيح الاتهاب، أي قبول الهدية من غير المسلمين إذا كانت خالية من كل الأغراض المشبوهة. بيد أن هناك من يعترض على ذلك، لوجود أحاديث تنهى عن قبول هبة وهدية المشرك، منها قوله صلى الله عليه وسلم: "إني نهيت عن زبدِ المشركين"، والزبدُ: الرِّفْدُ والعطايا.

ولا أجد أفضل مما أورده الشيخ الأمين الحاج محمد أحد العلماء المعاصرين[٤٤] للرد على المعارضين، حينما أشار إلى أن مسألة قبول هبة وهدية المشرك يختلف حكمها

---

(٤٠) ابن قدامه، *المغنى مطبوع مع الشرح الكبير*، ج ١٠، فقرة رقم ٧٦٣٩، دار الفكر، ص ٥٥٦.

(٤١) ابن حزم، المحلى، ج٩، ص ١٥٩، منشورات المكتب التجاري للطباعة، بيروت.

(٤٢) النووي، *روضة الطالبين وعمدة المفتين*، ج ١٠، الناشر المكتب الإسلامي، بيروت، ط٢، ١٤٠٥هـ، ص ٢٩٤.

(٤٣) أحمد الحربي، *التمويل الأجنبي وموقف الإسلام منه*، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، ص ٥٢٧.

(٤٤) الشيخ الأمين الحاج محمد، *الهبة وأحكامها*، مرجع سابق ص٢٧.

باختلاف المُهدين وأغراضهم، على النحو التالي:

أ) يحرم قبول هبة وهدية المشرك الذي يقصد من ورائها التودد والموالاة، للحيلولة دون غزوه والظهور عليه، أو بغرض السكوت عما يقوم به من أعمال إجرامية وعداونية ضد الإسلام والمسلمين.

ب) يجوز قبول الهبة والهدية من المشرك إذا كانت خالية من الأهداف المشبوهة؛ لأن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قبل هدية غير واحد من المشركين، طمعاً منه في تأليف قبله وقبوله للدخول في الإسلام، كما فعل النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ مع أكيدر صاحب دومة الجندل، علماً بأن الإمام البخاري، ضعّف أحاديث النهي، كما قال الحافظ ابن حجر(٤٥) معلقاً على تبويب البخاري"باب قبول الهدية من المشركين"أي جواز ذلك، وكأنه أشار إلى ضعف الحديث الوارد في رد هدية المشرك.

ويتفق الباحث مع ما ذكره الأمين؛ لأنه يجمع بين أحاديث النهي والجواز فيما يتعلق بقبول هدية المشرك وردها؛ ولأن ماذكره يتمشى مع قواعد الشريعة الإسلامية وأصولها القائمة على تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

والجدير بالذكر أن الشارع الحكيم لا ينكر كذلك الاستيهاب الذي يعني السؤال عند الضرورة، بل يجيزه طالما لم يقترن بشروط محرمة، أو تنطوي عليه تدخلات اقتصادية وسياسية واجتماعية غير مرغوبة في المجتمع الإسلامي، ومثل ذلك مما يأباه الإسلام ويمنعه.

فقد ذكر أصحاب السير من أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ طلب من يهود بني النّضير أن يعينوه على دفع دية رجلين، من بني عامر، قتلهما عمرو بن أمية الضمري ـ

---

(٤٥) *فتح الباري*، جـ٥، ص٢٣٠.

أحد أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم – ظاناً أنهما حربيان، وكان معهما عهد وأمان من رسول الله عليه الصلاة والسلام، ولم يعلم به عمرو، وقد كانت استعانة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ببني النّضير لما بينه وبينهم من الحلف[(٤٦)].

وهذا الأمر ممّا جعل أحد الباحثين يشترط وجود معاهدة بين الدولة الإسلامية والدولة الأجنبية، كشرط لجواز الاستيهاب من الأخيرة؛ لأن استيهابها في حالة عدم وجود معاهدة معها ينطوي عليه إذلال وهوان للدولة المسلمة وهذا لا يليق بها [(٤٧)].

كما أن استعانة النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ بأهل خيبر في الزّراعة نظراً لخبرتهم وحاجة المجتمع الإسلامي إلى ذلك، يعد دليلاً آخر على جواز الاستعانة بموارد غير المسلمين، فإذا جاز الاستعانة بمواردهم البشرية فمن باب أولى جواز الاستعانة بمواردهم المالية.

والواقع أن الأمانة العلمية تقتضي ذكر وجهة نظر مضاده مفادها أن الاستيهاب من الدول غير الإسلامية أمر غير مرغوب فيه إسلامياً[(٤٨)]، وذلك للأسباب التالية:

١ – أن هذا الأمر يعتبر من قبيل المسألة، التي ورد في ذمها وقبحها نصوص كثيرة، حتى ولو كانت بين المسلمين أنفسهم، ومن ذلك ما رواه مسلم عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: "ما يزال الرجل يسأل الناس

---

(٤٦) ابن كثير، *تفسير ابن كثير*، ج٤، دار الفكر للنشر، ص ٣٣٢.
ابن القيم، *زاد المعاد في هدى خير العباد*، ج٢ مطبعة الحلبي بمصر، ١٣٩٠هـ، ص١٢٢.
ابن هشام، *السيرة النبوية*، تحقيق مصطفى السقا وآخرون، ج٣، ط٣، ١٣٧٥هـ، ص٨٦.
(٤٧) أحمد الحربي، *التمويل الأجنبي*، مرجع سابق، ص ٥٣٢.
(٤٨) د. عبد الله الطريقي، *الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي*، ط٢، ١٤١٤هـ، ص٣٠١.
أحمد عبد العظيم، *أسس التنمية الشاملة في المنهج الإسلامي*، الناشر مركز صالح كامل للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، ١٤١٨هـ، ص ١٦٨.

حتى يأتي يوم القيامة وليس في وجهه مزعة لحم"[٤٩]. وهذه كناية عن ذهاب الكرامة وضياع ماء وجه الذي يلجأ إلى الاستجداء أو السؤال دون ضرورة موجبة[٥٠].

كما روي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ قوله: "لأن يأخذ أحدكم حبله فيأتي بحزمة الحطب على ظهره فيبيعها فيكف بها وجهه خير له أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه"[٥١].

فإذا كان هذا النهي فيما بين المسلمين أنفسهم فكيف إذا كان المسؤول كافراً ؟

٢ – أن الهبة الخارجية تحمل معها الذلة والمهانة للدولة المسلمة، فالأصل أن يكون المسلمون أعزاء عاملين منتجين، فالأولى لهم ضرورة الاعتماد على الله ثم على مواردهم المحلية المتاحة، وخفض مستويات الاستهلاك لحدودها الدنيا الممكنة، لتكوين مدّخرات محلية، تسهم في بناء اقتصاد الأمة، ليرتفع بذلك مستوى النشاط الاقتصادي، ومن ثم لايتطلع إلى مستويات لا تناسب إمكانات المجتمع الاقتصادية[٥٢].

فالله عز وجل يقول: ﴿ وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ﴿١٣١﴾ ﴾ [طه: ١٣١]. فالقناعة وكف النفوس عن التطلع والتشوق إلى ملك الآخرين، ممّا ترشدنا إليه السنة النبوية ففي الحديث الشريف يقول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ "انظروا إلى من أسفل منكم ولا تنظروا إلى من هم فوقكم فهو أجدر ألا تزدروا نعمة الله عليكم"[٥٣]. وفي رواية عند البخاري "إذا نظر أحدكم

---

(٤٩) *صحيح مسلم بشرح النووي*، ج٧، *كتاب الزكاة*، باب النهي عن المسألة.

(٥٠) عز الدين الخطيب وآخرون نظرات في الثقافة الإسلامية، دار الفرقان، ١٤١٤هـ، ص٢٠٠.

(٥١) أخرجه البخاري انظر: *فتح الباري* حديث رقم ١٤٧١، ١٩٥٧/٤.

(٥٢) د. محمد عفر، مستويات الاستهلاك وضوابطه في المجتمع الإسلامي، بحث منشور في كتاب *ندوة التنمية من منظور إسلامي*، ج١، ١٤١٠هـ، الأردن، ص ٣٥٨.

(٥٣) *صحيح مسلم*، كتاب الزهد والرقائق، جـ٤، ص٢٢٧٥.

إلى من فضل عليه من المال والخلق فلينظر إلى من هو أسفل منه"[٥٤].

كما أن السنة المطهرة ترشدنا إلى الاعتماد على الموارد الذاتية ولو كانت محدودة وضئيلة قبل البحث عن موارد أخرى، كما ورد في حديث أنس بن مالك، أن رجلاً من الأنصار أتى النبي - صلى الله عليه وسلم - يسأله. فقال"أما في بيتك شيء ؟ قال بلى: حلس نلبس بعضه ونبسط بعضه وقعب نشرب فيه الماء: قال ائتني بهما، فأخذهما رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وقال"من يشتري هذين"قال رجل: أنا آخذهما بدرهم، قال"من يزيد على درهم ؟"مرتين أو ثلاثاً، قال رجل أنا آخذهما بدرهمين فأعطاهما إياه، وأخذ الدرهمين وأعطاهما للأنصاري وقال"اشتر بأحدهما طعاماً وانبذه إلى أهلك واشتر بالآخر قدوماً فآتني به"فأتاه به فشد فيه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - عوداً بيده الشريفة. ثم قال له"اذهب فاحتطب وبع، ولا أرينك خمسة عشر يوماً، فذهب الرجل يحتطب ويبيع، فجاء وقد أصاب عشرة دراهم. فاشترى ببعضها ثوباً وببعضها طعاماً، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"هذا خير لك من أن تجيء المسألة نكتة في وجهك يوم القيامة، إن المسألة لا تصلح إلا لثلاثة: لِذي فقر مدقع، أو لذي غرم مفضع، أو لذي دم موجع"[٥٥].

ورغم اتفاقنا على ضرورة الاعتماد على الله ثم على الذات، والاستغلال الكامل للموارد المحلية قبل البحث عن موارد خارجية، حيث إن المسألة والخنوع وإراقة ماء الوجه بالسؤال والاستجداء لا يليق بالأمة الإسلامية، لكن ينبغي ألا يغيب عن بالنا أن هناك سبباً موجباً لا محالة لطلب المسألة وقبول الهبة، وخطره وآثاره الاقتصادية

---

(٥٤) *صحيح البخاري*، كتاب الرقاق، باب لينظر إلى من هو أسف منه، ج١٥، ص٢٣٨٠.

(٥٥) رواه أبو داود، *كتاب الزكاة*، باب ما تجوز فيه المسألة، ج٢، رقم ١٦٤١، مطبعة السعادة، رقم ١٩٥٠.

والاجتماعية تفوق خطر وآثار الهبات الخارجية، ألا وهو الفقر المدقع، الذي ترضخ تحت وطأته العديد من الدول والشعوب الإسلامية في الوقت الرّاهن. وهذا ممّا لا خلاف فيه بين رجال الاقتصاد والدين، إذ أن وجود الفقر والتخلف الاقتصادي في العديد من الدول الإسلامية حقيقة واقعة وماثلة أمام العيون والأبصار. ولا يستطيع أي منصف حريص على مستقبل أمته إنكارها أو إغفالها فهو يرى في بعضها أنها عاجزة عن تلبية الحد الأدنى للمعيشة، أي حدّ الكفاف وأدنى من ذلك أحياناً.

وفي ظني أننا لسنا بحاجة إلى التوسع في إبراز موقف الإسلام من الفقر، حيث تؤكد النصوص من الكتاب والسنة على محاربته عملاً وذمّه فكراً، لما له من آثار سيئة مدمرة على الفرد والمجتمع، حتى إن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يستعيذ منه، فعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يقول"اللهم إني أعوذ بك من فتنة النار، ومن عذاب النار، ومن شر الغنى والفقر"(٥٦). كما قال عليه الصلاة والسلام"اللهم إني أعوذ بك من الفقر والقلة والذلة"وقد قرن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ الفقر بالكفر في قوله: "اللهم إني أعوذ بك من الكفر والفقر..." (٥٧). ولا غرابة في ذلك فقد كان الفقر يحمل الناس في الجاهلية على قتل أبنائهم خوفاً منه وهو ما حرمّه الإسلام، كما أنه مدخل إلى العديد من الانحرافات كالسطو والقتل والسرقة والزنا فقد روي عن أبي ذر الغفاري أنه قال"عجبت لرجل لا يجد قوت يومه كيف لا يخرج شاهراً سيفه"(٥٨)، ومن ثم فلا عجب أن دعا النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ إلى التخلص منه ولو عن طريق المسألة عند انسداد أو انعدام الطرق المباحة، كما في حديث قبيصة بن مخارق

---

(٥٦) *سنن أبي داود*، كتاب الأدب، باب مايقول إذا أصبح، جـ٢، ـ ص٧٤٥.

(٥٧) *سنن أبي داود*، كتاب سجود القرآن، باب في الاستعاذة، جـ١، ص٤٨٢.

(٥٨) د. يوسف القرضاوي، *مشكلة الفقر وكيف عالجها الإسلام*، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٥م.

الهلالي، قال: تحملت حَمَالة، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أسأله فيها، فقال: أقم حتى تأتينا الصدقة، فآمر لك بها، ثم قال: يا قبيصة إن المسألة لا تحل إلا لأحد ثلاثة رجل تحمل حَمَالةً، فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش، أو قال: سداداً من عيش، ورجل أصابته فاقة حتى يقوم ثلاثة من ذوي الحجا من قومه لقد أصابت فلاناً فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش أو قال: سداداً من عيش، فما سواهن من المسألة يا قبيصة سحت يأكلها صاحبها سحتاً"(٥٩) والحمالة بفتح الحاء: أن يقع قتال ونحوه بين فريقين، فيصلح إنسانٌ بينهم على مالٍ يتحمله ويلزمه على نفسه. و"الجائحة"الآفة تصيب مال الإنسان. و"القوام"بكسر القاف وفتحها: هو ما يقوم به أمر الإنسان من مال ونحوه."والسداد"بكسر السين: ما يسد حاجة المعوز ويكفيه، و"الفاقة": الفقر. و"الحجا": العقل(٦٠). لقد اتضح لنا ممّا سبق أن قبول وسؤال الهبة الخارجية له ما يسنده ويجيزه في نصوص الشريعة الإسلامية.

لقد دفع وضع البلاد الفقيرة والمتخلفة التي لاتكفيها مدخراتها المحلية لتمويل تنميتها الاقتصادية أحد الكتاب إلى الظنّ بجواز الاقتراض بفائدة من المصادر الأجنبية، بحجة أن الفقر ومرارة التخلف الاقتصادي الذي تعاني منه العديد من الدول الإسلامية يمثلان حالة اضطرار، والقضية في رأيه قابلة للاجتهاد*، حيث تنعدم فرص الاختيار أمام الدول الإسلامية — حسب زعمه — ولم يكن أمامها إلا الاختيار بين الرضا بالفقر

---

(٥٩) صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٧، كتاب الزكاة، باب من لا تحل له المسألة.

(٦٠) النووي، *رياض الصالحين*، باب القناعة والعقاب، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، ص٢٦٩.

* مع أنه لا اجتهاد مع وجود النص.

والتخلف ومن ثم البقاء بصفة مستمرة في حلقة الفقر المفرغة أو قبول مبدأ الاقتراض بفائدة من بعض المصادر الأجنبية، لفترة مؤقتة، تنتهي بانتهاء المشروعات الاقتصادية، التي مولت من هذا الطريق[٦١].

والواقع أن الجميع متفقون على أن الفقر والتخلف غير مقبولين في مجتمع الإسلام، بل هما محاربان ومذمومان كما أسلفنا. ولابد من السعي الحثيث من أجل اقتلاع جذورهما، وتحقيق شيء من التنمية والقوة الاقتصادية للأمة الإسلامية، فالأمة الحرة والمستقلة لا تمد يدها إلى غيرها، وإلا صارت أمةً ليس لها كرامة تذود عنها. فيبلغ غيرها المجد بإذلالها. ونحن لا نقر ما ذهب إليه الكاتب، حول إمكانية قبول القروض الخارجية بفائدة؛ لأنها من الربا الجلي، المحرم لذاته لا لغيره، ولا يرفع إثمه عن المقترض إلا الضرورة بمعناها الشرعي. الذي يبلغ بها المضطر "حداً إذا لم يتناول الممنوع هلك أو قارب على الهلاك..."[٦٢]. "كالمضطر إلى أكل ولبس الحرام، بحيث لو بقى جائعاً أو عارياً لمات أو تلف منه عضو، وهذا يبيح تناول المحرّم"[٦٣].

فالضرورة إذن هي: ما يترتب على تركه تلف الجسم، أو تلف أحد أعضائه، ومن ثم فالفقر والتخلف الاقتصادي الذي تعاني منه الدول الإسلامية هو المبرّر في سؤال وطلب الهبات الخارجية غير المستردة، لكن لا يمكن قبول الاقتراض كضرورة اقتصادية تبيح الاقتراض بفائدة ربوية؛ لأنه لاتوجد ضرورة عند الدول الإسلامية تلجئها إلى

---

(٦١) د. عبد الرحمن يسري، *التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام*، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، ص ٧٩.

(٦٢) السيوطي جلال الدين، *الأشباه والنظائر*، تحقيق محمد المعتصم بالله، ط١، ١٤٠٧هـ، ص١٧٦.

(٦٣) الزركشي محمد بن بهادر الشافعي، *المنثور في القواعد*، تحقيق تيسير فائق، ط٢، ص٣١٩.
ولمزيد من الإطلاع، انظر د. أحمد الحربي، *التمويل الأجنبي*، مرجع سابق. ود. عبد الله السعيدي، الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة، دار طيبة.

الاقتراض بالربا، حيث لا تخاف على نفسها من الهلاك، أو الجوع إذا لم تتعامل بالربا؛ لوجود ما يحفظ حياتها من الموارد المحلية في اقتصادها، وأما إذا كانت هذه الضرورة يقصد بها الخوف على ضياع الملذات، أو الحرمان من المتع والترف، وترك الكماليات، فهذا يعدّ مخالفة صريحة للنص الشرعي، الذي أكد بأن الضرورة هي ضرورة العدم والفقر، لا ضرورة فقد للكماليات، والحرمان من الترّف [٦٤].

وقد شهد المجتمع الإسلامي الأول حياة التقشف والزهد والكفاف، وعانى من ضائقة اقتصادية كبيرة عدة مرات، إلى درجة أن الرجل منهم كان يعصب الحجر على بطنه، ليقيم به صلبه، من شدة الجوع والفاقة[٦٥]. وقد كان ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يشبع من خبز الشّعير، ثلاثة أيام متوالية، وكانت تمر أوقات كالشهر والشهرين — وهي فترة طويلة — لا يوقد في بيوته نار، ولا يوجد فيها سوى الأسودين: التمر والماء. وحسبنا في ذلك أن نورد بعض ما جاء عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنهما — في هذا الصدد — إذ تقول لابن أختها عروة بن الزبير رضي الله عنها، "إن كنا لننظر إلى الهلال، ثم الهلال، ثم الهلال، ثلاثة أهلة في شهرين، وما أُوقدت في أبيات رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ نار" فيقول لها عروة: ما كان يعيشكم ؟ قالت: "الأسودان: التمر والماء، إلا أنه كان لرسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ جيران من الأنصار كان لهم منائح، وكانوا يمنحون رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من ألبانها، فيسقيناه"[٦٦]. وكانت تقول رضي

---

(٦٤) د. رمضان حافظ، بحث مقارن في المعاملات المصرفية والبديل عنها في الشريعة، دار الهدى للطباعة، ١٣٩٩هـ، ص ٤٩.

(٦٥) القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ج١٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م، ص١٩.

(٦٦) *صحيح البخاري*، كتاب الرقاق، باب كيف كان عيش النبي صلى الله عليه وسلم، ج٨، ١٢١، ١٢٢، وصحيح مسلم، كتاب الزهد، واللفظ للبخاري.

الله عنها"ما شبع آل محمد من خبز بر مأدوم ثلاثة أيام حتى لحق الله"[٦٧] وفي رواية"ما شبع آل محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ منذ قدم المدينة من طعام البر ثلاث ليال تباعاً حتى قبض[٦٨]. وذكرت عائشة ـ رضي الله عنها – أنه كان يأتيها فيقول "أعندك غداء ؟ فتقول لا. فيقول"إني صائم"[٦٩]

ويذكر أن رسول الله ـ عليه الصلاة والسلام ـ دخل المسجد فوجد فيه أبا بكر الصديق وعمر بن الخطاب، فسألهما عن سبب خروجهما في غير وقت الصلاة، فقالا: أخرجنا الجوع. فقال ـ صلى الله عليه وسلم ـ وأنا أخرجني الجوع، فذهبوا إلى أحد الأنصار، فأمر لهم بشعير عنده يعمل، وقام يذبح لهم شاة"[٧٠]. وكما كانت منازل الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومعيشته يتصفان بالتقشف وكذلك كان مسجده آية في التواضع والبساطة[٧١].

إن كل ذلك التقشف في المعيشة والبناء لم يكونا مبررين كافيين ولا سبباً مقنعاً لاستباحة الربا، أو التعامل به في المجتمع الإسلامي الأول، طوال تاريخه المجيد، حتى في أحلك أوضاعه، وأضعف أطواره الاقتصادية والاجتماعية، ناهيك عن هذا العصر، الذي لم تغلق فيه أبواب التمويل الحلال، أمام المسلمين، فلا يجوز استباحة الربا باسم المصلحة، أو الضرورة؛ لأن من شروط الضرورة ألا يجد المضطر بديلاً آخر غير المحظور، فإذا وجد بديلاً عنه انتفت الضرورة، ولم يحل له ارتكاب المحظور[٧٢]، كما أوضح ذلك

---

(٦٧) *صحيح البخاري*، *كتاب الأشربة*، باب ماكان السلف يدخرون في بيوتهم، حديث رقم ٥١٠٧.

(٦٨) *صحيح البخاري*، كتاب الأشربة، باب ماكان النبي وأصحابه يأكلون، حديث رقم ٥١٠٠

(٦٩) *صحيح البخاري*، *كتاب الهبة وفضلها*، باب فضل الهبة، حديث رقم ٢٥٦٧.

(٧٠) مالك، *الموطأ*، ج٢، ص ٩٣٢.

(٧١) د. المقطب محمد، *الإسلام وحقوق الإنسان*، دار الفكر العربي، ط٢، ١٤٠٤هـ، ص ٣٥٣.

(٧٢) د. رمضان حافظ، بحث مقارن في المعاملات، مرجع سابق، ص ٤٧.

الإمام أحمد، حيث قال"إن الميتة لا تحل لمن يقدر على دفع ضرورته بالمسألة"(٧٣).

فالحق أن الإسلام ينبذ اللهاث وراء المعالجات المحرمة والطرق الملتوية، بحجة المصلحة، أو الضرورة الزائفة، ويدعو إلى العمل الصالح؛ الذي يُمكّن الأمة ويغنيها عن غيرها. وصدق الحق تبارك وتعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ كَمَا ٱسۡتَخۡلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمۡ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرۡتَضَىٰ لَهُمۡ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعۡدِ خَوۡفِهِمۡ أَمۡنٗاۚ يَعۡبُدُونَنِي لَا يُشۡرِكُونَ بِي شَيۡـٔٗاۚ وَمَن كَفَرَ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٥٥ ﴾ [النور: ٥٥].

المبحث الخامس: حجج الدول النامية في الهبات الخارجية

في الواقع وجدت نفسي ملزماً بمناقشة هذه الحجج والدوافع، عندما وجدت من عدّ الهبة من قبيل المسألة المنهي عنها في الشرع، في حين أن الدول النامية ومنها الدول الإسلامية ترى أنها تملك حججاً قوية لقبول وطلب الهبات الخارجية، وتنفي عنها في الوقت نفسه صفة المسألة المذمومة في الشريعة.

الحجة الأولى:

مفادها أن الدول النامية نفسها تعدّ الهبات الخارجية أمراً يدخل في نطاق التكافل الدولي، وتوصيات الجمعية العامة للأمم المتحدة، الصادرة عام ١٩٧٠م، والتي تدعو كل دولة متقدمة أن تخصص نسبة ١٪ من ناتجها القومي الإجمالي لمساعدة البلاد النامية، على أن يكون ٠,٧٪ من هذا الناتج في شكل منح اقتصادية، و ٠,٣٪ منه على شكل

(٧٣) ابن قدامه، المغنى، ج١١، دار الفكر، ص ٧٤.

قروض تجارية واستثمارات في القطاع الخاص[٧٤]، وذلك كتدبير دولي يساهم في تحقيق التنمية لدى الدول النامية، وفي تخفيض حدة التباين بين أفراد الأسرة الدولية، في إطار علاقات التعاون من أجل التنمية بين الشمال والجنوب. إذ أن مجتمعاً دولياً تتمتع فيه دول قليلة ممثلة بالدول المتقدمة ذات الثراء الفاحش في حين أن معظم سكان الدول النامية في بؤس وفقر وتخلف فلابد من أن يكون الظلم متأصلاً فيه[٧٥].

وهناك أكثر من توصية تؤكد هذا المعنى، الذي يفرض على الدول المتقدمة تقديم هبات اقتصادية للدول النامية الفقيرة، وما الإعلان الإسلامي للتنمية المستدامة الصادر عن وزراء البيئة للدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي في عام ٢٠٠٢م إلا شاهداً على ذلك، حيث طالب المؤتمر بتخصيص ١.٥٪ من الناتج المحلي للدول المتقدمة لدعم الدول النامية[٧٦]. وهذا تأكيد على أهمية استمرار هذه الهبات من جهة، وتأكيد على أن نسبة ٠.٧٪ من الناتج القومي الإجمالي المتواطأ عليها دولياً غير كافية للقضاء على المعوقات الأساسية للتنمية، التي تعاني منها الدول النامية من جهة ثانية. غير أن واقع الهبات الاقتصادية المقدمة من الدول المتقدمة كأطراف مانحة جاء مخيباً لآمال الأطراف المتلقية، حيث تشير المصادر أن هبات تلك الدول لم تتجاوز نسبة ٠,٣٥٪ من مجموع ناتجها الإجمالي عام ١٩٩٠م على سبيل المثال، وهي نسبة ضئيلة لا تحقق هدف

---

(٧٤) د. الفار، *أحكام التعاون الدولي في مجال التنمية الاقتصادية*، ص ٧٠، مرجع سابق.
ماما دو، المعونة الخارجية، مرجع سابق، ص ١٨٦؛ د. سيد الخولي، التعاون الدولي لتنمية مستدامة، *مجلة النفط والتعاون العربي*، العدد ٩٦، ٢٠٠٠م، ص ٣٨.

(٧٥) ريتشارد بيلدر، القانون الدولي وسياسات الموارد الطبيعية، بحث مقدم إلى ندوة الموارد والتنمية، المنظمة العربية المصدرة للنفط، الكويت، ١٩٨٤م، ص ٥٠٠.

(٧٦) د. محمد العربي، الثقافة الإسلامية والتحديات المعاصرة، *مجلة الإسلام اليوم*، عدد ٢٠، ١٤٢٤هـ، ص ٨٤.

الأمم المتحدة، بل إن المصادر نفسها تشير إلى أن واقع هبات بعض الدول الغنية أسوأ حتى من ذلك، فأغنى الدول مثل الولايات المتحدة واليابان تعطي نسبة من ناتجها القومي الإجمالي أصغر من النسبة التي تعطيها بلدان أخرى أقلّ ثراء منهما[٧٧]. حيث تجيء الولايات المتحدة قرب القاع فيما بين المانحين، وذلك عندما تحسب المنحة كنسبة من إجمالي الناتج القومي الإجمالي[٧٨]، حيث بلغت مساعدتها ٠.١٩٪ عام ١٩٩٠م[٧٩]، بينما قدمت النرويج ١.١٪ من الناتج القومي الإجمالي في ذلك العام[٨٠]. في الوقت الذي نجد فيه بعض الدول الإسلامية الغنية بفعل عائدات النفط وخاصة المملكة العربية السعودية، والكويت، قدمت الكثير من الهبات الاقتصادية، للعديد من الدول النامية، في نطاق التعاون بين الجنوب والجنوب، بنسبة تفوق نسبة الهبات المقدمة من الدول المتقدمة وهو أمر جدير بالملاحظة، فقد زاد على سبيل المثال متوسط المساعدات التنموية التي قدمتها السعودية عن ٥.٥٪ من الناتج المحلي خلال الفترة ١٩٧٣-١٩٩٣م[٨١]، ناهيك أن تلك الهبات غير مقيدة بشروط سياسية أو غيرها، كما هو عليه الحال لهبات الدول المتقدمة.

الحجة الثانية:

تعدّ الهبات الاقتصادية المقدمة من الدول المتقدمة في نظر الدول النامية رداً لدين

---

(٧٧) تقرير عن التنمية البشرية لعام ١٩٩٢م، ص ٤٥.

(٧٨) تقرير عن التنمية في العالم، ١٩٩٠م، ص ١٦٠.

(٧٩) المرجع نفسه.

(٨٠) تقرير عن التنمية البشرية لعام ١٩٩٢م، ص ٤٥.

(٨١) باسل البستاني، *الاقتصاد السياسي للفقر*، ورقة عمل مقدمة إلى اجتماع فريق خبراء بشأن تحسين مستويات المعيشة في دول المشرق العربي، ١٩٩٧م، الناشر اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، ١٩٩٩م، ص ١٨.

سبق أن قدمته الدول النامية إليها، خلال فترة الاستعمار المباشر، والنشاط المحموم لرأس المال الأجنبي، اللذين كان لهما الأثر في استمرار ثراء وتقدم الدول المتقدمة وفقر وتخلف الدول النامية، واستنزاف واستغلال ثروات الأخيرة لصالح الأولى[٨٢]، وهو استغلال جشع وبشع، مجرّد من كل عوامل الإنسانية، فقد كانت الدول الاستعمارية "تقود حملات منظمة لإبادة الشعوب المستعمرة، في سبيل الاستئثار بخيراتها ومواردها الطبيعية، وقد تلازمت التجارب الرأسمالية في التقدم تلازماً كاملاً مع الاستعمار"[٨٣]. بل إن الدول النامية ترى أنها ما زالت تستغل أيّما استغلال، بسبب طبيعة العلاقات الاقتصادية الدولية الراهنة، التي أسهمت تاريخياً ولا زالت تسهم في امتصاص مواردها لمصلحة ومقتضيات النمو الاقتصادي في الدول المتقدمة، ومن ثم فالدول النامية تنظر إلى نفسها على أنها كبش الفداء أو الضحية، التي دفعت ثمن ما تنعم به الدول المتقدمة من رخاء ونماء، عندما حرمت في وقت من الأوقات ولازالت محرومة من مواردها الاقتصادية، اللازمة للتراكم والتنمية، سواء من خلال التسلط الاستعماري الذي ظلت تحت نيرانه ردحاً من الزمن أو من خلال طبيعة العلاقات الاقتصادية الدولية غير المتكافئة، فترى هذه الدول أنه من حقها الحصول على هبات اقتصادية كتعويض أو تكفير عن خطايا الماضي والحاضر التي ارتكبت في حقها، ولعل الميثاق الوطني المصري أول الوثائق الرسمية التي عبرت بوضوح عن هذا الأساس التاريخي، الذي تقوم عليه مطالب

---

(٨٢) د. محمد اللبابيدي، *التمويل الخارجي للتنمية الاقتصادية*، مرجع سابق، ص ٤٦٤.؛ بو بتره علي، المساواة في السيادة بين الدول وعدم التكافؤ الاقتصادي، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ١٩٨٣م، ص ١١٩. د. عبد الحميد الغزالي، *الإنسان أساس المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية*، الناشر، المصرف الإسلامي الدولي، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦م، ص ٢٨.

(٨٣) د. محمد حمدي، *لمحات من اقتصادنا المعاصر*، لا يوجد اسم ناشر ولا سنة طبع، ص ٢٤.

الدول النامية، حينما قال"إن شعبنا في إدراكه لعبرة التاريخ يرى أن الدول ذات الماضي الاستعماري ملزمة أكثر من غيرها بأن تقدم للدول الآخذة في النمو بعض ما نزحته من ثروتها الوطنية، عندما كانت هذه الثروة نهباً مباحاً للطامعين..."[٨٤].

الحجة الثالثة:

ترى الدول النامية أن خضوعها لفترات طويلة لسيطرة سياسية واقتصادية كان عاملاً مهماً لم يقيد تقدمها الاقتصادي فحسب، بل ساهم في خلق نوع جديد من عدم توازن لهذا التقدم، حيث فُرض عليها نمط قسري من التخصص الدولي، طبقاً لمعطيات نظرية الميزة النسبية، التي بمقتضاها تخصصت الدول النامية في إنتاج المواد الأولية ذات العرض والطلب غير المرنين[٨٥]، لتظل مورداً رخيصاً لهذه المواد. وسوقاً نشطة للمنتجات المصنوعة في الدول المتقدمة، وهو ما يعني توجيه الاقتصاديات النامية لخدمة الاقتصاديات المتقدمة، حتى أصبح ذلك شرطاً أساساً لقيام الرأسمالية المعاصرة واستمرارها[٨٦]. مع أن هذا التخصص في المنتجات الأولية يكبد الدول النامية خسائر فادحة. لأن شروط التبادل الدولي غالباً ما تسير في غير صالح الدول التي تصدر هذه المنتجات نتيجة انخفاض أسعارها مقابل ارتفاع أسعار السلع الصناعية التي تستوردها [٨٧]. ومن ثم فالهبات الاقتصادية التي تقدمها الدول المتقدمة ليست سوى تعويض يسير عن الخسارة التي أصابت ولا زالت تصيب اقتصاديات الدول النامية، نتيجة تجارتها الخارجية غير المتكافئة مع الدول المتقدمة.

---

(٨٤) د. الفار، *أحكام التعاون الدولي في مجال التنمية*، مرجع سابق، ص ٥٨٥.

(٨٥) د. الغزالي، *المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية*، مرجع سابق، ص٢٩.

(٨٦) د. رفعت المحجوب، *الطلب الفعلي مع دراسة خاصة بالبلاد الآخذة في النمو*، ص ١٢١.

(٨٧) د. اللبابيدي، *التمويل الخارجي*، مرجع سابق، ص ٤٦٥.

المبحث السادس: الضوابط الشرعية للهبات الخارجية

إذا كانت الشريعة الإسلامية لا تنكر من حيث الأصل قبول الهبات الخارجية والاستعانة بالموارد الخارجية لاسيّما عندما تدعو الحاجة إليها، إلا أنها في نفس الوقت تقّيد ذلك بضوابط شرعية، حتى لا تنقلب الهبة إلى أداة خبيثة في يد الدول الواهبة. ومن تلك الضوابط ما يلي:

١- ألا يترتب عليها موالاة للجهات الأجنبية الواهبة؛ لأن الله سبحانه وتعالى نهى عن موالاة الكافرين، وأخبر أن من فعل ذلك الأمر المشين فليس من الله في شيء، كما قال تعالى في سورة آل عمران: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ ﴿٢٨﴾﴾ [آل عمران: ٢٨].

وقد فسَّر الحافظ ابن كثير هذه الآية بقوله: "نهى الله تبارك وتعالى عباده المؤمنين أن يوالوا الكافرين، وأن يتخذوهم أولياء يسرّون إليهم بالمودة من دون المؤمنين، ثم توعد على ذلك فقال تعالى ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ ﴿٢٨﴾﴾ أي من يرتكب نهي الله في هذا فقد برئ من الله"[٨٨].

كما أخبر سبحانه وتعالى أن من تولى غير المؤمنين فقد ضَلَّ سواء السبيل، كما في قوله تعالى في سورة الممتحنة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا۟ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ ﴿١﴾﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَمَن يَفْعَلْهُ مِنكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ ﴿١﴾﴾ [الممتحنة: ١].

وقال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ

---

(٨٨) ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، ج١، دار المعرفة، بيروت، ص ٣٦٤.

بَعْضٍۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥١﴾ ﴾ [المائدة: ٥١]. فالله سبحانه وتعالى ينهى عباده المؤمنين عن موالاة الكافرين، وهدّد وتوعّد الذين يتولون الكافرين في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ﴾.

وقد قال ابن حزم في كتابه المحلى "صح أن قول الله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ﴾ إنما هو على ظاهره بأنه كافر في جملة الكفار. وهذا حق لا يختلف فيه اثنان من المسلمين"(٨٩).

٢ - ألا يترتب على الهبات الخارجية إذلال وهوان للمسلمين؛ لأن شريعة الإسلام تهدف إلى كرامة الإنسان، فقد قال الله سبحانه وتعالى: ﴿ ۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾ ﴾ [الإسراء: ٧٠].

كما تهدف إلى تحريره، من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فقد قال تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴿٥﴾ ﴾.

فالشريعة تدعو في جملتها إلى العزة: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ ﴾. لتحرر الإنسان والأمة الإسلامية من كل سلطان أجنبي، وذلك حق طبيعي لكل إنسان لا ينكره إلا جاهل أو ظالم. وليس هذا منعاً لقبول أو طلب الهبات الخارجية، للاستعانة بها في المصالح المشروعة، وإنما يحق للمسلم أن يقبلها ويطلبها لا سيّما عند الحاجة، بشرط أن يكون عزيزاً بإيمانه، مستيقناً بإسلامه، وأن يكون واثقاً بأن قضاء الحاجات وتفريج

(٨٩) ابن حزم، *المحلى*، ج ١٣، ص ٣٥.

الكربات لا يطلب إلا من الله تعالى، الذي قال في كتابه الكريم: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ ﴾ [غافر: ٦٠] وقال تعالى: ﴿ ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (٥٥) ﴾ [الأعراف: ٥٥] وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (١٨٦) ﴾ [البقرة: ١٨٦]. وقال تعالى: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ (٦٠) ﴾ [غافر: ٦٠]. وقال تعالى: ﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ ﴾ [النمل: ٦٢]. وقال صلى الله عليه وسلم: "من أصابته فاقة فأنزلها بالناس لم تسد فاقته، ومن أنزلها بالله فيوشك الله له برزق عاجل أو آجل"[٩٠].

٣ - ألا يترتب عليها شروط تمس مصالح الأمة الإسلامية، أو تفرض عليها تبني نظم سياسية واقتصادية وضعية، مخالفة للشريعة الإسلامية؛ لأنه في الفترات الأخيرة اتجه تأكيد المانحين للهبات بصورة متزايدة على أن يكون تقديمها مشروطاً بإعلان الدولة الممنوحة التزامها التام ببرامج الإصلاح الاقتصادي والسياسي في دولهم[٩١]، التي تعززها الدول الرأسمالية في الدول المتلقية، وقد حذر القرآن الكريم المؤمنين وتوعدهم، إن هم غلّبوا مصالحهم الاقتصادية الدنيوية وعلاقاتهم الاجتماعية على مصلحة العقيدة الإسلامية وابتغاء مرضاة الله جل شأنه، فقد قال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ

---

(٩٠) رواه أبو داود في كتاب الزكاة باب الاستعفاف، رقم ١٤٠٢، والترمذي في كتاب الزهد، باب ما جاء في الهم في الدنيا، رقم ٢٢٤٨، وقال حديث حسن غريب وصححه الألباني، صحيح الجامع، برقم ٦٥٦٦.

(٩١) باسل البستاني، *الاقتصادي السياسي للفقر*، مرجع سابق، ص ٢٠.

وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٢٤﴾ [التوبة: ٢٤]. فالواقع التطبيقي للهبات الخارجية يؤكد أنها لم تكن يوماً ما من باب الرحمة والإحسان، وإنما هي من أجل الحصول على مناطق نفوذ، أو خلق أنظمة سياسية علمانية واقتصادية رأسمالية، موالية لها من الدول النامية المتلقية، فهذا هو المجال الذي يدور فيه الصراع، فكل طرف من الأطراف المانحة – رأسمالية كانت أم اشتراكية كما كان في السابق – يهدف إلى وضع الدولة المتلقية تحت قبضته، وهيمنته الاقتصادية الخبيثة، بشكل يضمن له السيطرة على اقتصادها، وتوجيهه وفقاً لمصالحه، وتأكيد نفوذه على مناطق الإنتاج وأسواق التوزيع(٩٢). حتى وسمها البعض بالاستعمار الجديد، ومن هنا جاءت صرخة الدول النامية ومنذ وقت طويل مجسدة في شعارات التنمية، وليس في المساعدات المقيدة؛(٩٣) لأن تحسين شروط تجارتها الخارجية وتوسيع أسواق صادراتها يتيح لها نصيباً عادلاً من التجارة الدولية، حيث يمكنها الحصول على الموارد المالية اللازمة لتمويل وارداتها الأساسية اللّازمة لعملية التنمية، دون الحاجة إلى الاستعانة بالهبات الخارجية المشروطة.

٤- **وجود حاجة حقيقة لسؤال الهبات الخارجية**: من الواضح أن الشارع الحكيم يبيح الإتهاب، أي قبول الهبة والهدية من غير المسلمين، إذا كانت نزيهة وخالية من كل الأغراض، وهذا النوع لايتوقف قبوله في الشرع على اشتراط وجود حاجة حقيقية عند المسلمين.

---

(٩٢) بوتبره علي، المساواة في السيادة بين الدول وعدم التكافؤ الاقتصادي، مرجع سابق، ص١٢١.

(٩٣) د. الغزالي، *المنهج الإسلامي في التنمية*، مرجع سابق، ص ٢٩.

أما فيما يتصل بالاستهاب الذي يعني السؤال والطريق المعبد للذل والهوان، ويدخل في نطاق المسألة المنهي عنها في الإسلام، حيث يرغب لأمته التي تؤمن بمبادئه وتحمل رسالته إلى العالم أن تكون قوية عزيزة، فالعزة الاقتصادية* تتطلب في أدنى صورها الاستغناء عن طلب المعونات الخارجية، حيث تؤكد تعاليمه أن شرعية استهاب (سؤال) الدولة غير المسلمة مرهونة بوجود الحاجة الحقيقية لها في الدولة المتلقية ؛ لأنه عند انتفاء الحاجة لاتحل المسألة.

الخـــاتمـــــــة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأصلّي وأسلّم على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدّين، وبعد...

فقد استعرضت في هذا البحث موضوع الهبات الخارجية، وأهميتها الاقتصادية والجوانب السلبية فيها، بالإضافة إلى بيان مدى مشروعيتها والضوابط الشرعية لقبولها. ويمكن أن نستخلص من بحثنا ما يلي من نتائج وتوصيات:

١- تؤكد الدراسة أن بعض الدول الإسلامية تتلقى كغيرها من الدول النامية نصيباً معلوماً من الهبات الخارجية المقيدة.

٢- تؤكد الدراسة أن الهبات الخارجية ترتبط بأهداف الدول المانحة، وأنها ليست خالية من الأهداف السياسية وغيرها، وخير شاهد على ذلك الهبات الأمريكية للمنطقة العربية.

٣- تقع مسئولية التنمية الاقتصادية وتحسين مستوى المعيشة للشعوب الإسلامية

---

* ولايعني ذلك دعوة إلى الانكفاء على النفس والانغلاق على الذات والحد من التعامل الاقتصادي مع العالم الخارجي، بل هي دعوة إلى أهمية الاكتفاء الذاتي والتعامل المتكافئ مع الآخر.

على عاتقها وعاتق حكوماتها بالدرجة الأولى، قبل التطلع إلى الهبات الخارجية، ولو كانت نزيهة.

٤- من الواجبات الملقاة على عاتق الدول الغنية المتقدمة أن تقدم هبات غير مقيدة للدول الفقيرة، كما هو الحال في الهبات المالية المقدمة من بعض الدول الإسلامية النفطية كالمملكة العربية السعودية والكويت.

٥- أن الاقتصاد الإسلامي يرفض سؤال الهبات الخارجية حين لا تدعو الحاجة أو الضرورة إليها، واليد العليا خير من اليد السفلى(٩٤) واليد العليا هي المنفقة والسفلى السائلة كما ورد عن المصطفى عليه أفضل الصلاة والسلام.

٦- أن قبول الهدايا والهبات الخارجية لا تمنع منه الشريعة الإسلامية، إذا لم تشبها شائبة الإذلال والولاية المنهيّين عنهما شرعاً، وكانت خالية من كل الأغراض والقيود المشبوهة، فقد قبل النبي - صلى الله عليه وسلم - هدية النجاشي وملك الروم.

وأختم هذا البحث بقوله تعالى: ﴿ سُبۡحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلۡعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ١٨٠ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلۡمُرۡسَلِينَ ١٨١ وَٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ١٨٢ ﴾ [الصافات: ١٨٠-١٨٢].

المصادر والمراجع

[١] ابن القيم، *زاد المعاد في هدي خير العباد*، مطبعة الحلبي بمصر، ١٣٩٠هـ.

[٢] ابن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، دار السلام للنشر، الرياض، ط١، ١٤٢١هـ.

[٣] ابن حزم، *المحلى*، منشورات المكتب التجاري للطباعة، بيروت.

---

(٩٤) انظر *مختصر صحيح مسلم* للمنذري تحقيق الألباني، كتاب الزكاة، باب اليد العليا خير من اليد السفلى، ص١٥٢.

[٤] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، دار المعرفة، بيروت.

[٥] الألباني، *صحيح وضعيف الجامع الصغير*.

[٦] البستاني، باسل، *الاقتصاد السياسي للفقر*، روقة عمل مقدمة إلى اجتماع فريق من الخبراء بشأن تحسين المعيشة في دول الشرق العربي، القاهرة، ١٩٩٨م.

[٧] الحربي، أحمد، *التمويل الأجنبي وموقف الإسلام منه*، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى.

[٨] الخطيب، *عز الدين وآخرون*، نظرات في الثقافة الإسلامية، دار الفرقان، ١٤١٤هـ.

[٩] الخولي، د. سيد، التعاون الدولي لتنمية مستدامة، *مجلة النفط والتعاون العربي*، ع٩٦، ٢٠٠٠م.

[١٠] السعيدي، عبدالله، *الربا في المعاملات المصرفية المعاصرة*، دار طيبة.

[١١] السّيوطي، *الأشباه والنّظائر*، تحقيق محمد المعتصم بالله، ط١، ١٤٠٧هـ.

[١٢] الطريقي، د. عبدالله، *الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي*، ط٢، ١٤١٤هـ.

[١٣] الغزالي، د. عبدالمجيد، *الإنسان أساس المنهج الإسلامي في التنمية الاقتصادية*، *المصرف الإسلامي الدولي*، القاهرة، ط٢، ١٩٩٦م.

[١٤] الفار، د. عبدالواحد، *أحكام التعاون الدولي في مجال التنمية الاقتصادية*، عالم الكتب، القاهرة.

[١٥] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٧م.

[١٦] الكاساني، *بدائع الصنائع*، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٢هـ.

[١٧] اللّبابيدي، د. محمد، *التمويل الخارجي للتنمية الاقتصادية في البلاد النّامية*، رسالة دكتوراه، جامعة الإسكندرية، ١٩٧٥م.

[١٨] المحجوب، د. رفعت، الطلب الفعلي مع دراسة خاصة بالبلاد الآخذة في النمو.

[١٩] النابلسي، د. محمد، *التمويل الخارجي للتنمية من منظور إسلامي*، بحث مقدم إلى ندوة التنمية من منظور إسلامي، البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩١م.

[٢٠] النووي، رياض الصالحين، تحقيق شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرّسالة.

[٢١] بيلدر، ريتشارد، *القانون الدولي وسياسات الموارد الطبيعية*، بحث مقدم إلى ندوة الموارد والتنمية، *المنظمة العربية المصدرة للنفط*، الكويت، ١٩٨٤م.

[٢٢] تقرير عن التنمية في العالم، البنك الدولي، ١٩٩٠م.

[٢٣] حافظ، د. رمضان، *بحث مقارن في المعاملات المصرفية والبديل عنها في الشريعة*، دار الهدى للطباعة، ١٣٩٩م.

[٢٤] حمدي، د. محمد، لمحات من اقتصادنا المعاصر.

[٢٥] خطاب، د. كمال، *دور الاقتصاد الإسلامي في مكافحة مشكلة الفقر*، مجلة أبحاث اليرموك، جامعة اليرموك، العدد٤، ٢٠٠٢م.

[٢٦] سلامة، ثروة، *المساعدات الأمريكية والتمويل الديمقراطي في الأردن*، دار مجد للنشر، الأردن، ١٤٢٥هـ.

[٢٧] سنن ابن ماجة، دار إحياء الكتب العربية.

[٢٨] ضويان، إبراهيم، *منار السّبيل في شرح الدليل، تحقيق الفارابي*، دار الصميعي، ١٤١٨هـ.

[٢٩] عامر، د. محمد، *البديل الشرعي لمصادر التمويل الدولي المعاصر في العالم الإسلامي*، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، الناشر المؤلف، ١٩٩٩م.

[٣٠] عبدالرحمن؛ د. عبدالفتاح، *إستراتيجية التنمية في الدول السّاعية للتقدم*، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

[٣١] عبدالعزيز؛ أحمد، *أسس التنمية الشاملة في المنهج الإسلامي*، مركز صالح كامل

للاقتصاد الإسلامي، جامعة الأزهر، ١٤١٨هـ.

[٣٢] عفر؛ د. محمد، *مستويات الاستهلاك وضوابطه في المجتمع الإسلامي*، بحث منشور في كتاب ندوة التنمية من منظور إسلامي، الأردن، ج١، ١٤١٠هـ.

[٣٣] علي؛ بويتره، *المساواة في السيادة بين الدول وعدم التكافؤ الاقتصادي*، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، ١٩٨٣م.

[٣٤] مامادو، *المعونة الخارجية وأثرها في التنمية الاجتماعية في الدول النامية*، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الملك سعود، ١٤٠٤هـ.

[٣٥] محمصاني؛ د. صبحي، *تراث الخلفاء الراشدين في الفقه والقضاء*. دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٨٤م.

[٣٦] محمد؛ الشيخ الأمين الحاج، *الهبة وأحكامها*، مركز الصفا الإلكتروني، لبنان، ١٤٢٣هـ.

[٣٧] *مختصر صحيح مسلم* للمنذري، تحقيق الألباني.

[٣٨] مخلوف؛ محمد، *القول المبين في حكم المعاملة بين الأجانب والمسلمين*، تحقيق حسن أبو الأشبال، مكتبة الحرمين، القاهرة.

[٣٩] موسى؛ د. محمد وآخرون، *الفقه الميسر*، مدار الوطن للنشر، الرياض، ١٤٢٦هـ.

[٤٠] يسري؛ د. عبدالرحمن، *التنمية الاقتصادية والاجتماعية في الإسلام*، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية.

Foreign Donations in Islamic Prospective

Omar Al-Marzuki
Associate Professor. Islamic Studies Dept, College of Education.
King Saud University, Riyadh

(Received 9/10/1427H.; accpted for publication 4/4/1428H).

Abstract. The issue of foreign donations has been discussed in six chapters. The first chapter provides linguistic and scientific definition of donation, the second chapter discusses the economic significance of foreign donations. The third chapter accounts for the negative aspects of foreign donations. The fourth chapter elaborates the attitude of Islamic economy towards foreign donations. The fifth chapter talks about the excuses of developing countries for accepting foreign donations under the logo of world solidarity. The sixth chapter discusses the legal restrictions of foreign donations; not to abide to the foreign donors or include any type of humiliation to Islamic community.

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)، ص ص ٨٥١-٨٨٤ (١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م)

تطوير مقياس لمهارات ما وراء المعرفة لمستوى طلبة الجامعة

أصلان صبح المساعيد

أستاذ مساعد، قسم الادارة التربوية، كلية العلوم التربوية

جامعة آل البيت، المفرق، الأردن

(قدم للنشر في ١٤٢٧/٤/٢٤هـ، وقبل للنشر في ١٤٢٨/١/٣هـ)

ملخص البحث. يهدف هذا البحث إلى تطوير مقياس لمهارات ما وراء المعرفة لطلبة الجامعة، وطبق المقياس على عينة استطلاعية تألفت من (١٢٠) من طلبة جامعة آل البيت ؛ لتحديد درجة وضوح الفقرات بالنسبة للمستجيبين، ثم تم تجريب المقياس على عينة البحث الأساسية التي تألفت من (٢٢٥) طالباً وطالبة للتحقق من دلالات صدق الاختبار وثباته.

تراوح صدق المحتوى للفقرات بين ٠.٨٨ و ٠,٧٧، وتراوحت معاملات ثبات التجانس الداخلي للمقاييس الفرعية المحسوبة وفقاً لمعادلة كرونباخ ألفا بين ٠.٨٩ و٠.٧١.

وقد أظهرت نتائج البحث وجود فروق دالة إحصائياً ($P < ٠.٠٥$) بين متوسطات أداء أفراد الدراسة على المقياس تبعاً لمستوياتهم التعليمية، مما يشير إلى قدرة المقياس على التمييز بين المستويات التعليمية المختلفة، كما أظهرت نتائج البحث باستخدام التحليل ألعاملي أن درجة تشبع الفقرات بمجالات المقياس قد تراوحت ما بين ٠.٣٣ و ٠.٨٨، كما تراوحت معاملات الارتباط بين المقاييس الفرعية لمهارات ما وراء المعرفة بين ٠,٣٠ و ٠.٧٢، وهي قيم مقبولة لغاية البحث.

وفي ضوء دلالات الصدق و الثبات، يمكن اعتبار المقياس متمتعاً بخصائص سيكومترية تؤهله للاستخدام .

مقدمـــــــــة

يهتم الاتجاه المعرفي بالتعلم، وكيفية أن بعض الأفراد يختلفون عن الآخرين في سرعة وكفاءة تعلمهم وبالتالي تذكرهم. ويعزو بعض الباحثين والمهتمين في عملية التعلم هذه الاختلافات في سرعة التعلم عند الأفراد إلى ما اصطلحوا على تسميته بـ "ما وراء المعرفة"، والتي تعني "معرفة عمليات المعرفة" [١ ، ص٢١]. أي أن الأفراد عندما يعرفون كيفية تعلمهم وما هي العمليات المعرفية التي يمرون بها أثناء التعلم وكيفية تنظيمهم لهذه العمليات لتأكيد وزيادة التعلم والتذكر، كل هذه العمليات مجتمعة يطلق عليها "ما وراء المعرفة" . فهذه المعرفة يمكن النظر إليها على أساس أنها المنظم لتعلم الفرد ، وأنها المرشد لتجهيز المعلومات ومراقبة فاعلية الاستراتيجيات المختلفة التي يستخدمها المتعلم في موقف تعليمي معين . ويبدو أن كثيراً من هذه العمليات والأفكار ألما وراء معرفية لا يتم تعلمها بشكلٍ خاص داخل قاعة الدراسة ، ولذلك فالطلبة يكتسبون هذه المعلومات والمهارات ببطء وبعد الكثير من خبرات التعلم المضنية ، وقد لا يتعلم بعض الطلبة هذه المهارات إطلاقاً [٢ ، ص ١٨٧]. ولذلك يقترح بعض علماء النفس ، أن هذه الاستراتيجيات يمكن أن تعلم مباشرة للأطفال والأفراد . فالأطفال يعانون من تحديد واختيار وتجريب الأسلوب الذي يمكن استخدامه في معالجة المعلومات التي تقدم لهم ، والذي يمكن أن يوصل إلى الهدف ،بسبب عدم قدرتهم على أداء ذلك . وهنا يحتاج الأطفال إلى مساعدة معلميهم لتفسير الأسلوب الذي تم استخدامه والى استخدام أسلوب أكثر ملاءمةً لقدراتهم [٣ ، ص ٣٥٥]. ولاقتناع كثير من الباحثين بإمكانية تعليم معارف ومهارات ما وراء المعرفة للطلبة نجد أنهم يقترحوا أنشطة وطرق معينة لتعليم الطلاب ومن هؤلاء الباحثين أور مورد (Ormord) التي تورد عدد من المعارف والمهارات ما وراء المعرفية التي تجعل قراءة الطالب فعالة ويستطيع أن يفهم ويتذكر بفاعلية من خلالها ، ومن هذه

المقترحات : تحديد الهدف من القراءة ، وأهمية المادة الدراسية ، والاستنتاج ، وربط المعلومات ، والتنبؤ بما سوف يقرأ والمراجعة لما قرأه ، وتوجيه الأسئلة لنفسه إلى غير ذلك من الأفكار والمقترحات [٤ ، ص ٣٢٥].

إن لتعلم مهارات التفكير ما وراء المعرفية أهمية كبيرة في التعلم والتعليم ، فهي تزيد ثقة الفرد بنفسه ويعزو نجاحه لنفسه لا للآخرين ، إضافة إلى إتاحة الفرصة له للاستخدام المدروس للمهارات لتحسين أداءه ومساعدته على نقل المهمات إلى خبرات أخرى . وبما أن المعلم أو المدرس معني بشكل مباشر في مساعدة طلبته على تحسين مستوى التفكير لديهم ، فإنه يتوجب عليه القيام بهذا العمل، و أن يتعرف على خصائص طلابه وصفاتهم الشخصية والعمل على توجيه وتعليم طلابه مهارات ومعارف ما وراء المعرفة [٥ ، ص٢٣٩]. وحتى يتعرف المعلم أو المدرس على خصائص وصفات طلابه ، فان عليه أن يستخدم الوسائل المناسبة لذلك ، وبطبيعة الحال فان المقاييس والاختبارات هي أحدى هذه الوسائل التي تزوده بهذه المعرفة ، ومن هنا يهدف هذا البحث إلى تطوير مقياس يتضمن بعض الأبعاد المهمة التي تتكون منها معارف ومهارات ما وراء المعرفة .

فعمليات التفكير المعقدة التي يستخدمها المتعلم والتي تتضمن التخطيط للمهمة Planning التي يريد تعلمها ، ومراقبة استيعابه comprehension monitoring للمادة الدراسية ، وتقويم التقدم Evaluating progress لديه ، تسمى بما وراء المعرفة أو التفكير ما وراء المعرفي [٦ ، ص٢].

مشكلة البحث وأسئلته

تتمثل مشكلة البحث في انه لا يزال هناك حاجة إلى أدوات قياس لمهارات ما وراء المعرفة عند طلبة المرحلة الجامعية ، ولهذا سعى الباحث إلى بناء مقياس لمهارات ما وراء

المعرفة عند طلبة المرحلة الجامعية الأولى، والتحقق من دلالات صدقه وثباته من خلال الإجابة عن السؤالين التاليين:

١- ما دلالات صدق مقياس مهارات ما وراء المعرفة؟

٢- ما دلالات ثبات مقياس مهارات ما وراء المعرفة؟

الإطار النظري

مع أن مصطلح ما وراء المعرفة يُعد جانباً أساسياً في النظرية والبحث والتطبيق الخاص بتعليم التفكير والمعالجة المعرفية، إلا أنه ليس من السهل تعريفه وتحديده، فيصفه فليفل (Flavell) بأنه معرفة الفرد بعملياته الذهنية ونتاجاته المعرفية أو أي شيء آخر يتعلق بها [١، ص٢١]. ويوضح باريس (Paris) عملية ما وراء المعرفة بأنها تنظم سلوك الفرد ذاتياً وتوجهه نحو غرض محدد، وبالتالي فإن الخبراء أكثر تنظيماً لسلوكهم من المبتدئين [٧، ص ٢٩٨]. ويعرفه باريل (Barell) على أنه جوهر التعلم التأملي الذي يتكون من التخطيط والمتابعة والتقويم [٨، ص٢٥٩]، أما ويلسون (Wilson) فيعرف التفكير ما وراء معرفي، بأنه معرفة الفرد ووعيه بعمليات واستراتيجيات التفكير، وقدرته على تقييم وتنظيم عمليات التفكير الخاصة به ذاتياً، وأنها التعلم بشأن: كيف، ولماذا يفعل الفرد ما يفعله، أما سميث (Smith) يعرفه بأنه التفكير في التفكير [٥، ص ٢٣١]. ويعرفه بوركوسكي و كار و برسلي (Borkowski . Carr & Pressley) بأنه الاستخدام الواعي لاستراتيجيات التعلم [٩، ص٦١]، كما يعرفه بوندز وبوندز (Bonds & Bonds) بأنه معرفة ووعي الفرد لعمليات المعرفة، وقدرته على تنظيم وتقييم ومراقبة تفكيره، وأن هذه المراقبة تتيح للفرد فرصته للسيطرة بفعالية أكثر على عمليات المعرفة [١٠، ص ٥٦]. أما ليذر و ميلوغلين (Leather & Melouglim) فيعرفان التفكير ألما وراء معرفي بأنه التفكير في التفكير أو التفكير حول المعرفة الذاتية أو المعالجات الذاتية والتي تتضمن

الوعي، والفهم ، والتحكم ، وإعادة ترتيب المادة ، والاختيار ، والتقويم [١١ ، ص ١].
وبشكل عام فان ما وراء المعرفة تعني تفكير الفرد بتفكيره أو مراقبته لتعلمه ، وأغلب الباحثين يوافقون على أن ما وراء المعرفة تتضمن المعرفة والتنظيم الذاتي والدافعية [١٢ ، ص ٣].

وقد وضع العديد من العلماء تصوراتهم لمكونات مفهوم ما وراء المعرفة وأبعاده والمعارف والمهارات التي يتضمنها ومنهم فليفل (Flavel) الذي يرى أن التفكير ألما وراء معرفي يتكون من مكونين أساسيين هما : معرفة ما وراء المعرفة ، وخبرات ما وراء المعرفة. ويتضمن المكون الأول وهو معرفة ما وراء المعرفة (Metacognitive Knowledge) ثلاثة عناصر هي :

١- معرفة الشخص (Person Knowledge): وتشمل كل ما يفكر به الفرد حول طبيعته وطبيعة الآخرين كمعالجين للمعرفة، مثل المعتقدات حول الفروق بنوعيها: الداخلية والبينية ،فالفروق الداخلية (Inter-individual Differences) كالاعتقاد بأن الفرد يستطيع تعلم معظم الأشياء عن طريق الاستماع بدلا من القراءة . أما الفروق البينية (Intra-individual Differences) مثل الاعتقاد بأن أحد أصدقاء الفرد يتصف بالحساسية الاجتماعية أكثر من غيره .

٢- معرفة المهمة (Task Knowledge): ويهتم هذا الجانب بالمعلومات المتوافرة للمتعلم خلال العملية المعرفية ، مثل أن تكون المعلومات متوفرة أو ضئيلة أو أنها مألوفة أو غير مألوفة، منظمة أو غير منظمة، وهكذا. وبالتالي فإن معرفة ما وراء المعرفة تعني الطريقة المثلى لإدارة هذه العمليات المعرفية، ومدى نجاحها في تحقيق الهدف، أو أن يستطيع الفرد تحديد الأعمال المعرفية المطلوبة أكثر من غيرها ، كأن يستطيع تذكر خلاصة قصة ما، أكثر من تذكر تفاصيلها .

٣- معرفة الإستراتيجية (strategy Knowledge): وهذه تتعلق باستخدام

المعلومات الموجودة لدى الفرد في الإستراتيجية المناسبة في المواقف التعليمية المختلفة ، كأن يعتقد طالب ما ، أن أفضل طريقة لتعلم حفظ المعلومات ، هي الانتباه إلى النقاط الرئيسة في النص ، وتكرارها مع نفسه وبلغته الخاصة أو ما شابه ، إضافة إلى الوعي بالتعلم الذاتي للفرد .

المكون الثاني: خبرات ما وراء المعرفة (Metacognitive Experiences): وهذه الخبرات قد تكون بسيطة أو معقدة في المحتوى ، وقد تكون قصيرة أو طويلة الأمد ، وأنها تحدث عادة في المواقف التي تتطلب كثيراً من الحذر ، والتفكير الواعي . كما أن هذه الخبرات ألما وراء معرفية تؤثر على الأهداف والمهارات المعرفية كأن تؤدي إلى وضع أهداف جديدة ، وإلغاء القديم منها ، كذلك تؤثر هذه الخبرات على معرفة ما وراء المعرفة كأن تضيف أو تحذف أو تعدِّل شيء منها . كما أن هذه الخبرات قد تنشط الاستراتيجيات التي تسعى إلى تحقيق الأهداف [١٣ ، ص ٩٠٦].

كذلك هناك تصور آخر وضعه سكرو(Schraw) فقد حدد ثلاثة مكونات أساسية للتفكير ما وراء المعرفي ، ووضع مجموعة من الأسئلة لمساعدة الطلبة على مراقبة تحكمهم ، وسيطرتهم على عمليات ما وراء المعرفة لكل مهارة من المهارات التالية :

١- مهارة التخطيط (Planing): وتتضمن أن يختار الفرد مسار الأهداف والإجراءات المتبعة خلال التمهيد والتخطيط للمهمات التفكيرية و الأسئلة على هذه المهارة كالتالي : ما طبيعة المهمة؟ وما هدفي؟ وما المعلومات والاستراتيجيات التي احتاجها؟ وكم من الوقت والمواد احتاج؟ .

٢- مهارة المراقبة (Monitoring): وتتضمن مراقبة الذات والخطوات التي يتبعها الفرد لتحقيق الهدف ، و الأسئلة على هذه المهارة كالآتي : هل لدي فهم واضح لما أفعله؟ هل للمهمة معنى؟هل أبلغ أهدافي؟وهل يجب أن أجري تغييرات؟

٣- مهارة التقويم (**Evaluation**): وتعني تقويم إنجازات الفرد ذاتياً ومعرفة عناصر القوة والضعف في تفكيره ، وتتضمن الأسئلة التالية : هل بلغت أهدافي ؟ ما الذي نجح لدي ؟وما الذي لم ينجح؟وهل سأقوم بعملي بشكل مختلف في المرة القادمة؟ [١٤ ، ص ١٣١].

وفي دراسة لمركز برامج التربية الخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية ، بينت نتائجها أن معظم الباحثين في مجال ما وراء المعرفة يؤكدون على أن ما وراء المعرفة تضم : المعرفة ، والتنظيم الذاتي ، والدافعية. كذلك بينت الدراسة بالنسبة للقراءة لما وراء المعرفية ، أن مكوِّن المعرفة يتضمن المعرفة أو الوعي بالآتي :

١- الذات كمتعلم.

٢- متطلبات المهمة.

العلاقات ما بين المعلومات والمعرفة السابقة ، والفهم ، واستراتيجيات القراءة أما مكون التنظيم الذاتي فيتضمن : ١- تنسيق المعرفة لما وراء المعرفة ، كمعرفة الذات ، و معرفة تنظيم المعلومات . ٢- التخطيط . ٣- مراقبة الفهم . ٤- تحديد أسباب الفشل في الفهم [١٢ ، ص٣].

ويرى أبو علام أن ما وراء المعرفة تتضمن معلومات ومهارات مثل :

١- وعي الفرد بإمكانياته وقدراته على التعلم ، والحفظ ، وأي مهمات التعلم يمكن تحقيقها بشكل واقعي.

٢- معرفة أي استراتيجيات التعلم أكثرها فاعلية .

٣- تخطيط طريقة التعلم لمهمة ما يحتمل نجاحها .

٤- استخدام استراتيجيات التعلم.

٥- مراقبة الفرد لحالة معلوماته الحالية.

٦- معرفة وسائل فعالة لاسترجاع المعلومات التي سبق حفظها [٢ ، ص١٨٨].

وقد اعتمد البحث الحالي هذه المعلومات والمهارات التي أعدها (أبو علام) كمجالات أو عوامل بنيت على أساسها فقرات المقياس بشكلٍ رئيس ، لاعتقاد الباحث، إضافة إلى الأدب التربوي السابق ، بأنها تتضمن معظم المعارف والمهارات في ما وراء المعرفة ، بعد أن تم إثراء هذه المجالات وتوضيحها من الأدب التربوي السابق (١ ، ٢ ، ٣، ٤، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣، ١٤).

ولما لهذه العمليات العقلية المعقدة من أهمية في تفسير كثير من التفاوت في عمليات التعلم بين الأفراد، وأهميتها في التحصيل، واختصار الوقت والجهد في التعلم، فقد اتجه البحث في هذا الموضوع (ما وراء المعرفة) إلى محاولة اكتشاف هذه المعارف والمهارات الماوراء معرفية عند الأفراد وبالذات عند الطلبة، والسعي لتنميتها من قبل التربويين. وبالتالي فقد قام العديد من الباحثين ببناء أدوات تحاول أن تقيس المعلومات والمهارات الماوراء معرفية عند الأفراد. وقد بنيت هذه الأدوات حسب التعريفات التي تبناها هؤلاء الباحثون، وإجمالاً فقد تضمنت هذه الأدوات، الحديث الذاتي (self-talk)، التقرير الذاتي (self-report) والاستبيانات questionnaires [١٥ ، ص ٦٥]. وفي البحث الحالي تم بناء أداة القياس على شكل استبيان، تتكون الإجابة عن فقراته من أربع اختيارات هي : دائماً، غالباً، أحياناً، نادراً.

الدراسات السابقة

من خلال مراجعة الأدب التربوي المتعلق بقياس مهارات ما وراء المعرفة، تم الوصول إلى الاختبارات التالية:

١- مقياس قائمة القراءة الواعية The Index of Reading Awarness (IRA):

وهو مقياس وضعه جاكوبس وباريس Jacobs & Paris ، لقياس الوعي والمعرفة في استراتيجيات القراءة لدى طلبة المرحة الثانوية. وهو عبارة عن أداة تقيس أبعاد التقويم Evaluation ، والتخطيط Planning ، والتنظيم Regulation ، والحالة المعرفية Conditional Knowledge. ويتكون المقياس من (٢٠) فقرة من نوع الاختيار من متعدد، وقد وضعت خمسة أسئلة لقياس كل جانب من جوانب مهارات ما وراء المعرفة الأربع [١٦ ، ص ٢٥٥ ــ ٢٧٨].

٢- مقياس استراتيجية القراءة المستخدمة The Reading Strategy Use (RSU):
وهو مقياس وضعه ليرد ودين Pereira- Laird Deane, ، ويرمي إلى قياس استخدام الاستراتيجيات الماوراء معرفية لدى طلبة المرحلة الثانوية، ويتكون من خمس وعشرين فقرة. تقيس أبعاد: الاسترجاع Rehearsal ، والتنظيم Organization ، واستخدام الاستراتيجيات المتنوعة Elaboration Strategies ، وقد تضمنت هذه الاستراتيجيات الماوراء معرفية التخطيط، والمراقبة، وتنظيم الاستراتيجيات [١٧ ، ص ١٨٥ ــ ٢٣٥].

٣- قائمة الشروف لاستراتيجيتي الرقابة الذاتية والتلخيص: أعدت الباحثة الشروف قائمة لقياس استراتيجيتي الرقابة الذاتية والتلخيص، حيث تضمنت القائمة سبع مهارات في مجالي الرقابة الذاتية والتلخيص، وكان الهدف من إعداد المقياس هو معرفة أثر تعليم مهارات ما وراء المعرفة (الرقابة الذاتية والتلخيص) على الاستيعاب القرائي لطالبات الصف العاشر الأساسي. وقد أشارت نتائج الدراسة إلى وجود أثر إيجابي لاستخدام استراتيجيتي الرقابة الذاتية والتلخيص على الاستيعاب القرائي، وتكونت عينة الدراسة من ٦٥ طالبة [١٨ ص ٢ ــ ٣٥].

٤- مقياس فاكيتي للتفكير أثناء عمل الاختبار: هو مقياس استعمله فاكيتي Phakiti, في أستراليا، وذلك لمعرفة كيف يفكر الطلبة في الجامعة عندما يجيبون على

الاختبار، و يتضمن الاختبار بشكل أساسي مهارتي التخطيط والمراقبة، وقد أشارت النتائج إلى أن استخدام الاستراتجيات المعرفية وما وراء المعرفية قد ارتبطت إيجابياً مع الأداء في اختبار القراءة. وأن الطلبة مرتفعي التحصيل قد استخدموا استراتيجيات ما وراء معرفية بشكل أكبر بكثير من الطلبة متوسطي التحصيل، وتكونت العينة من (٣٨٤) طالباً وطالبة [١٩ ، ص ٢٦- ٥٧].

يلاحظ من خلال عرض الدراسات السابقة المتصلة بتطوير مقاييس لمهارات ما وراء المعرفة الآتي:

١- لم يحظ طلبة المرحلة الجامعية باهتمام الدراسات السابقة في مجال تطوير أدوات قياس مهارات ما وراء معرفية بشكل كاف بحدود علم الباحث.

٢- كما أن أدوات القياس التي طورت لا تشتمل على كثير من مهارات ما وراء المعرفة، حيث إن كثيراً منها لم يتضمن إلا مهارتين أو ثلاثاً.

بناءً على ما تقدم تتضح الحاجة إلى تطوير أدوات أكثر شمولاً لمهارات ما وراء المعرفة وأكثر مناسبة لطلبة الجامعة، وبنفس الوقت تتمتع بدلالات صدق وثبات مناسبة، ولهذا جاء هذا البحث الذي يسعى إلى تطوير أداة قياس لمهارات ما وراء المعرفة لطلبة الجامعة، وهو ما يتميز به هذا البحث عن غيره من البحوث السابقة التي أجريت في مجال تطوير أدوات لقياس مهارات ما وراء المعرفة.

أهمية البحث

تنبع أهمية هذا البحث من الأمور التالية:

١- في أنه يتصل بمهارات ما وراء المعرفة التي تعد ضرورة ملحة لكل الأفراد؛ لتساعدهم على الإنجاز والتحصيل بأقل وقت وجهد.

٢- يمكن أن يسهم في تقديم مؤشرات على مدى استعداد الأفراد للتحصيل.

٣- يمكن استخدام هذا المقياس لدراسة العلاقة بين مستوى امتلاك الفرد لمهارات ما وراء المعرفة ومتغيرات أو سمات أخرى، كالتفكير الإبداعي، الخبرات التعلمية السابقة.

٤- يمكن أن يساعد هذا المقياس أساتذة الجامعات على تشخيص مواطن القوة والضعف في مجال تنمية مهارات ما وراء المعرفة عند طلبتهم، بهدف إعادة النظر في أساليب تدريسهم المختلفة.

٥- يمكن أن يمهد هذا البحث لإجراء بحوث أخرى لبناء أدوات قياس جديدة تناسب المرحلة الجامعية.

محددات الدراسة

يمكن تعميم نتائج هذا البحث في ضوء المحددين التاليين:

١- اقتصار البحث على عينة من طلبة الجامعة من المستويات المختلفة في مرحلة البكالوريوس للعام الدراسي ٢٠٠٤/٢٠٠٥م.

٢- اقتصار المقياس المطور في هذا البحث على المعلومات والمهارات التالية: وعي الفرد بإمكانياته وقدراته على التعلم والحفظ، ومعرفة أي استراتيجيات التعلم أكثرها فاعلية، والتخطيط لتعلم مهمة معينة، واستخدام استراتيجيات تعلم فعّالة، ومراقبة الفرد لحالة استيعابه ومعرفة وسائل فعّالة لاسترجاع المعلومات.

إجراءات البحث

عينة الدراسة

تكونت عينة الدراسة من مجموعتين :

١- العينة الاستطلاعية : وتألفت هذه العينة من (١٢٠) طالباً وطالبة من طلبة الجامعة لمستوى البكالوريوس في كلية العلوم التربوية .

٢- العينة الأساسية للبحث: اختيرت عينة البحث من طلبة كلية العلوم التربوية في جامعة آل البيت من المستويات التعليمية الأربعة ،سنة أولى وثانية وثالثة ورابعة للعام الدراسي ٢٠٠٤/ ٢٠٠٥م بطريقة العينة العشوائية الطبقية، حيث تم تحديد (١٢) شعبة يدرسّ فيها أربع مواد متنوعة بمعدل (٣) شعب لكل مادة ، ثم اختيرت شعبة واحدة عشوائيا من كل ثلاث شعب وبذلك أصبح لدينا أربعة شعب ، كل شعبة تحتوي على ٨٠- ١٠٥ طالب وطالبة ، وبناء على الخطة الاسترشادية فمن المتوقع أن يوجد طلاب سنة أولى في شعبة واحدة على الأقل من هذه الشعب ، وكذلك بالنسبة لباقي المستويات الدراسية ، ثم بعد ذلك اختير من كل شعبة عدد من الطلبة بناء على أرقامهم التسلسلية في الشعبة ، وبذلك تألفت عينة البحث من (٢٢٥) طالباً وطالبة، كما هو في الجدول رقم (١).

الجدول رقم (١). توزيع أفراد عينة البحث حسب مستوياتهم التعليمية وجنسهم: ذكور وإناث.

المستوى التعليمي	الجنس		العدد الكلي
	ذكور	إناث	
سنة أولى	٢١	٣١	٥٢
سنة ثانية	٢٨	٣٠	٥٨
سنة ثالثة	٢٦	٢٨	٥٤
سنة رابعة	٣٠	٣١	٦١
العدد الكلي	١٠٥	١٢٠	٢٢٥

خطوات إجراء البحث

الخطوة الأولى: تحديد المعارف والمهارات الأساسية لقدرات ما وراء المعرفة

تم تحديد المعارف والمهارات الأساسية لقدرات ما وراء المعرفة في ستة مجالات رئيسه

اشتملت على العناصر الأساسية للمعارف ومهارات ما وراء المعرفية، حيث اعتمدت المهارات والمعارف التي حددها أبو علام (٢٠٠٤م) كمجالات أساسية لمهارات ومعارف ما وراء المعرفة بعد أن تم إثراءها وتوضيحها من الأدب التربوي المتعلق بهذا الموضوع ، وهذه المهارات هي (١، ٢، ٣، ٤، ٥، ٦، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٣، ١٤) :

١- وعي الفرد بإمكانياته وقدراته على التعلم والحفظ : وتتمثل بكل ما يفكر به الفرد حول طبيعته، ومهمات التعلم التي يمكن تحقيقها بشكل واقعي، واعتقاد الفرد حول استطاعته للتعلم.

٢- معرفة الاستراتيجية : وتتمثل بمعرفة أي استراتيجيات التعلم أكثرها فاعلية، ومعرفة أن التعلم ذا المعنى أكثر فاعلية من التعلم الصم. ومعرفة أي الاستراتيجيات أكثر فاعلية في تحقيق الأهداف الرئيسة والثانوية.

٣- التخطيط : وتتمثل في تقسيم الوقت والجهد، والطريقة لتعلم مهمة ما يحتمل نجاحها، واختيار مسار للأهداف والإجراءات المتبعة للمهمات التعليمية.

٤- استخدام استراتيجيات تعلم فعّالة : وتتمثل في كتابة المذكرات والانتباه للنقاط الرئيسة وتوقع النواتج وتغيير الاستراتيجيات عندما يثبت عدم فعالية أحدها.

٥- المراقبة : وتتمثل بمراقبة الفرد لحالة معلوماته الحالية، والخطوات التي يتبعها الفرد لتحقيق الهدف، ومعرفة متى أمكن اكتساب المعلومات بنجاح ومتى لم يمكن تعلمها. وهل لديه فهم واضح لما يفعله.

٦- معرفة وسائل فعّالة لاسترجاع المعلومات التي سبق حفظها : وتتمثل في المضمون الذي أمكن فيه تعلم معلومات معينة، وتشكيل الروابط، واستخدام مساعدات التذكر، وتنظيم المعلومات الجديدة من أجل جعلها أكثر سهولة للتذكر.

الخطوة الثانية: تطوير فقرات المقياس

تم تطوير "٣٥" فقرة بشكل أولي واتبعت كل فقرة بأربع بدائل متدرجة من الاستعمال الدائم للمعارف والمهارات ما وراء المعرفية إلى الاستعمال الأقل، وروعي في اختيارها أن تغطي المعارف والمهارات التي يشملها المقياس، وقد جرى تطوير الفقرات بالاعتماد على الأدب التربوي السابق ، و نتائج المناقشات التي جرت مع عدد من المختصين في مجال التربية وعلم النفس ، وعلى الخبرة الشخصية. وقد تم توضيح المقصود بكل معرفة ومهارة في بداية فقرات المجال الذي يقيس تلك المعرفة أو المهارة، وأرفق المقياس بصفحة تتضمن تعريف الطالب بهدف البحث وبتعليمات الإجابة عن فقرات المقياس، وبجمع معلومات عامة عن مستوى الطالب الأكاديمي وجنسه.

الخطوة الثالثة: التجريب الأولي للمقياس

تم تطبيق المقياس على عينة تألفت من (١٢٠) طالباً وطالبة من طلبة الجامعة لمستوى البكالوريوس، وذلك بهدف تحديد الكلمات والفقرات الغامضة فيه. والتعرف على مدى وضوح تعليماته، وقد تم إجراء بعض التعديلات على فقرات المقياس في ضوء ملاحظات الطلبة واستخدمت كلمات أكثر وضوحاً. وقدر زمن الإجابة على المقياس على أساس أنه الزمن الذي يستغرقه ٩٠٪ من أفراد العينة للإجابة على جميع فقراته، فكان يقارب "٣٠" دقيقة، وقد جرى تصحيح المقياس بإعطاء أربع علامات للاختيار دائماً، وثلاث للاختيار غالباً، وعلامتين للاختيار أحياناً، وعلامة واحدة للاختيار نادراً.

الخطوة الرابعة: التجريب الأساسي للمقياس

تم تطبيق المقياس على عينة البحث، وأدخلت البيانات التي تم الحصول عليها إلى ذاكرة الحاسوب واستخدمت الرزمة الإحصائية للعلوم الاجتماعية (SPSS)، وجرى

حساب التحليل العاملي للفقرات لمعرفة صدق البناء للمقياس ومصفوفة معاملات الارتباط بين المقاييس الفرعية، وتم التحقق من الصدق التمييزي باستخدام تحليل التباين الأحادي، كذلك استخرج الثبات (الاتساق الداخلي) للمقياس باستخدام معادلة كرونباخ ألفا.

النتائج المستخلصة

- صدق المقياس

١- صدق المحتوى

تم التحقق من صدق المحتوى للمقياس، أي التحقق من درجة ملاءمة وتمثيل الفقرات الواردة في المجالات الفرعية لمهارات الماوراء معرفية التي صممت لقياسها، ومن خلال عرض جميع فقراته بترتيب عشوائي ضمن قائمة واحدة على تسعة محكمين من أساتذة التربية في عدد من الجامعات الأردنية، وطلب إليهم تحديد مدى ملاءمة كل فقرة للمهارة التي اندرجت تحتها، ومدى وضوح الفقرات والصياغة اللغوية للفقرات ومناسبتها لمستوى الطلبة، وإبداء أية ملاحظات أو اقتراحات بشأن حذف أو إضافة أو تعديل أية فقرات، وقد تم تعديل بعض الفقرات وحذف خمس فقرات في ضوء مقترحات المحكمين وتوصياتهم بشأن وضوحها ودقتها اللغوية. وقد أظهرت النتائج لحساب درجة الاتفاق بين المحكمين أن نسبة صدق المحتوى للفقرات قد تراوحت بين ٠.٨٨ و ٠.٧٧، وبذلك تتوافر دلالة صدق المحتوى للمقياس من خلال نسب الاتفاق المرتفعة بين المحكمين في تقدير مدى مناسبة الفقرات لمهارات الماوراء معرفية التي تقيسها، كما هو مبين في الجدول رقم (٢).

الجدول رقم (٢). متوسطات نسب الاتفاق بين المحكمين لصدق محتوى مقياس قدرات الماوراء معرفية.

مجالات المقياس (المقاييس الفرعية)	أرقام الفقرات	متوسط نسبة الاتفاق
- مجال التخطيط	٢، ٧، ٨، ١٩، ٢١، ٢٩، ٣٠	٠.٨٨
- مجال المراقبة	٤، ١٢، ١٣، ١٤، ١٦، ٢٢	٠.٨٨
- مجال معرفة استراتيجيات للتعلم	٦، ٩، ١١	٠.٧٧
- مجال معرفة وعي الفرد بقدرته على التعلم	١، ١٧، ٢٧، ٢٠	٠.٧٧
- مجال استخدام استراتيجيات تعلم فعّالة	٣، ١٠، ١٥، ٢٤، ٢٥	٠.٨٨
- مجال معرفة وسائل لاسترجاع المعلومات	٥، ١٨، ٢٣، ٢٦، ٢٨	٠.٨٨

٢- الصدق التمييزي (تحليل التباين)

من دلالات صدق المقياس قدرته التمييزية، أي قدرة المقياس على التمييز بين أداء طلبة الجامعة من مستويات تعليمية مختلفة: سنة أولى وثانية وثالثة ورابعة. وللتحقق من ذلك تم حساب المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأداء أفراد البحث على مقياس مهارات الماوراء معرفية، وكانت النتائج المتعلقة بذلك كما في الجدول رقم (٣).

الجدول رقم (٣). المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لأداء أفراد البحث حسب مستواهم التعليمي (سنة: أولى، ثانية، ثالثة، رابعة).

المستوى التعليمي	المتوسط الحسابي	الانحراف المعياري	العدد
سنة أولى	٧٣.١٣	٣.٠٤	٥٢
سنة ثانية	٨٨.٠٦	٦.٢٤	٥٨
سنة ثالثة	١٠٣.٨٣	١.٥٥	٥٤
سنة رابعة	١٠٧.٥٤	٢.٨٠	٦١
الإجمالي	٩٣.١٣	١٤.٠٧	٢٢٥

تشير النتائج الواردة في الجدول رقم (٣) إلى أن متوسطات أداء أفراد البحث على مقياس المهارات الماوراء معرفية يزداد بارتفاع المستوى التعليمي لأفراد البحث.

ولاختبار ما إذا كانت الفروق في متوسطات أداء أفراد الدراسة حسب مستوياتهم التعليمية ذات دلالة إحصائية استخدم تحليل التباين الأحادي، وكانت النتائج المتعلقة بذلك على النحو التالي؛ كما في الجدول رقم (٤):

الجدول رقم (٤). خلاصة نتائج تحليل التباين الأحادي لأداء أفراد البحث على مقياس مهارات ما وراء المعرفية بحسب المستوى التعليمي.

مصدر التباين	مجموع المربعات	درجات الحرية	متوسط المربعات	قيمة ف	مستوى الدلالة
بين المجموعات	٤١٠٦٢.٥٣	٣	١٣٦٨٧.٥١	٩١٩.٣١	P <٠.٠٠١
داخل المجموعات	٣٢٩٠.٤٢	٢٢١	١٤.٨٨		
الكلي	٤٤٣٤٢.٩٦	٢٢٤			

تظهر النتائج الواردة في الجدول رقم (٤) أن قيمة الإحصائي (ف) تعبر عن وجود فروق إجمالية ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (P <٠.٠٠١) للمستوى الدراسي، وبالرجوع إلى النتائج الواردة في الجدول رقم (٣) يتضح أن الفروق الحاصلة في متوسط أداء أفراد البحث حسب متغير المستوى التعليمي هو لصالح الطلبة الأعلى في المستوى التعليمي وهذا يعد مؤشراً على الصدق التمييزي للمقياس.

ولتحديد مصادر الفروق الإجمالية في متوسطات أداء أفراد البحث حسب مستوياتهم التعليمية، استخدم اختبار شافيه (Schaffe) للمقارنات الثنائية البعدية، وفيما

يلي النتائج المتعلقة بذلك:

جدول رقم (٥). نتائج اختبار شافيه للمقارنات الثنائية البعدية بين متوسطات أداء أفراد البحث على مهارات الماوراء معرفية الواردة في البحث حسب مستوياقم التعليمية.

المستوى التعليمي	المتوسط	سنة ثانية	سنة ثالثة	سنة رابعة
سنة أولى	٧٣.١٣	١٤.٩٣*	٣٠.٧٠*	٣٤.٤١*
سنة ثانية	٨٨.٠٦	-	١٥.٧٦*	١٩.٤٧*
سنة ثالثة	١٠٣.٨٣	-	-	٣.٧١*
سنة رابعة	١٠٧.٥٤	-	-	-

*: P<٠.٠٥ .

تشير النتائج الواردة في الجدول رقم (٥) إلى وجود فروق بين متوسطات أداء أفراد البحث على مقياس المهارات الماوراء معرفية بين كافة المستويات التعليمية ولصالح المستوى التعليمي الأعلى، وبمستوى دلالة (٠.٠٥ > P). وبالرجوع إلى الأدب التربوي المتعلق بالمهارات الماوراء معرفية فإنه يشير إلى أنه كلما اكتسب الفرد خبرة أكثر وتقدم في العمر اكتسب مهارات ما وراء معرفية أكثر وأرقى وتنوعت هذه المهارات والمعارف، وعند التمعن بالمواد الدراسية التي يدرسها الطلبة خصوصاً في السنة الأولى نجد أن معظمها هي متطلبات جامعة، وقد لا تسهم بشكل كبير في تنمية المهارات الماوراء معرفية عند الطلبة، ولكن كلما تقدموا في الدراسة وتنوعت المواد التي يدرسونها كلما ازدادت خبرتهم وبالتالي معرفتهم ووعيهم أكثر بالمهارات الماوراء معرفية، وبالتالي قد تدعوهم الحاجة إلى استعمال هذه المعارف والمهارات في دراستهم ومحاولة اكتساب المعرفة بأقل جهد وبأفضل طريقة، واسترجاع هذه المعرفة عندما يريدونها، وهذه النتيجة وهي الاختلاف بين أداء أفراد البحث على القياس لصالح الأعلى في المستوى التعليمي تعد مؤشراً على الصدق التمييزي للمقياس.

٣- صدق البناء

أ) **الصدق العـــاملي**: للتأكد من صدق البناء للمقياس فقد تم إجراء التحليل العاملي لمجالات المقياس ومعرفة درجة تشبع الفقرات الـ (٣٠) والتي أثبت صدق محتواها المحكمين بمجالات المقياس الستة. وقد استخدمت طريقة تحليل المكونات الأساسية (principal component analysis) للعوامل حيث أسفرت هذه الطريقة عن وجود ستة عوامل جذرها الكامن أو القيمة المميزة لها أكبر من واحد صحيح وذلك حسب معيار كايزر (Kaiser) . [٢٠،ص٢٤٤] ، وفسرت هذه العوامل ما نسبته ٧٣.٥٣٪ من التباين الكلي كما هو موضح في الجدول رقم (٦).

الجدول رقم (٦). القيم المميزة ونسب التباين المفسر للمكونات الأساسية نتيجة للتحليل عاملي.

العامل	القيمة المميزة	نسبة التباين المفسر
الأول	١٢.٥٣	٤١.٧٩
الثاني	٣.٠٣	١٠.١١
الثالث	٢.٣٤	٧.٨٣
الرابع	١.٦١	٥.٣٧
الخامس	١.٣٦	٤.٥٤
السادس	١.١٦	٣.٨٩
المجموع		٧٣.٥٣

وبعد ذلك ، تم تدوير العوامل الستة تدويراً متعامداً (varimax) وقد أسفر التحليل عن تشبعات الفقرات بالعوامل الستة كما يبينها الجدول رقم (٧) .

الجدول رقم (٧). تشبعات العوامل الستة على فقرات الأداة.

الفقرة	العوامل					
	١	٢	٣	٤	٥	٦
١	.١٥٥	.٢٦٤	.٢١٣	.٧٠٤	.٢٢٥	.١٢٥
٢	.٤٨٧	.٣٧١	.٣٨٨	.٠٠٣٦	.٢٩٨	.٠٠٩٨
٣	.٤٦١	.٤٣٨	-.٠٢٣	.٣٥٠	.٥٣١	-.٧٣
٤	.٤٤٨	.٤٧٠	.١٩٧	.٢٦٧	.٠٠٦٠	.٣٢٤
٥	.٢٩٠	.٣١٢	.٠١١	.٢٥٩	.٣٧٠	.٥٨٦
٦	.٢٣٠	.٢٠١	.٦٠٨	.٢٣٠	-.١٠٢	.٤١٨
٧	.٥٤٢	.٠٠٦٢	.٤٦١	.٠٠٢٤	.١٩٩	-.٠٩١
٨	.٥٤١	-.١٥٥	.٠٠٨٤	.٢٦٥	.١٤٣	.٣٨٥
٩	.٠٧٣	-.٠٩٤	.٧٧٢	.٠٠٤٧	.٢٨٥	-.٠١٠
١٠	.٣٧٥	-.١١٠	.١٢٠	.٢٣٦	.٦٢٢	.٢٠٢
١١	.١٤٦	.٣٣٩	.٧٥٠	.٠٠٣٩	.٢١٧	.١١٨
١٢	.٠٥٦	.٧٢٦	.٢٢٥	.٣٣٠	-.٥٦٦	.٢٣١
١٣	.١١٢	.٧٠٨	.٣٣٧	-.٢٩١	.٠٠٩٩	.١٤٩
١٤	١٧٥	.٧٤٢	-.٠٠٦	.٢٩٥	-.٠٠١	.١٢٥
١٥	.٠٦٠	.٢٧٦	.٠٠٥٧	.٢٥٢	.٧٥٠	.٠٠٨٨
١٦	.٤٦٣	.٥٠٦	-.١١٨	.٢٨٨	.٢٢٤	.٣٥٩
١٧	.٢٥٠	.١٧٧	.١١١	.٨٢٥	.١١٨	.١٢٦
١٨	.٢٦٨	.١٧٠	-.٠٣٤	-.٢١	.٠٠٨٧	.٣٣٥
١٩	.٨٨١	.١٣٧	-.٠٠٧	.١٧٤	-.١٣٨	.١٠٦
٢٠	.٠٠٥٤	.٢٩٣	.٣٢١	.٤٤١	.١٩٩	.٠٠٢٠
٢١	.٤٩٩	.٤٦٧	.٤٢٨	.٢١٣	.٠٠٨٤	.١٤٣
٢٢	.٠٠٨٠	.٥٧٥	.٥٥٤	.٢٨٥	.١٩٧	-.٠١٣

تابع الجدول رقم (٧).

الفقرة	العوامل					
	١	٢	٣	٤	٥	٦
٢٣	.٣١٧	.٣١٦	.١٩٥	.٤٥٣	.٢٦٤	.٤٩٢
٢٤	- .٠٣٦	.٣٠٥	.٤٨١	- .٠٢٤	.٦٤١	.٢٨٧
٢٥	.٠٠٥٩	- .٢٤١	.٣٣٢	.٠٠١٢	.٧٦٩	.١٦٨
٢٦	.٠٠٨٣	.١٦٨	.١٤٥	.١٩٤	.١٤٢	.٧٣٦
٢٧	.٣٩٦	.٠٠٤٩	- .٢٤١	.٦٥٠	- .٠٦٢	.٢٨٦
٢٨	.٢٢١	.٢٥٧	.٤٠٠	- .٠٨٨	.٢٩٨	.٤٥٣
٢٩	.٦٥٢	.٠٠٩١	.١٥٢	.٤٠٩	.١٦٣	.٣١٨
٣٠	.٥٤٥	.١٠٣	.٢٢٠	.٤٥٨	.٢٤٧	.١٨٦

يتضح من الجدول رقم (٧) أن العامل الأول (التخطيط) تشبع بالفقرات (٣٠، ٢٩، ٢١، ١٩، ٨، ٧، ٢). بينما تشبع العامل الثاني (المراقبة) بالفقرات (٤. ١٢. ١٣. ١٤.١٦.٢٢) ، وتشبع العامل الثالث (معرفة استراتيجيات التعلم الفعال) بالفقرات (٦ ، ١١ ، ٩) ، بينما تشبع العامل الرابع (معرفة وعي الفرد بقدرته على التعلم) بالفقرات (١ ، ٢٠ ، ١٧، ٢٧) ، أما العامل الخامس (استخدام استراتيجيات تعلم فعالة) فقد تشبع بالفقرات (٣، ١٠ ، ١٥ ، ٢٤ ، ٢٥) ، وتشبع العامل السادس (معرفة وسائل لاسترجاع المعلومات) بالفقرات (٥ ، ١٨ ، ٢٣ ، ٢٦ ، ٢٨) . والجدول رقم (٨) يبين العوامل الستة والفقرات ودرجة التشبع ،وقد تم الأخذ بمحك (جلفورد) لدلالة التشبع وهي ٣.. حيث يعتبر التشبع الذي يبلغ هذه القيمة أو يزيد عنها دالاً وفقاً لهذا المحك [٢٠ ، ص ١٥١]. وتم الأخذ بهذا المحك لمحاولة الوصول إلى عوامل نقية قدر المستطاع .

الجدول رقم (٨). نتائج التحليل ألعاملي للمجالات الستة.

المجال	رقم الفقرة	درجة التشبع
الأول (التخطيط)	٢	٠,٤٨
	٧	٠,٥٤
	٨	٠,٥٤
	١٩	٠,٨٨
	٢١	٠,٤٩
	٢٩	٠,٦٥
	٣٠	٠,٥٤
الثاني (المراقبة)	٤	٠,٤٧
	١٢	٠,٧٢
	١٣	٠,٧٠
	١٤	٠,٧٤
	١٦	٠,٥٠
	٢٢	٠,٥٧
الثالث (معرفة استراتيجيات للتعلم الفعّال)	٦	٠,٦٠
	٩	٠,٧٧
	١١	٠,٧٥
الرابع (معرفة وعي الفرد بقدرته على التعلم)	١	٠,٧٠
	١٧	٠,٨٢
	٢٠	٠,٤٤
	٢٧	٠,٦٥
الخامس (استخدام استراتيجيات تعلم فعّالة)	٣	٠,٥٣
	١٠	٠,٦٢
	١٥	٠,٧٥
	٢٤	٠,٦٤
	٢٥	٠,٧٦
السادس (معرفة وسائل لاسترجاع المعلومات)	٥	٠,٥٨
	١٨	٠,٣٣
	٢٣	٠,٤٩
	٢٦	٠,٧٣
	٢٨	٠,٤٥

كذلك لمزيدٍ من الإيضاح وبيان مدى نجاح البنية العاملية المستخرجة في تفسير أو استيعاب معظم التباين الذي تحتوي عليه الفقرات ، فقد تم عرض قيم الشيوع أو الاشتراكات communalities كما في الجدول رقم (٩).

الجدول رقم (٩). يبين قيم الشيوع أو الاشتراكات.

المتغير	قيمة الشيوع
١	.٤٥٦
٢	.٤٩٠
٣	.٤٨١
٤	.٦٨١
٥	.٥٧٩
٦	.٤٣٥
٧	.٤٤٧
٨	.٦٦٥
٩	.٦٧٠
١٠	.٨٠٦
١١	.٦٥٢
١٢	.٦٨٠
١٣	.٥٧٧
١٤	.٦٣٠
١٥	.٤٦٧
١٦	.٦٨٥
١٧	.٥٧٤
١٨	.٣٧٥
١٩	.٥٢٧

تابع الجدول رقم (٩).

المتغير	قيمة الشيوع
٢٠	.٥٠٨
٢١	.٧٢١
٢٢	.٦٩٦
٢٣	.٦١٢
٢٤	.٧٥٢
٢٥	.٥٩٦
٢٦	.٣٦٠
٢٧	.٧١٠
٢٨	.٥٦٣
٢٩	.٨١٣
٣٠	.٧٠٢

وقد فسّرت هذه العوامل الستة من التباين الكلي ما مقداره ٧٣.٥٣٪ وهي نسبة مرتفعة.

ب) **الارتباطات بين المقاييس الفرعية**: وللتحقق من صدق البناء بثقة أكبر فقد تم حساب معامل ارتباط بيرسون بين المقاييس الفرعية لأداء أفراد البحث ومقارنة ذلك بمعامل الاتساق الداخلي (الثبات) المحسوب وفقاً لمعادلة كرونباخ ألفا ، وقد كانت النتائج على النحو التالي كما في الجدول رقم (٧).

الجدول رقم (٧). مصفوفة معاملات الارتباط بين المقاييس الفرعية لمهارات الماوراء معرفية.

المقياس الفرعي	الأول	الثاني	الثالث	الرابع	الخامس	السادس
الأول	٠.٨٩ *	٠.٦٦	٠.٥٥	٠.٦٥	٠.٥٨	٠.٧٢
الثاني		٠.٨٦*	٠.٥٤	٠.٥٧	٠.٤٥	٠.٧٠
الثالث			٠.٧١*	٠.٣٠	٠.٥٥	٠.٥٤
الرابع				٠.٨٠*	٠.٤٣	٠.٥٦
الخامس					٠.٨٣*	٠.٦٠
السادس						٠.٨٢*

* تشير إلى معاملات ثبات المقاييس الفرعية محسوبة باستخدام طريقة كرونباخ ألفا.

تدل البيانات الواردة في الجدول رقم (٧) على الآتي :

١- أن جميع معاملات الارتباط بين المقاييس الفرعية مرتفعة ، إذ تراوحت قيمتها بين ٠.٣٠ و٠.٧٢ وهي قيم مقبولة ، مما يشير إلى أن الارتباطات بين المقاييس الفرعية قوية وليست بفعل الصدفة.

٢- إن معامل ثبات الاتساق الداخلي لأي مقياس فرعي أعلى من معاملات الارتباط بين ذلك المقياس الفرعي والمقاييس الفرعية الأخرى ، مما يشير إلى أن الارتباط بين فقرات أي مقياس فرعي أقوى من ارتباطها بفقرات المقاييس الفرعية الأخرى. وهذه النتائج تعد مؤشراً على أن مقياس المهارات الماوراء معرفية يتألف من مقاييس فرعية تقيس مهارات ما وراء المعرفة المختلفة.

٣- وعند فحص الارتباطات الحاصلة بين المقاييس الفرعية يلاحظ أن أعلى ارتباط حصل بين المقياس الفرعي المتعلق بمهارة التخطيط والمقياس الفرعي المتعلق بمعرفة وسائل فعّالة للاسترجاع ، وكذلك بين المقياس الفرعي المتعلق بمهارة المراقبة والمقياس الفرعي المتعلق بمعرفة وسائل فعّالة للاسترجاع وكذلك بين المقياس الفرعي المتعلق بمهارة

المراقبة والمقياس الفرعي المتعلق بمعرفة وسائل فعّالة للاسترجاع، فمن يعرف ويمارس التخطيط والمراقبة في تعلمه سيكون قادراً وواعياً بأنه يدرس ليسترجع ويتذكر المعلومات فيما بعد عندما يحتاجها. وهذا يقدم دليلاً نظرياً على صدق البناء للمقياس، لأن من لا يخطط ولا يراقب تعلمه لن يكون قادراً على استرجاع المعلومات بنفس الكفاءة لفرد آخر يخطط مسبقاً ويراقب تعلمه.

• **ثبات المقياس (الاتساق الداخلي)**: يعد ثبات التجانس أو الاتساق الداخلي مؤشراً على ثبات المقياس، وقد توفرت دلالة الثبات للمقياس من خلال تقدير الاتساق الداخلي باستخدام معادلة كرونباخ ألفا لكل مقياس فرعي على أساس أن تلك المقاييس الفرعية تقيس مهارات مختلفة، والجدول رقم (٨) يبين قيم معاملات الاتساق الداخلي (α) لجميع المقاييس الفرعية لمهارات الماوراء معرفية.

الجدول رقم (٨). معاملات الثبات (الاتساق) للمقاييس الفرعية لمهارات ما وراء المعرفية.

المقياس الفرعي	معامل ثبات الاتساق الداخلي (α)
مهارة التخطيط	٠.٨٩
مهارة المراقبة	٠.٨٦
مهارة معرفة استراتيجيات للتعلم الفعّال	٠.٧١
مهارة معرفة وعي الفرد بقدرته على التعلم	٠.٨٠
مهارة استخدام استراتيجيات تعلم فعّالة	٠.٨٣
مهارة معرفة وسائل لاسترجاع المعلومات	٠.٨٢
الكلي	٠.٩٤

تظهر النتائج الواردة في الجدول رقم (٨) أن قيم معاملات الثبات للمقاييس الفرعية تراوحت بين ٠.٨٩ و ٠.٧١، وهي قيم مقبولة لغايات البحث، وهذا يدل على

وجود تجانس داخلي مرتفع بين فقرات المقاييس الفرعية لمهارات ألما وراء معرفية، وهذا مؤشر أولياً على صدق البناء. وتدل هذه النتائج على أن المقاييس الفرعية تتمتع بدرجات ثبات عالية تعطي إمكانية لاستعمالها وتوظيفها في مجال قياس مهارات ما وراء المعرفة.

التوصيات

بناءً على ما تحقق من دلالات صدق للفقرات وبأنها تقيس ما وضعت لقياسه فإنه يمكن التقدم بالتوصيات التالية:

١- إعادة تطبيق المقياس على عينات بحث أخرى ومعرفة صدقه وثباته.

٢- الإفادة من المقياس لمعرفة مستوى اكتساب الطلبة للمهارات الما وراء معرفية، والعمل على إعداد برامج لتنمية هذه المهارات لِما لها من فوائد عديدة في مجال التعلم والعليم.

٣- تطوير مقاييس تناسب وتلائم الطلبة في مراحل الدراسة المختلفة.

المراجـــــع

[١] Flavel, J.H. (1985), *Cognitive development* (2nd ed.) Englewood, Clifts, pp: 21-29 N.J: prentice-Hall.

[٢] علام، رجاء أبو، ٢٠٠٤، *التعلم أسسه وتطبيقاته*، ص ١٨٨ ـ ١٩٤ عمان، دار ألمسيره.

[٣] Barker, L., and Brown, A., (1984), metacognitive Skills and reading In. PD. Persxon, M. Kamil, R. Barr, P. Mosenthal (Eds). Hand-book for reading, Reading Research, pp: (353-394), N.Y. Longman.

[٤] Ormorod, J.E. (2004). Human Learning. (4th ed.). Upper Saddle River, pp 325-

338, N.J: person Education.

[٥] العتوم، عدنان، وعلاونة، شفيق، والجراح، عبد الناصر، وأبو غزل، معاوية، ٢٠٠٥، *علم النفس التربوي النظرية والتطبيق*، ص ٢٣٩ عمان، دار المسيرة.

[٦] Livingston J.A. (1997). Metacognitions: An overview. Retrieved 11/4/2002/eduo/fas/shuell from: http;// www. Gase, buffalo. Cep 564/Metacoghtm.

[٧] توق، محي الدين، وقطامي، يوسف، وعدس، عبد الرحمن، ٢٠٠٣، *أسس علم النفس التربوي، ط٣*، عمان، دار الفكر.

[٨] Barell, J. (1991).Grating our pathways:Teaching students to think and become self directed .In N.Colangelo &G.A.Davis (Eds) ,and book of gifted education (pp.256-270),Needham Height ,MA :Allyn and Bacon .

[٩] Borkowski, J.G., Carr, M.t Pressley, M. (1987). Spontaneous- strategyuse: perspective from meta cognitive theory. Intelligence, 11-61-67.

[١٠] Bonds, C.W., Bonds, L.G (1992), Met cognition: Developing- independence in learning. Clearing House, 66 (1). 56-60.

[١١] leather C.&Meloughlin .D.(2001).Developing Task Specific Metacognitive Skills Literate Dyslexic Adults . London :Adults Dyslexia and Skills Development Center . Retrieved 15/2/2005 from: conference presentation fils 7d7 http : //www.international .

[١٢] Vicki L., Shirley V., Deborah C., & Edward J., Metacognition and its relation to Reading Comprehension: A synthesis of the Research Retrieverd 10/4/2005 from: http: //www.Metacogn. htm.

[١٣] Flavell , J.H.(1979) . *metacognation and cognitive monitoring* : Anew area of cognitive developmental inquiry .American psychology 34. 906 – 911 .

[١٤] Schraw G. (1998). Promoting general metacognitive awareness. Instructional

Science, 26 (1-2), 113-125.

[١٥] Brown, A. (1987). Met cognition, executive control, self regulation, and other more mysterious mechanisms. Inf. Weinert, K.H. Kluw (Eds), Met congnition, motivation, and understanding, Hillsdale, N.J: Erlbaum.

[١٦] Jacolbs, J.E., of paris, S.G. (1987). Children's met cognition about reading: Issues in definition, measurement and instructions. Educational Psychologist, 22, 255-278,

[١٧] Pereira – Laird, J.A., E Deane, F.P (1997). Development and validation of a self- report measure reading strategy use Reading psychology, 18 (3), 185-235.

[١٨] الشروف، زينب عبد القادر حسين، ٢٠٠٢، *أثر استخدام استراتيجيات ما وراء المعرفة على الاستيعاب ألقرائي لطالبات الصف العاشر الأساسي في مديرية تربية الرصيفة*، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة اليرموك، إربد، الأردن.

[١٩] Phakiti, A. (2003). A closer look at the relationship of cognitive and metcognitive strategy use to EFL. Reading achievement test performance. Language Testing, 20 (1), 26-57.

[٢٠] فرج، صفوت ، التحليل العاملي في العلوم السلوكية، ١٩٨٠ ، القاهرة، دار الفكر العربي.

ملحق رقم (١): مقياس مهارات ما وراء المعرفة

أخي الطالب/ أختي الطالبة

يحاول الباحث أن يتعرف على طريقة دراسة الطلبة في الجامعة، ولكل فرد طريقته الخاصة، وعلى ذلك فلا يوجد صح أو خطأ، لذا أرجو الإجابة على الفقرات التالية بالقدر الذي تنطبق عليك أنت، وذلك بوضع إشارة (+) على الاختيار الذي ينطبق عليك. علماً بأن هذه الاستجابات هي لغرض البحث العلمي فقط. ولن يطلع عليها أحد.

مع شكري وتقديري لتعاونكم.

الباحث

الرقم	الفقرة	دائماً	غالباً	أحياناً	نادراً
١-	أستطيع أن أعرف قدراتي في التعلم والحفظ				
٢-	أغير في طريقة دراستي حسب الهدف من القراءة				
٣-	عندما أريد أن أقرأ فإنني أحدد ما يجب تعلمه				
٤-	عندما أقرأ أركز انتباهي وجهدي في مادة معينة وليس عليها كلها				
٥-	أحاول أن أجعل المادة المقروءة يتقبلها عقلي وأخرج منها باستنتاجات				
٦-	عندما أقرأ فإنني استخدم معلوماتي السابقة لفهم ما أقرأ				
٧-	عندما أقرأ أتصور أمثلة ممكنة للأفكار التي أقرأها				
٨-	حالما أنتهي من القراءة أحاول الخروج بتطبيقات عملية لما قرأت				
٩-	أثناء الدراسة أحاول التنبؤ بما سوف أقرأه في الفقرة التالية				
١٠-	أثناء الدراسة أسأل نفسي عن المادة التي أقرأها وأحاول الإجابة عليها				
١١-	عندما أقرأ فإنني أراجع نفسي من فترة لأخرى لأتأكد من أنني أفهم وأتذكر ما أقرأ				
١٢-	أثناء الدراسة أحاول أن أزيل أي نقاط أو أفكار غامضة قد تقابلني				
١٣-	أبذل الجهد وأصر على أن أفهم ما يصادفني من مادة صعبة				

الرقم	الفقرة	دائماً	غالباً	أحياناً	نادراً
١٤-	إنني أتقبل أن أواجه أفكاراً غير متسقة أو مشابهة لأفكاري				
١٥-	أقرأ المادة المعروضة قراءة ناقدة، وليس كشيء مسلم به.				
١٦-	أثناء الدراسة أقوم بتلخيص ما أقرأ				
١٧-	أتأكد بطرق مختلفة أن المعلومات قد تركزت بذهني				
١٨-	إنني أغير من استراتيجيتي الدراسية عندما أعتقد أنها غير فعالة				
١٩-	قبل أن أقرأ، أخطط للوقت والجهد الذي سأبذله في تعلم مهمة ما				
٢٠-	أثناء الدراسة أستخدم عدة طرق متنوعة لمساعدتي على التذكر فيما بعد				
٢١-	أحاول أن أحدد ما الذي أعرفه وما الذي لا أعرفه في المادة الدراسية				
٢٢-	أستطيع أن أعرف متى تزداد المادة صعوبة وبالتالي أغير في طريقتي الدراسية				
٢٣-	عندما أدرس يجب أن أكون منظماً وأضع هدف محدد لدراستي				
٢٤-	أدون ملاحظاتي عن المادة التي أقرأها				
٢٥-	أقوم بتجزئة المادة الدراسية حتى يسهل حفظها واستيعابها				
٢٦-	أقوم بحل مسائل تدريبية حتى أتأكد من فهمي				

الرقم	الفقرة	دائماً	غالباً	أحياناً	نادراً
	للمادة التعليمية				
٢٧-	استعرض المادة شفوياً لمراقبة تعلمي				
٢٨-	أحاول أن أكتب أسئلة عن المادة الدراسية وأجيب عنها				
٢٩-	أحلل الموقف التعليمي وذلك بتحديد المظاهر المهمة للمادة التعليمية				
٣٠-	أقوم بتنظيم المادة الدراسية لحفظها وفهمها				

Developing a scale for metacognitive Skills among University Students

Aslan Al- Masaed
Assistante professor. Dept. of Administration, Faculty of Education Sciences – AL- al-Byte University, Al- Mafraq – Jordan

(Received 24/4/1427H.; accpted for publication 3/1/1428H).

Abstract, The Study aimed at developing a scale for metacognitive skills. Thirty five items were written. For the purpose of modifying the language of the itmes, the scale was administered to a pilot study consisted of (120) of University students. The modified scale was administered to the main study sample, which consisted of (225) male and female University students in order to validate the scale. The final scale consisted of (30) items of four alternatives multiple choices covering the following basic metacognitive skills:
Planning, monitoring, strategy knowledge, Elaboration strategies, conditional knowledge and rehearsal.
The internal consistency coefficients for the subscales varied from (0.89) to (0.71).

The study results revealed statistical significance ($P < 0.01$) between the performance of the study subjects according to their educational level, which indicates the scale is able to discriminate between the level of the subjects metacognitive skills.
In light of the study results, the scale has the psychometric characteristics, which are sufficient to be used for the metacognitive skills for University
Students

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠ ، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣) ، ص ص ٨٨٥-٩٥٠ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

صلاة الآيات – حكمها وصفتها

محمد بن عبدالله بن عبدالرحمن الملا

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية، جامعة الملك سعود.

الرياض ،المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٧/١٠/٩هـ ، وقبل للنشر في ١٤٢٨/٤/٤هـ)

ملخص البحث . يهدف البحث إلى بيان مشروعية الصلاة عند تغير الأحوال الكونية ، وبيان صفتها . فكسوف الشمس وخسوف القمر ، والزلازل ، والبراكين ، والفيضانات ، ونحوها : آيات يحصل بها التخويف ، والمشروع للمسلم عند حصول الأمور المخوفة أن يفزع إلى عبادة ربه ﷻ وطاعته ، ومن آكد العبادات : الصلاة .

ولقد وضعت لهذا البحث خطة تتكون من تمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة .

فالتمهيد : بينت فيه أن المراد بصلاة الآيات : الصلاة عند تغير الأحوال الكونية من : كسوف ، وزلازل ، وفيضانات ، ونحو ذلك مما يسبب الفزع لعموم الناس .

والمبحث الأول : جعلته لبيان حكم الصلاة عند كسوف الشمس وعند خسوف القمر ، فتبين انعقاد الإجماع على القول بمشروعية صلاة الكسوف ، وأن الخلاف وقع في حكمها من حيث الوجوب والسنية ، وبعد عرض الأدلة والمناقشة ترجح القول : بأنها فرض كفاية .

أما المبحث الثاني : فعقدته لبيان صفة صلاة الكسوف من حيث مشروعية الاجتماع لأدائها ، ومن حيث هيئتها ، ومن حيث صفة القراءة فيها ، فتبين سنية الاجتماع لأداء الصلاة عند كسوف الشمس إجماعاً ، وأن الخلاف وقع في حكم الاجتماع لأدائها عند خسوف القمر على قولين ، والذي ظهر رجحانه بعد عرض الأدلة والمناقشة هو : القول باستحباب فعلها جماعة .

وأن الفقهاء– رحمهم الله – اختلفوا في هيئة صلاة الكسوف على قولين ، والذي تبين رجحانه : أنها تصلى عند كسوف الشمس والقمر بركعتين كل ركعة فيها ركوعان وقيامان وقراءتان وسجدتان . وأن السنة في القراءة في صلاة خسوف القمر هو : الجهر اتفاقاً ، وأما في صلاة كسوف الشمس فاختلف الفقهاء – رحمهم الله – في صفة القراءة فيها على قولين ، والذي ترجح بعد عرض الأدلة والمناقشة هو : القول بسنية الجهر بالقراءة فيها أيضاً .

وأما المبحث الثالث : فجاء لبيان حكم الصلاة عند حصول الأمور المفزعة غير الكسوفين كالزلازل ونحوها فتبين أن الفقهاء– رحمهم الله – اختلفوا في ذلك على أربعة أقوال ، والذي تبين رجحانه هو : القول بمشروعية الصلاة عند حصول الآيات المخوفة غير الكسوفين ، لكن لا على هيئة صلاة الكسوف ، بل على هيئة صلاة النوافل ، وأنها تصلى فرادى .

أما الخاتمة فبينت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في البحث .

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، الرحمن الرحيم ، مالك يوم الدين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين ، وعلى آله وصحابته أجمعين ، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين ، أما بعد:

لقد أنعم الله – سبحانه وتعالى – على عباده بما سخره لهم في هذا الكون من المخلوقات ، فأرسل الرياح بين يدي رحمته بُشراً ، وأنزل من السماء ماءً طهوراً ، وجعل الأرض مهاداً ، والجبال أوتاداً ، والشمس تجري لأجل مسمى ، والقمر قدره – سبحانه - منازل ، وجعل الشمس ضياءً ، والقمر نوراً ، ثم إنه – عز وجل – قدَّر في أوقات معينة أن يحتجب ضوء الشمس ، ويذهب نور القمر، وتحصل الفيضانات ، وتتزلزل الأرض ؛ لحكم أرادها ، منها : تخويف العباد بذلك ، ليتركوا المعاصي ، ويرجعوا إلى الطاعة ، وقد اتفق العلماء – رحمهم الله – على مشروعية الصلاة – صلاة الآيات - عند كسوف الشمس وخسوف القمر ، واختلفوا في حكم الصلاة عند حصول

الآيات الأخرى التي تسبب الفزع لعموم الناس كالأعاصير ، والصواعق ، والفيضانات، والزلازل ،والبراكين ، ونحوها ، وهذا البحث يتناول حكم الصلاة عند تغير الأحوال الكونية . وقد جعلته بعنوان : " صلاة الآيات حكمها وصفتها ".

خطة البحث : انتظمت خطة البحث في تمهيد ، وثلاثة مباحث ، وخاتمة .

التمهيد : في بيان المراد بصلاة الآيات .

المبحث الأول : الصلاة عند كسوف الشمس ، وخسوف القمر ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : في تعريف الكسوف والخسوف .

المطلب الثاني : في حكم الصلاة عند كسوف الشمس ، وعند خسوف القمر .

المبحث الثاني : صفة صلاة الكسوف . وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول : حكم الاجتماع لأداء صلاة الكسوف .

المطلب الثاني : هيئة صلاة الكسوف .

المطلب الثالث : صفة القراءة في صلاة الكسوف .

المبحث الثالث : حكم الصلاة عند حصول الآيات غير الكسوفين كالزلازل ونحوها.

ثم ختمت البحث بأبرز النتائج التي تم التوصل إليها في هذا البحث .

منهج البحث : تتحدد أهم معالمه فيما يلي :

١- الاقتصار في المسائل الخلافية على ذكر أقوال أصحاب المذاهب الأربعة ، معتمداً في التوثيق على أمّات كتب كل مذهب.

٢- عرض الأقوال في المسائل الخلافية أولاً ، مقدماً القول الراجح – حسب ما يظهر لي – على القول المرجوح . مرتباً للمذاهب في كل قول حسب الترتيب الزمني

لوجودها: الحنفي ، ثم المالكي ، ثم الشافعي ، ثم الحنبلي .

٣- اتباع الأقوال بذكر الأدلة ، مبيناً وجه الاستدلال ، وقافياً كل دليل بما ورد عليه من مناقشة إن وجدت ، ثم الجواب عنها ، فإن كانت المناقشة والجواب عنها مما وقفت عليه من كلام أهل العلم قلتُ : نُوقش . وأُجيب ، ثم أحلت على المصدر في الحاشية . وإن كان بحسب ما ظهر لي قلتُ : يمكن أن يُناقش ، ويمكن أن يُجاب .

٤- عزو الآيات القرآنية إلى سورها في المصحف .

٥- تخريج الأحاديث والآثار من كتب السنة . فإن كان الحديث في الصحيحين أو في أحدهما اكتفيت بذلك ، وإن كان في غيرهما خرجته من مظانه ، وبينت درجته بنقل كلام أهل الحديث فيه .

٦- الترجمة للأعلام الواردة في البحث بتراجم موجزة ، عدا المشهورين ؛ كالخلفاء الأربعة من الصحابة ، والأئمة الأربعة من الفقهاء اكتفاءً بشهرتهم .

والله أسال التوفيق للصواب ، وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

التمهيد : المراد بصلاة الآيات

يراد بصلاة الآيات : الصلاة عند تغير الأحوال الكونية مما يسبب الفزع لعموم الناس من : كسوفٍ للشمس وخسوفٍ للقمر ، ومن : زلازل ، وبراكين ، وفيضانات، وأعاصير ، ونحو ذلك . وسميت بذلك من باب إضافة الشيء إلى سببه ، كما يقال : صلاة الكسوف ، وصلاة العيدين ، وصلاة الجمعة .

فالآيات في اللغة: جمع آية ، وهي : العلامة[١] ، والعبرة[٢].

---

(١) انظر : *لسان العرب* (٢٨١/١) ؛ *القاموس المحيط* ص (١٦٢٨) مادة [أيا] فيهما .

(٢) انظر : *القاموس المحيط* ، الموضع السابق .

وتغير أحوال الكون من العلامات الدالة على قدرة الله ﷻ ، وفيها عبرة للمؤمنين ؛ لأن في ضوء الشمس ونور القمر وقرار الأرض : منافع للخلق ، وكسوف النيرين ، وتزلزل الأرض ، وهبوب الريح الشديدة ، ونحو ذلك يلحق الضرر والأذى بالناس ، وقد تكون سبباً لشر وعذاب ، فيحصل بذلك التخويف(٣).

وقد جاءت هذه التسمية – صلاة الآيات – في بعض الأخبار ، وذلك فيما روته عائشة – رضي الله عنها – عن النبي ﷺ قال : "صلاة الآيات ست ركعات ، وأربع سجدات "(٤) .

وفيما جاء عن ابن عباس – رضي الله عنهما – لما صلى في الزلزلة بالبصرة قال : " هكذا صلاة الآيات "(٥) .

وبوَّب الإمام عبدالرزاق – رحمه الله – في " مصنفه " على ما ورد في صلاة الكسوف ، بـ : " باب الآيات " (٦).

وجاء في مسائل ابن هانئ(٧) للإمام أحمد – رحمهما الله تعالى – قوله : " سألته

---

(٣) انظر : *مجموع فتاوى شيخ الإسلام* أحمد بن تيمية (١٦٨/٣٥-١٧٠) .

(٤) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٧٠/٧ بترتيب ابن بلبان) ح [٢٨٣٠]) وأورده الألباني في ضعيف موارد الظمآن ص (٣٨-٣٩)، حاكماً عليه بالشذوذ

(٥) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه (١٠١/٣-١٠٢) ح [٤٩٢٩] ، ومن طريقه أخرجه ابن المنذر في الأوسط (٣١٤/٥) ح [٢٩١٧] ، وأيضاً أخرجه البيهقي من طريق عبدالرزاق في السنن الكبرى (٣٤٣/٣) ، وأخرجه ابن شيبة مختصراً (٢٢٢/٢) ح [٨٣٣٣].

(٦) المصنف (٩٦/٣) .

(٧) هو : إسحاق بن إبراهيم بن هانئ النيسابوري ، أبو يعقوب ، ولد سنة (٢١٨هـ) روى عن الإمام أحمد مسائل كثيرة ، توفي سنة (٢٧٥هـ) – رحمه الله تعالى – . تنظر ترجمته في : طبقات الحنابلة (١٠٨/١) ؛ المقصد الأرشد (٢٤١/١) .

عن الصلاة في الآيات ، قال : يصلي أربع ركعات ، في أربع سجدات ، يطيل فيه من القراءة ، ويكون قيامه في الأولى أطول من الثانية . وهي ركعتان فيهما أربع ركعات ، وأربع سجدات "[٨] .

وقد أخبر النبي ﷺ يوم خطب الناس عندما كسفت الشمس في عهده – عليه الصلاة والسلام – بأن الكسوف من الآيات التي يرسلها الله ﷻ ليخوِّف بها عباده ، فعن أبي موسى – رضي الله عنه – قال : "خسفت الشمس فقام النبي ﷺ فزعاً يخشى أن تكون الساعة ، فأتى المسجد ، فصلى بأطول قيام وركوع وسجود ما رأيته قط يفعله ، وقال : " هذه الآيات التي يرسل الله لا تكون لموت أحد ولا لحياته ، ولكن يخوف الله بها عباده فإذا رأيتم شيئاً من ذلك فافزعوا إلى ذكره ودعائه واستغفاره " متفق عليه[٩] .

قال الحافظ ابن حجر – رحمه الله – : " قوله : هذه الآيات التي يرسل الله ، ثم قال : ولكن يخوف الله بها عباده ؛ موافق لقوله تعالى : ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ﴿٥٩﴾﴾[١٠] "[١١] .

المبحث الأول : الصلاة عند كسوف الشمس ، وخسوف القمر ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول : تعريف الكسوف والخسوف .

---

(٨) مسائل ابن هانئ (١/١٠٩) .

(٩) أخرجه البخاري (١/٣٣٤) ح [١٠٥٩] كتاب الكسوف ، باب الذكر في الكسوف ، واللفظ له ، ومسلم (٢/ ٦٢٨) ح [٩١٢] كتاب الكسوف ، باب ذكر النداء بصلاة الكسوف الصلاة جامعة .

(١٠) الآية [٥٩] من سورة الإسراء .

(١١) فتح الباري (٢/٦٣٥) .

المطلب الثاني : حكم الصلاة عند كسوف الشمس ، وعند خسوف القمر .

المطلب الأول : تعريف الكسوف والخسوف

الكسوف في اللغة من : كَسَفَ الشيء ؛ إذا ذهب نوره وضوؤه[١٢]. يقال : كسفت الشمس تكسف كُسوفاً ؛ إذا استتر ضوؤها واسودَّت ، وكسف القمر ؛ إذا ذهب نوره وتغير إلى السواد [١٣].

جاء في (مقاييس اللغة) قوله : " كسف : الكاف والسين والفاء أصل يدل على تغيرٌ في حال الشيء إلى ما لا يُحَبُ ... ومن ذلك : كسوف القمر ، وهو زوال ضوئه "[١٤]

وأما الخسوف في اللغة فهو : الغُيُوب[١٥]. يقال : خسف المكان يخسف خُسوفاً ؛ إذا ذهب في الأرض ، ويُقال : خسف القمر ، وخسفت الشمس ؛ إذا ذهب نورهما [١٦].

ويتبين من هذا أن الكسوف والخسوف بمعنى واحد ، فيقال : كسفت الشمس وخسفت ، ويقال : خسف القمر وكسف ، لكن الأحسن في الشمس أن يُقال : كسفت، وفي القمر : خسف ، فهذا الاستعمال هو الكثير في اللغة [١٧].

ولا يخرج الاستعمال الفقهي لكلمتي الكسوف والخسوف عن مدلولهما اللغوي .

المطلب الثاني : حكم الصلاة عند كسوف الشمس ، وعند خسوف القمر

أجمع العلماء – رحمهم الله تعالى – على مشروعية الصلاة عند كسوف

---

(١٢) انظر : حلية الفقهاء ، ص (٨٨).

(١٣) انظر : لسان العرب (٩٥/١٢) ؛ القاموس المحيط ، ص (١٠٩٧) مادة [كسف] فيهما .

(١٤) (١٧٧/٥) مادة [كسف].

(١٥) انظر : حلية الفقهاء ، ص (٨٨).

(١٦) انظر : القاموس المحيط ، ص (١٠٣٩) ؛ لسان العرب (٩١/٤) مادة [خسف] فيهما .

(١٧) انظر : القاموس المحيط ، ص (١٠٩٧) ؛ لسان العرب (٩٥/١٢) مادة [كسف] فيهما .

الشمس، وعند خسوف القمر[١٨]. ولكن وقع الخلاف في حكمها من حيث الوجوب وعدمه على قولين :

القول الأول : أن صلاة الكسوف واجبة ، وقال به بعض الحنفية [١٩]، وهو وجه في مذهب الحنابلة قال به الفقيه أبو بكر – غلام الخلال –[٢٠] من الحنابلة في كتابه " الشافي " [٢١]، وقواه العلامة ابن القيم في كتابه " الصلاة "[٢٢] – رحم الله الجميع – .

القول الثاني : أن صلاة الكسوف سنة مؤكدة ،وهذا قول الجمهور– المعتمد في مذهب الحنفية[٢٣]، وهو مذهب المالكية [٢٤]، والشافعية[٢٥]، والصحيح من مذهب

---

(١٨) انظر : المجموع (٥/٥١) ؛ شرح النووي على صحيح مسلم (٦/١٩٨) ؛ المغني (٣/٣٢١) ؛ الإقناع في مسائل الإجماع (١/١٨١).

(١٩) انظر: بدائع الصنائع (١/٢٨٠) ؛ فتح القدير (٢/٨٣) ؛ شرح العيني على الكنز (١/١٠٤)؛ حاشية الشلبي على تبيين الحقائق (١/٥٤٧) ؛ العناية شرح الهداية (٢/٩٠).

(٢٠) هو : عبد العزيز بن جعفر بن أحمد بن يزداد البغدادي ، من مؤلفاته : " الشافي " ، و " التنبيه "،و" المقنع " وغيرها ، توفي سنة (٣٦٣هـ) رحمه الله . تنظر ترجمته في : طبقات الحنابلة (٢/١١٩) ؛ سير أعلام النبلاء (١٦/١٤٣).

(٢١) انظر النقل عنه في : " الإنصاف (٥/٣٨٩) حيث قال :" الصحيح من المذهب أن صلاة الكسوف سنة ، وعليه أكثر الأصحاب . وقطع به أكثرهم . وقال أبو بكر في " الشافي " : هي واجبة على الإمام والناس ، وأنها لست بفرض . قال ابن رجب : ولعله أراد أنها فرض كفاية " .

(٢٢) ص (١٢) فقال عن القول بوجوب صلاة الكسوف :" وهو قول قوي جداً ".

(٢٣) انظر : تحفة الفقهاء (١/١٨١) ؛ فتح القدير (٢/ ٨٣) ؛ المحيط البرهاني (٢/٢٥٥) ؛ الفتاوى الهندية (١/١٦٨) ؛ العناية شرح الهداية (٢/٩٠) .

(٢٤) انظر : المعونة (١/٣٢٨) ؛ الكافي لابن عبد البر ص (٧٩) ؛ جامع الأمهات ص (٦٢) ؛ عقد الجواهر الثمينة (١/٢٤٥) ؛ تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة (٢/٥١٧) .

(٢٥) انظر : الوجيز ص (٨٤) ؛ المهذب (١/١٦٩) ؛ التهذيب (٢/٣٨٧) ؛ روضة الطالبين (٢/٨٣)=

الحنابلة[٢٦].

الأدلـــة

أدلة القول الأول

الدليل الأول : ما جاء في حديث عائشة – رضي الله عنها- أن النبي ﷺ قال في كسوف الشمس والقمر : " إنهما آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتموهما فافزعوا إلى الصلاة " متفق عليه[٢٧].

الدليل الثاني : وما جاء في حديث أبي مسعود الأنصاري - رضي الله عنه - قال : قال رسول الله ﷺ : " إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، يُخوف الله بهما عباده ، وإنهما لا ينكسفان لموت أحد من الناس . فإذا رأيتم منها شيئاً فصلوا وادعوا الله حتى يُكشف ما بكم " متفق عليه[٢٨].

وجه الدلالة من الحـــديثين : أن النبي ﷺ أمر بالصلاة عند الكسوف فقال ﷺ في الحديث الأول : " فافزعوا إلى الصلاة " وهي صيغة أمر ، وكذا في الحديث الثاني : "

= ؛تحفة المحتاج (٥٧/٣) ؛ أسنى المطالب (٢١٥/٢) .

(٢٦) انظر : الإنصاف (٣٨٩/٥) ؛ الكافي ، لابن قدامة (٢٣٧/١) ؛ بلغة الساغب ص (٩٨) ؛ المستوعب (٣١٣/١) ؛ الرعاية الصغرى (١٣٠/١) .

(٢٧) أخرجه البخاري (٣٢٩/١) ح [١٠٤٧] في كتاب الكسوف ، باب : هل يقول كسفت الشمس أو خسفت واللفظ له ، ومسلم (٦١٩/٢) ح [٩٠١] كتاب الكسوف ، باب صلاة الكسوف .

(٢٨) أخرجه البخاري (٣٢٧/١) ح [١٠٤١] في كتاب الكسوف ، باب الصلاة في كسوف الشمس ، ومسلم (٦٢٨/٢) ح [٩١١] كتاب الكسوف ، باب ذكر النداء بصلاة الكسوف ، واللفظ له .

فصلوا " ، والأمر يقتضي الوجوب[٢٩].

المناقشة : نُوقش بأن هناك ما يصرف هذا الأمر عن الوجوب ، وهو ما تقرر من انحصار الواجبات في الصلوات الخمس ؛ كما تدل عليه الأحاديث الصحيحة [٣٠].

الجواب : يمكن أن يُجاب عن ذلك : بأن ذلك يكون وارداً لو قلنا : إنها واجبة على الأعيان ، ولا يرد على القول بأنها فرض كفاية ؛ بدليل أن المخالف يقول بوجوب صلاة الجنازة[٣١] ، مع أنها زائدة عن الصلوات الخمس ، ولم تمنع تلك الأحاديث الدالة على انحصار الصلوات المفروضة في خمس صلوات من القول بوجوب صلاة الجنازة .

أدلة القول الثاني

الدليل الأول : حديث طلحة بن عبيدالله – رضي الله عنه – أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ يسأله عن الإسلام فقال رسول الله ﷺ : " خمس صلوات في اليوم والليلة " فقال: هل عليَّ غيرها ؟ قال: لا ، إلا أن تطوَّع ..." متفق عليه[٣٢].

الدليل الثاني : وحديث ابن عباس – رضي الله عنهما – " أن النبي ﷺ بعث معاذاً – رضي الله عنه – إلى اليمن ، فقال : ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإن هم أطاعوا لذلك ، فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل

---

(٢٩) انظر : فتح القدير (٢/٨٣) ؛العناية شرح الهداية (٢/٩٠).

(٣٠) انظر : سبل السلام (٢/١٥٠). والأحاديث ستأتي قريباً في أدلة القول الثاني .

(٣١) فصلاة الجنازة من الواجبات الكفائية اتفاقاً . ينظر : البحر الرائق (٢/١٨٣) ؛ الاستذكار (٨/٢٣٨) ؛ عقد الجواهر الثمينة (١/٢٦٢) ؛ روضة الطالبين (٢/٩٨) ؛ الكافي لابن قدامة (١/٢٥٨) ؛ مراتب الإجماع ص (٣٤) .

(٣٢) أخرجه البخاري (١/ ٣١) ح [٤٦] كتاب الإيمان ، باب : الزكاة من الإسلام ، واللفظ له ، ومسلم (١/٤٠) ح [١١] كتاب الإيمان ، باب : بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام .

يوم وليلة ..." [٣٣].

وجه الدلالة من الحديثين : الحديثان يدلان على عدم وجوب شيء من الصلوات غير الخمس ، لا صلاة الكسوف ولا غيرها .

المناقشة : نُوقش ذلك : بأن النبي ﷺ ذكر الصلوات الخمس التي تجب على كل مكلف وتتكرر في اليوم والليلة ، وأما صلاة الكسوف فإنها تجب لعارض ، وما وجب بسبب فإنه ليس كالواجب المطلق ، ولهذا تجب الصلاة بالنذر ، فلو نذر مسلم أن يصلي ركعتين ؛ وجبت عليه مع أنها ليست من الصلوات الخمس[٣٤].

الترجيح والموازنة

الذي يظهر رجحانه في هذه المسألة – والله أعلم – هو القول الأول القائل بوجوب صلاة الكسوف ، إن أُريد بالوجوب كونها فرض كفاية إذا قام بها مَن تقوم به الكفاية سقط حكم الوجوب عن الباقين ، وصار الأمر في حقهم سنة ، وإن تركوها جميعاً أثموا جميعاً ، وذلك لوضوح الأدلة التي استدل بها أصحاب هذا القول على المراد ، ولما ورد على أدلة المخالفين من مناقشات ، ولشدة اهتمام النبي ﷺ بالأمر ، فقد خرج ﷺ فزعاً [٣٥] يجر رداءه[٣٦] ،

---

(٣٣) أخرجه البخاري (١/ ٤٣٠) ح [١٣٩٥] كتاب الزكاة ، باب : وجوب الزكاة .

(٣٤) انظر : الشرح الممتع على زاد المستقنع ، لابن عثيمين (٥/٢٣٩).

(٣٥) كما ثبت ذلك في الصحيحين من حديث أبي موسى – رضي الله عنه – قال : "خسفت الشمس فقام النبي ﷺ فزعاً يخشى أن تكون الساعة فأتى المسجد فصلى بأطول قيام وركوع وسجود رأيته قط يفعله وقال : " هذه الآيات التي يرسل الله لا تكون لموت أحد ، ولا لحياته ، ولكن يخوف الله به عباده فإذا رأيتم شيئا من ذلك فافزعوا إلى ذكره ودعائه واستغفاره " .

(٣٦) كما ثبت ذلك في من حديث أبي بكرة – رضي الله عنه – قال :" كنا عند رسول الله ﷺ فانكسفت الشمس فقام النبي ﷺ يجر رداءه حتى دخل المسجد ، فدخلنا فصلى بنا ركعتين حتى=

وأمر مَن ينادي الناس لحضور الصلاة [٣٧]، فهذه قرائن قوية تؤيد القول بأن صلاة الكسوف فرض كفاية – والله تعالى أعلم – [٣٨].

المبحث الثاني : صفة صلاة الكسوف ، وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول : حكم الاجتماع لأداء صلاة الكسوف .

المطلب الثاني : هيئة صلاة الكسوف .

المطلب الثالث : صفة القراءة في صلاة الكسوف .

المطلب الأول : حكم الاجتماع لأداء صلاة الكسوف ، وفيه مسألتان :

المسألة الأولى : حكم الاجتماع لأداء الصلاة عند كسوف الشمس .

أجمع العلماء – رحمهم الله تعالى – على أنها تسن الجماعة للصلاة عند كسوف الشمس[٣٩].

المسألة الثانية : حكم الاجتماع لأداء الصلاة عند خسوف القمر

اختلف العلماء – رحمهم الله تعالى – في استحباب الجماعة للصلاة عند خسوف

= انجلت الشمس فقال ﷺ :" إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد فإذا رأيتموهما فصلوا وادعوا حتى يكشف ما بكم". أخرجه البخاري (٣٢٧/١) ح [١٠٤٠] كتاب الكسوف ، باب الصلاة في كسوف الشمس .

(٣٧) ثبت ذلك في الصحيحين من حديث عبد الله بن عمرو – رضي الله عنهما – قال : " لما كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ نودي إن الصلاة جامعة ". أخرجه البخاري (٣٢٨/١) ح [١٠٤٥] كتاب الكسوف ، باب النداء بالصلاة جامعة في الكسوف ، ومسلم (٦٢٧/٢) ح [٩١٠] كتاب الكسوف ، باب ذكر النداء بصلاة الكسوف .

(٣٨) انظر : الشرح الممتع على زاد المستقنع (٢٣٨/٥-٢٤٠).

(٣٩) انظر : الإفصاح (١٧٨/١) ؛ بداية المجتهد (٢١٠/١) .

القمر ، على قولين :

القول الأول : أنه يسن لها الجماعة كما تسن للصلاة عند كسوف الشمس ، وإلى هذا ذهب الشافعية(٤٠) ، والحنابلة(٤١) .

القول الثاني : أنه لا يسن لها الجماعة ، وإلى هذا ذهب الحنفية(٤٢) ، والمالكية (٤٣) .

الأدلــة

أدلة القول الأول : استدل أصحاب القول الأول بالسنة ، وبالمعقول :

١- فمن السنة مـــا يلي:

الدليل الأول : ما جاء في حديث عائشة – رضي الله عنها- أن النبي ﷺ قال في كسوف الشمس والقمر : " إنهما آيتان من آيات الله لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته فإذا رأيتموهما فافزعوا إلى الصلاة "(٤٤) .

الدليل الثاني : ما جاء في حديث أبي مسعود الأنصاري- رضي الله عنه – قال : قال رسول الله ﷺ: " إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، يُخوف الله بهما عباده ،

---

(٤٠) انظر : الحاوي (٥١٠/٢) المجموع (٥١/٥) ؛ العزيز شرح الوجيز (٣٧٥/٢) ؛ التهذيب (٣٨٩/٢) ؛روضة الطالبين (٨٥/٢) .

(٤١) انظر : المغني (٣٢١/٣) ؛ بلغة الساغب ص (٩٨) ؛ رؤوس المسائل (٢٣٨/١) ؛ الإنصاف (٣٨٦/٥) ؛ غاية المنتهى (٢٣٦/١).

(٤٢) انظر : كتاب الآثار ص (٤٥) ؛مختصر الطحاوي ، ص (٣٩) ؛ المبسوط (٧٥/٢) ؛ الهداية (٩٥/١) ؛ بدائع الصنائع (٢٨٢/١) ؛المحيط البرهاني (٢٥٩/٢).

(٤٣) انظر : المدونة (١٦٤/١) ؛ المعونة (٣٣١/١) ؛ الكافي ، لابن عبد البر ص (٨٠) ؛جامع الأمهات ص (٦٢) ؛ عقد الجواهر الثمينة (٢٤٧/١) ؛بداية المجتهد (٢١٤/١) .

(٤٤) متفق عليه، وقد تقدم تخريجه ص (٨٩٣) هامش [٢٧].

وإنهما لا ينكسفان لموت أحد من الناس . فإذا رأيتم منها شيئاً فصلوا وادعوا الله حتى يُكشف ما بكم "[٤٥] .

الدليل الثالث : ما جاء في حديث عبدالله بن عمرو – رضي الله عنهما - قال : انكسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام ، وقمنا معه ، ثم قال : " أيها الناس ، إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، فإذا انكسف أحدهما ، فافزعوا إلى المساجد " [٤٦].

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة : أن النبي ﷺ أمر بالصلاة في خسوف القمر كما أمر بها في كسوف الشمس ؛ إذ أمر بهما أمراً واحداً ، فقال في الحديث الأول عن الشمس والقمر : " إنهما آيتان من آيات الله ... فإذا رأيتموهما فافزعوا للصلاة " ، وقال في الحديث الثاني : " إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ... فإذا رأيتم منها شيئاً فصلوا" ، وقال في الحديث الثالث : " إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ... فإذا انكسف أحدهما ، فافزعوا إلى المساجد " ، وقد صلى النبي ﷺ عندما كسفت الشمس بالناس جماعة ، فتشرع الجماعة أيضاً في الصلاة عند خسوف القمر[٤٧].

الدليل الرابع : حديث أبي شريح الخزاعي قال : كسفت الشمس في عهد عثمان بن عفان ، وبالمدينة عبدالله بن مسعود ، قال : فخرج عثمان فصلى بالناس تلك الصلاة، ركعتين وسجدتين في كل ركعة ، قال : ثم انصرف عثمان فدخل داره، وجلس عبدالله بن مسعود إلى حجرة عائشة ، وجلسنا إليه ، فقال : " إن رسول الله كان

---

(٤٥) متفق عليه ، وقد تقدم تخريجه ص (٨٩٣) هامش [٢٨].

(٤٦) أخرجه ابن حبان في صحيحه (٦٩/٧ بترتيب ابن بلبان) ح [٢٨٢٩] . وصححه الألباني . ينظر: صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان (٢٨١/١) ح [٤٩٤].

(٤٧) انظر : الأم (٣٧١/١) ؛ المغني (٣٢١/٣) ؛ الأوسط (٣١١/٥)؛ تحفة الأحوذي (١١٥/٣) .

يأمرنا بالصلاة عند كسوف الشمس والقمر ، فإذا رأيتموه قد أصابهما فافزعوا إلى الصلاة ، فإنها إن كانت التي تحذرون كانت وأنتم على غير غفلة ، وإن لم تكن قد أصبتم خيراً واكتسبتموه "(٤٨) .

وجه الدلالة من الحديث : أنه يدل على مشروعية الصلاة جماعة عند خسوف القمر فابن مسعود - رضي الله عنه - يخبر بعد أن صلوا في كسوف الشمس جماعة في المسجد أن النبي ﷺ كان يأمرهم بالصلاة عند خسوف القمر أيضاً .

٢- ومن المعقول :

أن خسوف القمر أحد الكسوفين ، فأشبه كسوف الشمس ، والجماعة تسن في الصلاة عند كسوفها ، فكذلك عند خسوف القمر(٤٩) .

أدلة القول الثاني : استدل أصحاب القول الثاني بالسنة ، وبالمعقول :

١- فمن السنة : قوله ﷺ : " ... فعليكم بالصلاة في بيوتكم ، فإن خير صلاة المرء في بيته ، إلا الصلاة المكتوبة "(٥٠) .

---

(٤٨) أخرجه أحمد في المسند (٥٧٥/١) ح [٤٣٨٨] ، والطبراني في الكبير (١٢/١٠) ح [٩٧٨٢] ، وأبو يعلى في مسنده (٢٧١/٩) ح [٥٣٩٤]. وقال الهيثمي في (مجمع الزوائد ٢٠٧/٢) : " رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني في الكبير والبزار ، ورجاله موثقون ".

(٤٩) انظر : الحاوي (٥١٠/٢) ؛ المغني (٣٢٢/٣).

(٥٠) متفق عليه من حديث زيد بن ثابت – رضي الله عنه – قال : " احتجر رسول الله ﷺ حجيرة مخصفة – أو حصيراً – فخرج رسول الله ﷺ يصلي إليها ، فتتبع إليه رجال وجاءوا يصلون بصلاته ، ثم جاءوا ليلة فحضروا ، وأبطأ رسول الله ﷺ عنهم ، فلم يخرج إليهم ، فرفعوا = = أصواتهم وحصبوا الباب ، فخرج إليهم مُغضباً ، فقال لهم رسول الله ﷺ :" ما زال بكم صنيعكم حتى ظننت أنه سيكتب عليكم ، فعليكم بالصلاة في بيوتكم ، فإن خير صلاة المرء في بيته إلا الصلاة المكتوبة ".

وجه الدلالة : أن النبي ﷺ خص صلاة كسوف الشمس بالجمع لها ، ولم يفعل ذلك في كسوف القمر ، فخرجت صلاة كسوف الشمس بدليلها ، وبقيت صلاة كسوف القمر على أصل ما عليه النوافل من ترك الجماعة فيها(٥١).

المناقشة : يمكن أن يُناقش من وجهين :

الوجه الأول : يقال : إن النبي ﷺ أمر في خسوف القمر بما أمر به في كسوف الشمس، والذي أمر به في كسوف الشمس ، هو ما فعله ﷺ من الصلاة بالناس جماعة، وأمره ﷺ بالصلاة دليل على مشروعية الاجتماع لها ، والقول أقوى من الفعل .

الوجه الثاني : أن ظاهر السنة يدل على أن النبي ﷺ لم يصل الكسوف إلا مرة واحدة ، عندما كسفت الشمس في اليوم الذي توفي فيه ابنه إبراهيم ﷺ ، وقد كانت وفاته كما ذكر جمهور أهل السير في آخر حياة النبي ﷺ في السنة العاشرة (٥٢)، وهذا يدل – والله أعلم – على تأخر شرعية صلاة الكسوف ، إن ثبت أنه قد وقع في عهده ﷺ كسوف غير ما كان في ذلك اليوم ؛ ذلك أنه قد اتُفِق على أن إبراهيم – عليه السلام – ولد في شهر ذي الحجة من السنة الثامنة(٥٣).

ولكن اختُلف في تاريخ وفاته ، بعد الاتفاق على أن الشمس كسفت ذلك اليوم ، وقد ذكر الإمام ابن حزم – رحمه الله – في كتابه " جوامع السيرة "(٥٤) : أن إبراهيم –

---

(٥١) انظر: المبسوط (٧٥/٢) ؛ بدائع الصنائع (٢٨٢/١) ؛التمهيد (٣١٤/٣-٣١٥) ؛ الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٣٥٠/١) .

(٥٢) انظر : فتح الباري (٦١٤/٢) ؛ جوامع السيرة ص (٣٨) ؛ طبقات ابن سعد (١٤٣/١) ؛ السنن الكبرى للبيهقي (٣٣٧/٣)

(٥٣) انظر : فتح الباري (٢٠٨/٣) المستدرك للحاكم (٤١/٤) ح [٦٨١٩] ؛ تهذيب الأسماء واللغات (١٠٢/١/١) ؛ البداية والنهاية (٢٤٤/٨) .

(٥٤) ص (٣٨) .

عليه السلام – عاش عامين غير شهرين .

وهذا يقتضي أن يكون إبراهيم – عليه السلام – لما توفي كان عمره (٢٢ شهراً)[٥٥].

هو بلا إشكال مات دون الحولين ؛ لأنه ثبت في الحديث أن النبي ﷺ قال لما توفي ابنه إبراهيم – عليه السلام – : " إن له مُرضعاً في الجنة "[٥٦] ، وفي رواية : " إن إبراهيم ابني، وإنه مات في الثدي وإن له لظئرين تكملان رضاعه في الجنة "[٥٧] . ومعلوم أن زمن الرضاعة هو ما كان في الحولين .

وعلى هذا فيكون الكسوف قد حصل قبل وفاة النبي ﷺ بنحو أربعة أشهر ؛ لأن وفاته – عليه الصلاة والسلام – كانت في شهر ربيع الأول سنة إحدى عشرة[٥٨]، ولعل في هذا ما يدل على تأخر شرعية صلاة الكسوف إن نُقل أنه قد وقع في عهده ﷺ كسوف

---

(٥٥) وقد طبعت رسالة في بولاق عام (١٣٠٥هـ) باسم (نتائج الأفهام في تحقيق مولده وعمره عليه الصلاة والسلام) لمؤلفها الفلكي محمود باشا المصري ؛ وهي في الأصل باللغة الفرنسية ، ترجمها إلى العربية ، أحمد زكي ، توصل عن طريق الحساب الفلكي إلى تحديد اليوم الذي كسفت فيه الشمس من السنة العاشرة وأن ذلك وقع في (٢٩/١٠/١٠هـ) . وأن هذا اليوم هو الذي توفي فيه إبراهيم ابن النبي ﷺ .

انظر : نتائج الأفهام ص (١٩) ، وجزم العلامة ابن عثيمين – رحمه الله – بأن الكسوف وقع في ذلك التاريخ ، في إحدى خطبه لصلاة الجمعة ، كما هي منشورة في موقعه على شبكة المعلومات (الإنترنت) .

(٥٦) أخرجه البخاري (٤٢٤/١) ح [١٣٨٢] كتاب الجنائز ، باب ما قيل في أولاد المسلمين . وفي صحيح مسلم (١٨٠٨/٤) ح [٢٣١٦] كتاب الفضائل ، باب رحمته ﷺ بالصبيان .

(٥٧) أخرجه مسلم (١٨٠٨/٤) ح [٢٣١٦] كتاب الفضائل ، باب رحمته ﷺ بالصبيان ، إلا أن ظاهر السياق أنه مرسل .

(٥٨) انظر : فتح الباري (٢٥٠/٣) .

غير ما كان في ذلك اليوم ، ومما يدل على أن النبي ﷺ لم يصل الكسوف غير مرة واحدة ما يلي :

أولاً : أن النبي ﷺ قد بين للناس في ذلك اليوم الذي مات فيه إبراهيم – عليه السلام – بعد أن صلى بهم صلاة الكسوف أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ، كما في حديث أبي بكرة – رضي الله عنه – قال : "خسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فخرج يجر رداءه حتى انتهى إلى المسجد ، وثاب الناس إليه ، فصلى بهم ركعتين ، فانجلت الشمس فقال : إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، وإنهما لا يخسفان لموت أحد وإذا كان ذاك فصلوا وادعوا حتى يكشف ما بكم وذاك أن ابناً للنبي ﷺ مات يقال له إبراهيم فقال الناس في ذاك "(٥٩).

فلو كسفت الشمس قبل ذلك ، وكان النبي ﷺ صلاها حينئذٍ ، لما ظن بعض الناس أن الشمس إنما كسفت لموت إبراهيم – عليه السلام – .

ثانياً : أن بعض الواصفين من الصحابة – رضي الله عنهم – لصلاة النبي ﷺ عند الكسوف ، قد ذكروا فيها من طول القيام والسجود والركوع ما لم يكن معهوداً من صلاته – عليه الصلاة والسلام – وذكر بعضهم أن ذلك التطويل شيء لم يكن النبي ﷺ يفعله في الصلوات ، فعن عائشة – رضي الله عنها – قالت في صلاة الكسوف مع النبي ﷺ : " ما ركعت ركوعاً قط ، ولا سجدت سجوداً قط كان أطول منه "(٦٠) . وقد جاء في حديثها – رضي الله عنها – من بعض الطرق أن صلاته ﷺ تلك كانت يوم وفاة إبراهيم

---

(٥٩) أخرجه البخاري (٣٣٥/١) ح [١٠٦٣] ، كتاب الكسوف ، باب الصلاة في كسوف القمر.

(٦٠) أخرجه مسلم (٦٢٨/٢) ح [٩١٠] كتاب الكسوف ، باب ذكر النداء بصلاة الكسوف ، والبخاري (٣٣١/١) [١٠٥١] كتاب الكسوف ، باب طول السجود ، لكن من دون ذكر الركوع .

– عليه السلام –[٦١] .

وكما قال أبو موسى – رضي الله عنه – : " فصلى بأطول قيام وركوع وسجود ما رأيته قط يفعله " [٦٢].

وكما قال سمرة بن جندب – رضي الله عنه – : " فصلى فقام بنا كأطول ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً ، قال : ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً ، ثم سجد بنا كأطول ما سجد بنا في صلاة قط "[٦٣] .

وكما قالت أسماء بنت أبي بكر –رضي الله عنهما – : " أتيت عائشة زوج النبي ﷺ حين خسفت الشمس ، فإذا الناس قيام يصلون وإذا هي قائمة تصلي ، فقلت : ما للناس ؟ فأشارت بيدها إلى السماء ، وقالت : سبحان الله ، فقلت: آية فأشارت أي نعم ، قالت : فقمت حتى تجلاني الغشي فجعلت أصب فوق رأسي الماء ..."[٦٤].

فأسماء –رضي الله عنها – لم تكن تعلم عن سبب تلك الصلاة ، لما جاءت إلى عائشة – رضي الله عنها – وهي قائمة تصلي ، والناس كذلك ، فذلك كله مما يدل –

---

(٦١) أخرجه ابن خزيمة في صحيحه (٢/٣١٤) ح [١٣٧٩] ، وقال الألباني في تعليقه عليه :" إسناده صحيح لغيره " .

(٦٢) أخرجه البخاري (١/٣٣٤) ح [١٠٥٩] كتاب الكسوف ، باب : الذكر في الكسوف ، ومسلم (٢/٦٢٨) ح [٩١٢] كتاب الكسوف ، باب ذكر النداء بصلاة الكسوف

(٦٣) أخرجه أبو داود (١/٧٠٠) ح [١١٨٤] كتاب الصلاة ، باب : من قال أربع ركعات ، واللفظ له ، والنسائي (٣/١٤٠) ح [١٤٨٤] كتاب الكسوف ، باب كيف صلاة الكسوف ، وسيأتي الكلام عليه ص (٣٥) .

(٦٤) أخرجه البخاري (١/٣٣٢) [١٠٥٣] كتاب الكسوف ، باب صلاة النساء مع الرجال في الكسوف واللفظ له ، ومسلم (٢/٦٢٤) [٩٠٥] كتاب الكسوف ، باب ما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار .

والله أعلم – على أن النبي ﷺ لم يكن قد صلى قبل ذلك .

وقد جزم بعض المحققين من أهل العلم أن النبي ﷺ لم يصلِ الكسوف في المدينة غير مرة واحدة ، وذلك في السنة العاشرة من الهجرة ، في اليوم الذي توفي فيه إبراهيم ابن النبي ﷺ .

قال شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – : "... والصواب أنه لم يصلِ إلا بركوعين ، وأنه لم يصلِ الكسوف إلا مرة واحدة يوم مات إبراهيم ، وقد بين ذلك الشافعي، وهو قول البخاري ، وأحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه ، والأحاديث التي فيها الثلاث والأربع فيها أنه صلاها يوم مات إبراهيم ، ومعلوم أنه لم يمت في يومي كسوف ، ولا كان له إبراهيمان "(٦٥).

وقال الفقيه الزيلعي(٦٦)– رحمه الله – وهو في سياق التأويل والجواب عما جاء في الأحاديث من الزيادة على ركوع واحد ، قال : " ... والذي يدلك على صحة هذا التأويل أنه عليه – الصلاة والسلام – ، لم يفعل ذلك بالمدينة إلا مرة ، فيستحيل أن يكون الكل ثابتاً ، فعُلِم بذلك أن الاختلاف من الرواة للاشتباه عليهم "(٦٧) .

وذلك هو مقتضى مذهب كل مَن صار إلى الترجيح بين الروايات في عدد الركوع في صلاة النبي ﷺ عند الكسوف ؛ كالإمام مالك(٦٨)، والإمام الشافعي(٦٩)، والإمام

---

(٦٥) قاعدة التوسل والوسيلة ص (٩٢).

(٦٦) هو : عثمان بن علي الزيلعي الحنفي ، فخر الدين ، أبو محمد ،الفقيه الحنفي، له مصنفات منها : " تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق " ، و " شرح الجامع الكبير " ، وغيرهما ، توفي سنة (٧٤٣هـ) – رحمه الله –.

تنظر ترجمته في : الفوائد البهية ص (١٥٠) ؛ هدية العارفين (١/٦٥٥).

(٦٧) تبيين الحقائق (١/٥٤٩) .

(٦٨) انظر : التمهيد (٣/٣٠٢) .

(٦٩) انظر : معرفة السنن والآثار (٥/١٤٣– وما بعدها)

البخاري، والإمام أحمد – رحم الله الجميع -.

قال الإمام البخاري – رحمه الله - : " أصح الروايات عندي في صلاة الكسوف، أربع ركعات في أربع سجدات "(٧٠) .

وقال الإمام أحمد – رحمه الله – لما سئل عن صفة صلاة الكسوف قال: " فيه اختلاف، أما ابن عباس وعائشة فيقولان: أربع ركعات في أربع سجدات ، ويطيل فيهن القراءة ، ويقرأ بما شاء من القرآن ، وأما علي بن أبي طالب ، فإنه يقول: ست ركعات في أربع سجدات، وأذهب إلى قول عائشة وابن عباس: أربع ركعات في أربع سجدات " (٧١).

وقال الحافظ البيهقي– رحمه الله – بعد أن أورد حديث ابن عباس ، وعائشة ، وعبد الله بن عمرو ، وابن عمر ، وجابر ، والنعمان بن بشير ، وأبي بكرة ، وعبد الرحمن بن سمرة ، وسمرة بن جندب – رضي الله عنهم – قال : " هذه الأحاديث كلها ترجع إلى صلاة النبي ﷺ في خسوف الشمس يوم مات ابنه إبراهيم – عليه السلام – ، فقد روي في حديث كل واحد منهم ما يدل على ذلك ..." (٧٢).

---

(٧٠) نقله عنه الإمام الترمذي في العلل الكبير ، ص (٩٧) .

(٧١) انظر : مسائل ابن هانئ (١/ ١٠٨) ، وقال في رواية أبي داود – رحمهما الله – إنه يختار هذه الصفة ، ينظر : مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص (١٠٦)..

(٧٢) معرفة السنن والآثار (١٤٢/٥) .

وقال في السنن الكبرى (٣٢٦/٣) : " وقد اتفقت رواية عروة بن الزبير وعمرة بنت عبد الرحمن عن عائشة ، ورواية عطاء بن يسار وكثير بن عباس عن ابن عباس ، ورواية أبي سلمة بن عبد الرحمن عن عبدالله بن عمرو ، ورواية أبي الزبير عن جابر بن عبد الله عن النبي ﷺ ، إنما صلاها ركعتين في كل ركعة ركوعين ، وفي حكاية أكثرهم قوله ﷺ يومئذٍ : إن الشمس والقمر =

وأما ما نقله الحافظ ابن حجر عن الإمام ابن حبان – رحمهما الله – من أن القمر خسف في السنة الخامسة ، فصلى النبي ﷺ بأصحابه صلاة الكسوف[٧٣] ، فلم ينقل ذلك بإسناد ، ومما يُضعف هذه الحكاية أيضاً ما تقدم من أن بعض الواصفين من الصحابة ﷺ لصلاة النبي ﷺ قد ذكروا فيها من طول القيام والسجود والركوع ما لم يكن معهوداً من صلاته – عليه الصلاة والسلام – وأن بعضهم قد ذكر أن ذلك التطويل شيء لم يكن النبي ﷺ يفعله في الصلوات .

٢- **ومن المعقول** : استدل أصحاب القول الثاني على عدم مشروعية الاجتماع لأداء الصلاة عند خسوف القمر بالمعقول ، فقالوا : إن خسوف القمر يكون بالليل ، فيشق على الناس الاجتماع بالليل ، ويتعذر عليهم بعد ما ناموا الحضور إلى المسجد لأداء الصلاة جماعة[٧٤].

المناقشة : يمكن أن يُناقش : بأن ذلك منتقض بصلاة قيام رمضان ؛ إذ هي من جملة النوافل ، وتكون بالليل ويجتمع الناس لها وتؤدى جماعة ، ثم إن الخسوف قد يقع في أول الليل ، فلا يشق الاجتماع .

= آيتان من آيات الله لا تنخسفان لموت أحد ، ولا لحياته دلالة على أنه إنما صلاها يوم توفي ابنه، فخطب ، وقال هذه المقالة رداً لقولهم : إنما كسفت لموته ، وفي اتفاق هؤلاء العدد مع فضل حفظهم دلالة على أنه لم يزد في كل ركعة على ركوعين كما ذهب إليه الشافعي ، ومحمد بن إسماعيل البخاري – رحمهما الله – " .

(٧٣) انظر : فتح الباري (٦٣٧/٢) .

(٧٤) انظر : المبسوط (٧٥/٢) ، بدائع الصنائع (٢٨٢/١)؛ الهداية (٩٥/١) ؛ تبيين الحقائق (٥٥١/١) ؛ البحر الرائق (١٨١/٢)؛ المعونة (٣٣٢/١).

الراجح

الـراجح – والله أعلـم – هـو القـول الأول القائـل بـسنية الجماعـة للـصلاة عنـد خسوف القمر، وذلك لقوة أدلته ، ووضـوحها على المراد ، وللمناقشات الـواردة على أدلة المخالف .

المطلب الثاني : هيئة صلاة الكسوف وفيه مسألتان :

المسألة الأولى : هيئة صلاة كسوف الشمس .

المسألـــة الثانية : هيئة صلاة خسوف القمر.

المسألة الأولى : هيئة صلاة كسوف الشمس:

اختلف الفقهاء – رحمهم الله تعالى – في هيئة صلاة كسوف الشمس على قولين :

القول الأول : أنها ركعتـان ، والـسنة أداؤهمـا علـى هيئـة مقيـدة ، في كـل ركعـة قيامان وقراءتان وركوعان وسجدتان .

وهذا مذهب الجمهور – المالكية(٧٥)، والشافعية(٧٦)، والحنابلة(٧٧)– .

القـول الثـاني : أنهـا تـصلى ركعـتين كهيئـة صـلاة النوافـل ، كـل ركعـة بركـوع وسجدتين . وهذا مذهب الحنفية(٧٨).

---

(٧٥) انظر : الكافي ، لابن عبدالبر ص (٧٩) ؛ عقد الجواهر الثمينة (١/٢٤٥) ؛ المعونـــة (١/٣٢٨-٣٢٩)؛ قوانين الأحكام الفقهية ص (٨٥) ؛ منح الجليل (١/٣١٧) ؛ الاستذكار(٧/٩٤).

(٧٦) انظر : الأم (١/ ٣٧٥) ؛ الحاوي (٢/ ٥٠٦-٥٠٧) ؛ التهذيب (٢/٣٨٧) ؛ العزيز شـــرح الوجيز (٢/٣٧٢) ؛ المجموع (٥/٥٣) ؛ أسنى المطالب (٢/٢١٦) .

(٧٧) انظر : الإرشاد ص (١١٠) ؛ الهداية (١/٥٥) ؛ رؤوس المسائل (١/٢٣٨) ؛ الكافي ، لابـــن قدامة (١/٢٣٧- ٢٣٨) ؛ المستوعب (١/ ٣١٣) ؛ التوضيح (١/٣٦٦-٣٦٧) .

(٧٨) انظر :كتاب الآثار ص (٤٥) ؛ المبسوط (٢/ ٧٤)؛ تحفة الفقهاء (١/١٨٢) ؛ بدائع الصنائع (١/٢٨٠) ؛ الهداية (١/٩٤) ؛ البحر الرائق (٢/١٨٠)؛ غنية المتملي ص (٤٢٤).

الأدلـــة

أدلة القول الأول : استدلوا بالسنة

الـــدليل الأول : حديث ابن عباس – رضي الله عنهما - قال : " انخسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فصلى رسول الله ﷺ فقام قياماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة ، ثم ركع ركوعاً طويلاً ، ثم رفع فقام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول ، ثم سجد ثم قام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول ، ثم رفع فقام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول ، ثم سجد ثم انصرف وقد تجلت الشمس ..." (٧٩).

الدليل الثاني : حديث عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت : "خسفت الشمس في عهد رسول الله ﷺ فصلى رسول الله ﷺ بالناس فقام فأطال القيام ، ثم ركع فأطال الركوع ، ثم قام فأطال القيام وهو دون القيام الأول ، ثم ركع فأطال الركوع وهو دون الركوع الأول ، ثم سجد فأطال السجود ، ثم فعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الأولى ، ثم انصرف وقد انجلت الشمس ..." (٨٠).

الدليل الثالث : حديث أسماء بنت أبي بكر الصديق - رضي الله عنهما – " أن النبي ﷺ صلى صلاة الكسوف ، فقام فأطال القيام ، ثم ركع فأطال الركوع ، ثم قام فأطال القيام ، ثم ركع فأطال الركوع، ثم رفع ، ثم سجد فأطال السجود ، ثم رفع ثم

---

(٧٩) أخرجه البخاري (٣٣١/١) ح[١٠٥٢] كتاب الكسوف ، باب صلاة الكسوف جماعة ، واللفظ له ، ومسلم (٦٢٦/٢) ح [٩٠٧] كتاب الكسوف ، باب : ما عرض على رسول الله ﷺ في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار .

(٨٠) أخرجه البخاري (٣٢٨/١) ح [١٠٤٤] ، كتاب الكسوف ، باب الصدقة في الكسوف ، واللفظ له ، ومسلم (٦١٨/٢) ح [٩٠١] كتاب الكسوف ، باب : صلاة الكسوف .

سجد فأطال السجود ، ثم قام فأطال القيام ، ثم ركع فأطال الركوع ، ثم رفع فأطال القيام ، ثم ركع فأطال الركوع ، ثم رفع فسجد فأطال السجود ، ثم رفع ثم سجد فأطال السجود ، ثم انصرف ... "(٨١).

الدليل الرابع : حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – قال : "كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام فصلى للناس فأطال القيام ، ثم ركع فأطال الركوع ، ثم قام فأطال القيام وهو دون القيام الأول ، ثم ركع فأطال الركوع وهو دون الركوع الأول، ثم سجد فأطال السجود ، ثم رفع ، ثم سجد فأطال السجود وهو دون السجود الأول ،ثم قام فصلى ركعتين وفعل فيهما مثل ذلك ، ثم سجد سجدتين يفعل فيهما مثل ذلك حتى فرغ من صلاته ..."(٨٢).

الدليل الخامس : حديث عبد الله بن عمرو – رضي الله عنه - أنه قال : " لما كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ نودي : (إن الصلاة جامعة) فركع النبي ﷺ ركعتين في سجدة ، ثم قام فركع ركعتين في سجدة ، ثم جلس ثم جلي عن الشمس ... "(٨٣) .

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة : أنها ظاهرة الدلالة على المقصود ، وهو أن النبي ﷺ لما صلى صلاة الكسوف صلاها على صفة مقيدة بزيادة قيام وركوع في كل ركعة، وهذه الأحاديث صحيحة صريحة .

---

(٨١) أخرجه البخاري (١/ ٢٤٣) ح [٧٤٥] كتاب الأذان ، باب ما يقول بعد التكبير .

(٨٢) أخرجه النسائي (١٣٩/٣) ح [١٤٨٣] كتاب الكسوف ، باب : كيف صلاة الكسوف ، وقال النووي – رحمه الله – في خلاصة الأحكام (٨٦١/٢) : " رواه النسائي بإسناد حسن ".

(٨٣) أخرجه البخاري (١/ ٣٣١) ح [١٠٥١] كتاب الكسوف ، باب : طول السجود في الكسوف ، واللفظ له، ومسلم (٦٢٧/٢) ح [٩١٠] كتاب الكسوف ، باب ذكر النداء بصلاة الكسوف " الصلاة جامعة " .

المناقشة : نُوقش بأن أحاديث تعدد الركوع اضطربت ، واضطرب الرواة فيها أيضاً، فبعضهم روى أنه ﷺ صلى في كل ركعة ثلاث ركوعات[٨٤]، وبعضهم روى أنه ﷺ صلى في كل ركعة أربع ركوعات[٨٥]، وبعضهم روى أنه ﷺ صلى في كل ركعة خمس ركوعات[٨٦]، والاضطراب موجب للضعف ، فيقتضي ذلك ترك روايات التعدد كلها ، والمصير إلى المعهود في الصلاة ، وهو عدم تعدد الركوع في الركعة الواحدة[٨٧].

الجـــواب : أن الأحاديث التي فيها أن صلاة الكسوف ركعتان ، في كل ركعة ركوعان أرجح من تلك الأحاديث التي تضمنت الزيادة على الركوعين من وجوه متعددة ؛ فهي مخرجة في الصحيحين ، وجاءت من طرق كثيرة ، ورواتها أشهر وأكثر ، فهي من أصح ما يُروى في صلاة الكسوف عن النبي ﷺ[٨٨]، وأما غيرها فهي كما يقول الحافظ ابن عبد البر – رحمه الله – : "آثار معلولة ضعيفة"[٨٩] ، وكما يقول الحافظ ابن

(٨٤) أخرجه مسلم من حديث جابر – رضي الله عنه – (٦٢٣/٢) ح [٩٤٠] كتاب الكسوف ، باب ما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار . ومن حديث عائشة – رضي الله عنها – (٦٢٠/٢) [٩٠١] كتاب الكسوف ، باب صلاة الكسوف .

(٨٥) أخرجه مسلم من حديث ابن عباس – رضي الله عنهما - (٦٢٧/٢) ح [٩٠٨و٩٠٩] كتاب الكسوف ، باب ذكر مَن قال إنه ركع ثمان ركعات في أربع سجدات .

(٨٦) من حديث أبي بن كعب – رضي الله عنه - أخرجه أبوا داود (٦٩٩/١) ح [١١٨٢] كتاب الصلاة ، باب من قال : أربع ركعات ، وأحمد (١٧٧/٥) ح [٢١٢١٧] .

(٨٧) انظر : فتح القدير (٨٧/٢-٨٨) ؛ غنية المتملي ص (٤٢٥) .

(٨٨) انظر : التمهيد (٣٠٥/٣) ؛ السنن الكبرى للبيهقي (٣٢٦/٣) ؛ شرح صحيح مسلم للنووي (١٩٩/٦) ؛فتح الباري (٦١٨/٢) ؛ نيل الأوطار (٣٧٦/٣) ؛ الاستذكار (٩٣/٧) ؛ روضة الطالبين (٨٣/٢).

(٨٩) الاستذكار (١٠٠/٧) .

حجر – رحمه الله – : " لا يخلو إسناد منها من علة "[٩٠].

أدلة القول الثاني : استدل أصحاب القول الثاني بالسنة ، والمعقول :

١- **فمن السنة** : ما يلي :

الدليل الأول : حديث أبي بكرة - رضي الله عنه – قال: " كنا عند رسول الله ﷺ فانكسفت الشمس فقام النبي ﷺ يجر رداءه حتى دخل المسجد ، فدخلنا فصلى بنا ركعتين حتى انجلت الشمس ، فقال ﷺ : " إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد فإذا رأيتموهما فصلوا وادعوا حتى يكشف ما بكم"[٩١].

الدليل الثاني : حديث عبد الرحمن بن سمرة – رضي الله عنه – قال : " بينما أنا أرمي بأسهمي في حياة رسول الله ﷺ إذ انكسفت الشمس فنبذتهن .وقلت : لأنظرن إلى ما يحدث لرسول الله ﷺ في انكساف الشمس اليوم . فانتهيت إليه وهو رافع يديه ، يدعو ويكبر ويحمد ويهلل . حتى جُلي عن الشمس . فقرأ سورتين وركع ركعتين "[٩٢] .

الدليل الثالث : حديث أبي قلابة عن قبيصة الهلالي – رضي الله عنه - قال : "كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ ، فخرج فزعاً يجر ثوبه وأنا معه يومئذ بالمدينة ، فصلى ركعتين فأطال فيهما القيام ، ثم انصرف وانجلت ..."[٩٣].

---

(٩٠) فتح الباري (٢/٦١٨) .

(٩١) أخرجه البخاري (١/٣٢٧) ح [١٠٤٠] كتاب الكسوف ، باب : الصلاة في كسوف الشمس .

(٩٢) أخرجه مسلم (٢/ ٦٢٩) ح [٩١٣] كتاب الكسوف ، باب ذكر النداء بصلاة الكسوف " الصلاة جامعة ".

(٩٣) أخرجه أبو داود (١/٧٠١) ح [١١٨٥] كتاب الصلاة ، باب من قال : أربع ركعات ، واللفظ له، والنسائي (٣/١٤٤) ح [١٤٨٦] كتاب الكسوف ، باب :كيف صلاة الكسوف ، . وقال النووي – رحمه الله – في خلاصة الأحكام (٢/٨٦٣): " رواه أبو داود بإسناد صحيح . لكن قال البيهقي : سقط بين أبي قلابة وقبيصة رجل ، وهو هلال بن عامر ، ثم رواه كذلك . [ثم قال =

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة : أنها تدل على أن السنة في صفة أداء صلاة الكسوف أن تكون كسائر النوافل ركعتين ، كل ركعة بركوع وسجدتين ، وهذه الأحاديث صحيحة ، موافقة للأصول المعهودة[٩٤].

المناقشة : نُوقش بأن هذه الأحاديث وأمثالها التي رويت في الركعتين دون عدد الركوع أحاديث مطلقة ، ويكون المراد بها حكاية الصلاة عند الكسوف دون إرادة بيان صفتها ، والأحاديث التي تضمنت زيادة قيام وركوع في كل ركعة تبين المراد ، وهي من أصح ما يُروى في صلاة الكسوف عن النبي ﷺ ، متضمنة للزيادة ، فيتعين الأخذ بها[٩٥].

٢- ومن المعقول : استدل أصحاب القول الثاني بالقياس فقالوا : إن سائر الصلوات المكتوبات منها والتطوعات ، يكون فيها مع كل ركعة سجدتان ، فكذلك ينبغي أن يكون النظر والاعتبار في صلاة الكسوف فتصلى بركعتين في كل ركعة ركوع واحد وسجدتان[٩٦].

المناقشة : نُوقش بأنه قياس فاسد ؛ لأنه في مقابلة النص ، فكل ما ثبت أنه ﷺ فعله في صلاة الكسوف يكون مشروعاً ؛ ويكون أصلاً برأسه[٩٧].

= النووي] : وهذا لا يقدح في صحة الحديث ؛ لأن هلالاً ثقة ".

(٩٤) انظر : فتح القدير (٢/٨٦-٨٨) ؛ تبيين الحقائق (١/٥٤٨) ؛ نصب الراية (٢/٢٣٧) ؛ غنية المتملي ص (٤٢٥) .

(٩٥) انظر:شرح صحيح مسلم للنووي (٧/١٩٨) ؛ إعلام الموقعين (٢/٣٩٩) ؛فتح الباري (٢/٦١٢)؛مختصر الخلافيات (٢/٢٣٧) ؛ معرفة السنن والآثار (٥/١٤٤) ؛ تحفة الأحوذي (٣/١١٧).

(٩٦) انظر : شرح معاني الآثار (١/٤٣٢) ؛ الاختيار (١/٧٠).

(٩٧) انظر : فتح الباري (٢/٦١٦).

الراجــــح

الراجح – والله أعلم – هو القول الأول القائل بأن صلاة الكسوف ركعتان في كل ركعة قيامان وقراءتان وركوعان وسجدتان ، وذلك لقوة أدلته ، ووضوحها على المراد ، وللمناقشات الواردة على أدلة المخالفين .

المسألة الثانية : هيئة صلاة خسوف القمر

اختلف الفقهاء – رحمهم الله تعالى – في هيئة الصلاة عند خسوف القمر على قولين :

القول الأول : أنها ركعتان ، والسنة أداؤها على هيئة مقيدة . كما في كسوف الشمس ، في كل ركعة قيامان وقراءتان وركوعان وسجدتان . وهذا مذهب الشافعية [٩٨] ، والحنابلة[٩٩] .

القول الثاني : أنها تصلى ركعتين كهيئة صلاة النوافل ، كل ركعة بركوع وسجدتين . وهذا مذهب الحنفية[١٠٠] ، والمالكية[١٠١] .

والخلاف في هذه المسألة – كما ترى – كالخلاف بينهم في حكم الاجتماع لأداء

---

(٩٨) انظر : الأم (١/ ٣٧٤) ؛ الحاوي (٢/ ٥٠٥) ؛ التهذيب (٢/٣٨٩) ؛ العزيز شرح الوجيز (٢/٣٧٢) ؛ المجموع (٥/٥١) ؛ كفاية الأخيار ص (١٨٨).

(٩٩) انظر :الإرشاد ص (١١٠) ؛ رؤوس المسائل (١/٢٣٨-٢٣٩) ؛ الكافي ، لابن قدامة (١/٢٣٧)؛ المستوعب (١/ ٣١٣) ؛ التوضيح (١/٣٦٦-٣٦٧) .

(١٠٠) انظر : المبسوط (٢/ ٧٤) ؛ تحفة الفقهاء (١/١٨٢-١٨٣) ؛ بدائع الصنائع (١/٢٨٠) ؛ كتاب الآثار ص (٤٥)؛ المحيط البرهاني (٢/٢٥٥) ؛ تبيين الحقائق (١/٥٤٧-٥٤٨) .

(١٠١) انظر : المدونة (١/١٦٤) ؛ عقد الجواهر الثمينة (١/٢٤٧) ؛ المعونة (١/٣٣١) ؛ الكافي ، لابن عبدالبر ص (٨٠) ؛جامع الأمهات ص (٦٢) .

الصلاة عند خسوف القمر ، والأدلة هنا هي الأدلة في تلك المسألة[١٠٢] ، وفي المسألة التي بعدها وهي : هيئة الصلاة عند كسوف الشمس[١٠٣] ، وقد تقدمت المسألتان بأدلتهما ، مع بيان الراجح فيهما وأسباب الترجيح هناك .

المطلب الثالث : صفة القراءة في صلاة الكسوف

اتفق الفقهاء –رحمهم الله تعالى– على استحباب الجهر بالقراءة في الصلاة عند خسوف القمر ، فالحنفية ، على مقتضى قولهم في استحباب الجهر بالقراءة في صلاة النوافل الليلية[١٠٤] ، وقد تقدم أنهم يرون أن المشروع في أداء الصلاة عند خسوف القمر أن تكون فرادى فلا تسن لها الجماعة[١٠٥] .

وأما المالكية ، والشافعية ، والحنابلة فقد صرحوا هنا باستحباب الجهر بالقراءة في الصلاة عند خسوف القمر[١٠٦].

أما في الصلاة عند كسوف الشمس ، فقد اختلفوا في صفة القراءة فيها هل تكون

---

(١٠٢) انظر ذلك في : ص (٨٩٦-٩٠٧) من هذا البحث .

(١٠٣) انظر ذلك في : ص (٩٠٧- ٩١٣) من هذا البحث .

(١٠٤) انظر : المبسوط (٢٢/١) ؛ بدائع الصنائع (١٦١/١) ؛ العناية شرح الهداية (٣٣٦/١) ؛ حاشية ابن عابدين (٥٣٣/١) .

(١٠٥) تقدم ص (٨٩٧).

(١٠٦) انظر في المذهب المالكي : الشرح الكبير للدردير (٤٠٢/١) ؛ جواهر الإكليل (١٠٤/١) ؛ كفاية الطالب (٣٥٣/١) ؛ أقرب المسالك ص (٣٢) ، وفي المذهب الشافعي : الأم (٣٧٤/١) ؛ العزيز شرح الوجيز (٣٧٧/٢) ؛ المهذب (١٧٠/١) ؛ الحاوي (٥١٠/٢) ؛ التهذيب (٣٨٩/٢) ، وفي المذهب الحنبلي: الكافي لابن قدامة (٢٣٨/١) ؛ المستوعب (٣١٣/١) ؛ رؤوس المسائل (٢٣٩/١) ؛ الفروع (١٥٣/٢) ؛ الإنصاف (٣٩٠/٥) ؛ غاية المنتهى (٢٣٦/١).

جهرية ، أو سرية؟ على قولين:

القول الأول : أن سنة القراءة في الصلاة عند كسوف الشمس أن تكون جهراً .

وهذا هو المذهب عند الحنابلة(١٠٧)، وهو قول صاحبي أبي حنيفة : أبي يوسف ، ومحمد في إحدى الروايتين عنه(١٠٨)، ومال إليه بعض المالكية(١٠٩)- رحم الله الجميع - .

القول الثاني : أن سنة القراءة في الصلاة عند كسوف الشمس أن تكون سراً .

وهذا مذهب الجمهور – الإمام أبو حنيفة وأكثر أتباعه(١١٠)، والمشهور عند المالكية(١١١)، والمذهب عند الشافعية(١١٢) – رحم الله الجميع- .

---

(١٠٧) انظر : الإرشاد ص (١١٠) ؛ المغني (٣/٣٢٤) ؛ بلغة الساغب ص (٩٨)؛ رؤوس المسائل (١/٢٣٩) ؛ الإنصاف (٥/٣٩٠) ؛ الإقناع (١/٣١٤).

(١٠٨) انظر : المبسوط (٢/٧٥) ؛ شرح معاني الآثار (١/٤٣٤) ؛ تحفة الفقهاء (١/١٨٢) ؛ بدائع الصنائع (١/٢٨١) ؛ المحيط البرهاني (٢/٢٥٨) ؛ حاشية ابن عابدين (٢/١٨٢) .

(١٠٩) كاللخمي ، وهو محكي عن الإمام مالك – رحمهما الله – ينظر : التاج والإكليل (٢/٢٠٠) ؛ منح الجليل (١/٣١٧) .

(١١٠) انظر :تنوير الأبصار مع شرحه الدر المختار (٢/١٨٢) ؛ مختصر الوقاية (١/١٧١) ؛ الفتاوى الهندية (١/١٦٨) ؛ المختار مع شرحه الاختيار (١/٧٠) ؛ البحر الرائق (٢/١٨٠) ؛ اللباب ص (١٢٨).

(١١١) انظر : الكافي لابن عبدالبر ص (٧٩) ؛ الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/٣٥٠) ؛ المعونة (١/٣٢٩) ؛ تنوير المقالة (٢/٥٢٥) ؛ مواهب الجليل (٢/٢٠٠) ؛ منح الجليل (١/٣١٧) ؛ التمهيد (٣/٣٠٨) .

(١١٢) انظر : الأم (١/٣٧٤) ؛ المهذب (١/١٧٠) ؛ العزيز شرح الوجيز (٢/٣٧٧) ؛ المجموع (٥/٥٧) ؛ أسنى المطالب (٢/٢٢٠)؛ كفاية الأخيار ص (١٨٩) .

الأدلـــة

أدلة القول الأول : استدلوا بالسنة ، والمعقول :

١- فمن السنة : حديث عائشة – رضي الله عنها - : " أن النبي ﷺ جهر في صلاة الخسوف بقراءته ، فصلى أربع ركعات ، في ركعتين ، وأربع سجدات " متفق عليه [(١١٣)].

وجه الدلالة : الحديث ظاهر الدلالة على أن السنة في القراءة في صلاة كسوف الشمس الجهر [(١١٤)].

المناقشة : نُوقش بأن المراد بالحديث الصلاة عند خسوف القمر ، وهي صلاة ليلية فيجهر بالقراءة فيها [(١١٥)].

الجواب : أُجيب بعدم التسليم ؛ لأن الحديث روي من طرق أخرى عن عائشة – رضي الله عنها – فيها التصريح بأن الصلاة كانت عند كسوف الشمس [(١١٦)].

---

(١١٣) أخرجه البخاري (١/٣٣٥) ح [١٠٦٥] كتاب الكسوف ، باب : الجهر بالقراءة في الكسوف، ومسلم (٢/٦٢٠) ح [٩٠١] كتاب الكسوف ، باب : صلاة الكسوف ، واللفظ له.

(١١٤) انظر : فتح الباري (٢/٦٣٩) .

(١١٥) انظر : شرح صحيح مسلم للقاضي عياض (٣/٣٣٧) ؛ فتح الباري (٢/٦٣٩) .

(١١٦) فالإسماعيلي – رحمه الله تعالى - روى هذا الحديث من وجه آخر بلفظ : " كسفت الشمس في عهد رسول الله ﷺ " فذكر الحديث. انظر : فتح الباري (٢/٦٣٩) .

وجاء الحديث من رواية الأوزاعي – رحمه الله – وغيره ، ولفظه " أن الشمس خسفت على عهد رسول الله ﷺ " ، أخرجه مسلم (٢/٦٢٠) ح [٩٠١] كتاب الكسوف باب صلاة الكسوف ، وعلقه البخاري جازماً به (١/٣٣٥) ح [١٠٦٦] كتاب الكسوف ، باب الجهر بالقراءة في الكسوف .

٢- **ومن المعقـــول** : استدل أصحاب القول الأول بالقياس فقالوا : إن صلاة الكسوف من الصلوات التي تؤدى نهاراً في جماعة ؛ كالعيدين والاستسقاء ، وسنتهما الجهر بالقراءة ؛ فكذلك الصلاة عند كسوف الشمس(١١٧) .

أدلة القول الثاني : استدلوا بالسنة ، والمعقول :

١- فمن السنة : ما يلي :

الـــدليل الأول : حديث عبد الله بن عباس – رضي الله عنهما – قال : "صليت خلف النبي – صلى الله عليه وسلم – صلاة الخسوف ، فلم أسمع منه فيها حرفاً واحداً "(١١٨).

وعند الإمام أحمد – رحمه الله تعالى – في المسند (٨٩/٦) ح [٢٤٤٦٤] بلفظ : " خسفت الشمس على عهد النبي ﷺ ، فأتى النبي ﷺ المصلى ، فكبر وكبر الناس ، ثم قرأ فجهر بالقراءة وأطال القيام ... " .

وعند ابن حبان – رحمه الله – في صحيحه بترتيب ابن بلبان (٩٣/٧) ح [٢٨٥٠] بلفظ : " كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ ، فصلى بهم رسول الله ﷺ أربع ركعات في ركعتين ، وأربع سجدات ، وجهر بالقراءة " .

(١١٧) انظر: التمهيد (٣١٢/٣) ؛ المبسوط (٧٥/٢) ؛ بدائع الصنائع (٢٨٢/١) ؛ عارضة الأحوذي (٤٢/٣) ؛ فتح الباري (٦٤٠/٢) .

(١١٨) أخرجه أحمد (١/ ٣٦٤) ح [٢٦٧٣] من طريق عبدالله بن المبارك عن ابن لهيعة عن يزيد بن أبي حبيب عن عكرمة عن ابن عباس – رضي الله عنهما –.

ومن طريق زيد بن الحباب عن ابن لهيعة به ولفظه : " أن رسول الله ﷺ قرأ في كسوف الشمس، فلم نسمع منه حرفاً " . أخرجه أحمد (٤٣٧/١) ح [٣٢٧٧] .

ومن طريق الحسن بن موسى الأشيب عن ابن لهيعة به ولفظه : " صليت مع رسول الله ﷺ الكسوف ، فلم أسمع منه فيها حرفاً من القرآن " أخرجه أحمد (٣٦٤/١) [٢٦٧٢]، وأبو يعلى=

= (١٣٠/٥) ح [٢٧٤٥]. وأخرجه البيهقي في معرفة السنن والآثار (١٥٤/٥) ح [٧١٤٨]بلفظ: " صليت مع رسول الله ﷺ صلاة الكسوف فلم أسمع منه حرفاً فيها من القراءة".
ومن طريق عمرو بن خالد عن ابن لهيعة به ولفظه : "ما سمعت من رسول الله ﷺ في صلاة الكسوف حرفاً " أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٤٣٢/١ ح [١٩٠٨] .
والحديث من هذه الطرق الأربع مدارها على ابن لهيعة وهو ضعيف ، وقد اتفق أكثر أهل النقل على ترك الاحتجاج بحديثه .كما في أحوال الرجال للجوزجاني ص (٢٦٦)، والضعفاء للنسائي ص (١٥٣) ، والكاشف (٥٩٠/١) ، والمغني في الضعفاء للذهبي (٣٥٢/١) ، وتهذيب التهذيب (٣٧٩/٥) ، وتذكرة الحفاظ للقيسراني ص (٩٧) ، وسير أعلام النبلاء (١١/٨) .
وكونه في الطريق الأولى من رواية ابن المبارك - وهو ممن سمع منه قبل الاختلاط - لا يقويه [حتى على مذهب مَن يرى الاحتجاج به إذا كان الحديث من رواية مَن سمع منه قبل الاختلاط]؛ لأنه من هذا الطريق لم يصرح بالتحديث عن يزيد ، وابن لهيعة من المدلسين ، كما قاله ابن حبان في كتابه " المجروحين "(١٢/٢) ، والعلائي في كتابه "جامع التحصيل ص " (٢١٥-٢١٦) وغيرهما ، ولا يفيد ما جاء في الطرق الأخرى – غير طريق ابن المبارك – من تصريحه بالتحديث ؛ لأنها كلها طرق ضعيفة ، فالرواة فيها عن ابن لهيعة ممن سمع منه بعد الاختلاط ، وما كان سبيله كذلك فقد اتفق أهل النقل على ترك الاحتجاج به .
قال ابن حبان – رحمه الله – في كتابه " المجروحين " (١٢/٢) : " قد سبرت أخبار ابن لهيعة من رواية المتقدمين والمتأخرين عنه ، فرأيت التخليط في رواية المتأخرين عنه موجوداً وما لا أصل له من رواية المتقدمين كثيراً ، فرجعت إلى الاعتبار فرأيته كان يدلس عن أقوام ضعفى عن أقوام رآهم ابن لهيعة ثقات ، فالتزقت تلك الموضوعات به " ا – هـ .
والحديث جاء من طريق الواقدي عن عبد الحميد بن جعفر به ولفظه : " صليت خلف رسول الله ﷺ في كسوف فما سمعت منه حرفاً " أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٣٤٤/٣) وقال : " هذا حديث غريب من حديث عكرمة ويزيد . تفرد به الواقدي عن عبد الحميد ". أ –هـ وأخرجه أيضاً البيهقي في معرفة السنن (١٥٤/٥) ح [٧١٤٦] و الحديث في إسناده الواقدي ، وهو متروك لا يحتج بحديثه ،كما في: للضعفاء ،للنسائي ص (٢١٧)؛ والمغني في الضعفاء للذهبي (٦١٩/٢)؛والتقريب ص (٤٩٨)؛ وسير أعلام النبلاء (٤٥٤/٩-٤٦٩).

وجه الدلالة من الحديث : أنه لو جهر النبي ﷺ بالقراءة لسمعه ابن عباس – رضي الله عنهما–.

المناقشة : نُوقش من وجوه :

أولاً : أن الحديث ضعيف ، لا تقوم به حجة ، كما عُلِمَ من تخريجه .

ثانياً : أنه لو صح الحديث ، لكان حديث عائشة –رضي الله عنها– المتقدم(١١٩) مقدماً عليه ؛ لأن عائشة أثبتت الجهر ، والقاعدة أن المثبت يقدم على النافي(١٢٠).

ثالثاً : ومن المحتمل - على تقدير صحة الحديث - أن يكون ابن عباس - رضي الله عنهما - بعيداً من النبي ﷺ فلم يسمع (١٢١).

اعتراض : اُعتُرِض على الوجه الثالث بعدم التسليم بهذا الاحتمال ؛ لأنه قد جاء عن ابن عباس - رضي الله عنهما - التصريح بأنه صلى بجنب النبي ﷺ في صلاة الكسوف فلم يسمع منه حرفاً ، فقال- رضي الله عنه -: " كنت إلى جنب رسول الله ﷺ يوم كسفت الشمس فلم أسمع له قراءة "(١٢٢).

---

(١١٩) تقدم في أدلة القول الأول ص (٩١٦) .

(١٢٠) انظر : التلخيص الحبير (٢/٩٢).

(١٢١) انظر : فتح الباري (٢/٦٤٠) .

(١٢٢) أخرجه بهذا اللفظ الطبراني في المعجم الكبير (١١/١٩٢) ح [١١٦١٢] ، والحديث ضعيف ؛ لأنه من رواية موسى بن عبد العزيز القنباري ، وهو ضعيف عن الحكم بن أبان ، وهو متكلم فيه، قال الذهبي – رحمه الله – في ميزان الاعتدال (٤/٢١٣) في ترجمة موسى القنباري : " حديثه من المنكرات لا سيما والحكم بن أبان ليس أيضاً بالثبت ".

وأخرجه الطبراني أيضاً في الأوسط (٣/٣٣٨) ح [٢٧٢١] ، ولفظه : " كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فقام إلى الصلاة فقام ملياً ثم ركع ملياً ثم سجد، ثم أعاد مثلها قال عكرمة: قال ابن عباس : فكنت إلى جانب النبي ﷺ فلم أسمع القراءة ". =

الجواب : يمكن أن يُجاب عن ذلك بما يلي :

١- بأن الحديث ضعيف لا تقوم به حجة ، كما عُلِمَ من تخريجه ؛ ولأن الحديث مضطرب في متنه ، ذلك أنه ورد في بعض رواياته أنه صلى بجانب النبي ﷺ [(١٢٣)]، وفي بعضها أنه صلى خلف النبي ﷺ [(١٢٤)]، وفي بعضها الآخر أنه صلى مع النبي ﷺ [(١٢٥)].

٢- وأيضاً لأن التمسك بظاهر تلك الرواية " كنت إلى جنب رسول الله ﷺ يوم كسفت الشمس .." فيه مخالفة للسنة المستقرة من انفراد الإمام في الصف إذا صلى بجماعة ؛ مع أن صلاة النبي ﷺ في الكسوف كان بجماعة ، وثمة فرق بين موقفه – رضي الله عنه – مع النبي ﷺ إذا كان يصلي معه وحده ، كما جاء عنه في حادثة أخرى من صلاته إلى جنب النبي ﷺ ، فقد روى عكرمة – رحمه الله – عنه – رضي الله عنه – أنه قال : "صليت إلى جنب النبي ﷺ وعائشة خلفنا تصلي معنا ، وأنا إلى جنب النبي ﷺ أصلي معه " [(١٢٦)]. ففرق بين

= وفي إسناده حفص بن عمر العدني عن الحكم بن أبان ، وحفص ، ليس بثقة ، ضعيف ، كما في الضعفاء للنسائي ص (٨٢) ؛ الكاشف (٣٤٢/١)؛ التقريب ص (١٧٣) .

(١٢٣) انظر : هامش [١٢٢] ص (٩١٩).

(١٢٤) تقدم بيانها وذكر مَن خرجها ، انظر : ص (٩١٧) هامش (١١٨) .

(١٢٥) أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في المسند (١ /٣٦٤) ح [٢٦٧٢]، وأبو يعلى في المسند (١٣٠/٥) ح [٢٧٤٥]. ،و البيهقي في معرفة السنن والآثار (١٥٤/٥) ح [٧١٤٨] من طريق الحسن بن موسى الأشيب عن ابن لهيعة ، والحديث ضعيف ؛ لضعف ابن لهيعة .

(١٢٦) أخرجه النسائي (٨٦/٢) ح [٨٠٤] كتاب الإمامة ، باب : موقف الإمام إذا كان معه صبي وامرأة ، وأحمد (٣٧٥/١) ح [٢٧٥٠]، وابن حبان كما في صحيحه بترتيب ابن بلبان (٥٨١/٥) ح [٢٢٠٤] ، وابن خزيمة في صحيحه (١٨/٣) ح [١٥٣٧] .

وهناك حديث لابن عباس – رضي الله عنهما – في قصة بيتوته في بيت ميمونة – رضي الله عنها – وصلاته مع النبي صلى الله عليه وسلم بالليل ، وفيه أنه قال : " فقام يصلي فقمت عن =

هذا ، وبين موقفه إذا كان في جماعة من الصحابة – رضي الله عنهم – . فهذا – والله أعلم – مما يدل على عدم ثبوت هذا الحديث "كنت إلى جنب رسول الله ﷺ يوم كسفت الشمس .." .

الدليل الثاني من السنة : حديث عبد الله بن عباس – رضي الله عنهما – أيضاً قال : " انخسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ ، فصلى رسول الله ﷺ فقام قياماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة . . . " (١٢٧).

وجه الدلالة من الحديث : أنه لو جهر النبي ﷺ بالقراءة لسمعه ابن عباس –رضي الله عنهما– ، ولو سمعه لم يقدره بغيره (١٢٨).

المناقشة : نوقش بأن تقدير ابن عباس –رضي الله عنهما – لسورة البقرة لا يستلزم عدم سماعه ؛ لأن الإنسان قد ينسى المقروء المسموع بعينه ، وهو ذاكر لقدره فيقول : قرأ نحو سورة كذا (١٢٩).

قال الحافظ الزيلعي (١٣٠)– رحمه الله –: " واعلم أن الحديث غير صريح في

= يساره ، فأخذ بأذني فأدارني عن يمينه .." متفق عليه ، أخرجه البخاري (٤/١٥٦) ح [٦٣١٦] كتاب الدعوات ، باب الدعاء إذا انتبه من الليل ، ومسلم (١/٥٢٦) ح [٧٦٣] كتاب صلاة المسافرين وقصرها ، باب الدعاء في صلاة الليل .

(١٢٧) أخرجه البخاري (١/٣٣١) ح [١٠٥٢] كتاب الكسوف ، باب صلاة الكسوف جماعة ، واللفظ له ، ومسلم (٢/٦٢٦) ح [٩٠٧] كتاب الكسوف ، باب ما عرض على النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف من أمر الجنة والنار .

(١٢٨) انظر : المدونة (١/١٦٣) ؛ الأم (١/٣٧٢) .

(١٢٩) انظر : فتح القدير (٢/٨٩) ؛ نصب الراية (٢/٢٤١).

(١٣٠) هو : الحافظ جمال الدين الزيلعي الحنفي ، له مؤلفات منها : " نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية " ، و " تخريج أحاديث الكشاف " وغيرها ، وقع اختلاف في اسمه ، فذكر بعضهم أن اسمه يوسف بن عبدالله ، وبعضهم عكس فقال : عبدالله ابن يوسف ، وقد تتلمذ على عثمان الزيلعي صحاب كتاب " تبيين الحقائق " ، توفي المترجم له سنة (٧٦٢هـ) –رحمه الله –. انظر : هدية=

الإخفاء ، وإن كان العلماء كلهم يحملونه عليه ، ولكن قد ينسى الإنسان الشيء المقروء بعينه ، وهو مع ذلك ذاكر لقدره ، فيقول : قرأ فلان نحو سورة البقرة ، وهو قد سمع ما قرأ ، ثم نسيه ، والله أعلم "(١٣١) .

الدليل الثالث من السنة : حديث سمرة بن جندب – رضي الله عنه – أنه قال : "بينما أنا وغلام من الأنصار نرمي غرضين لنا حتى إذا كانت الشمس قيد رمحين أو ثلاثة في عين الناظر من الأفق اسودت حتى آضت(١٣٢) كأنها تنومة(١٣٣) ، فقال أحدنا لصاحبه : انطلق بنا إلى المسجد فوالله ليحدثن شأن هذه الشمس لرسول الله ﷺ في أمته حدثاً قال : فدفعنا فإذا هو بارز(١٣٤) ، فاستقدم فصلى فقام بنا كأطول ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً ، قال : ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً ، ثم سجد بنا كأطول ما سجد بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً ، ثم فعل في الركعة الأخرى مثل ذلك ... "(١٣٥) .

= العارفين (٢/٥٥٧) ؛ الفوائد البهية ص (٣٠١).

(١٣١) نصب الراية (٢/٢٤١)

(١٣٢) أي : رجعت وصارت . ينظر : النهاية في غريب الحديث والأثر (١/٥٣).

(١٣٣) التنومة هي : نوع من نبات الأرض فيها وفي ثمرها سواد قليل . ينظر : النهاية في غريب الحديث والأثر (١/١٩٩) .

(١٣٤) قال الخطابي – رحمه الله – في معالم السنن (٢/٤٢) : ((وقوله : " فإذا هو بارز " تصحيف من الراوي ، وإنما هو : بأزز ، أي : بجمع كثير ، تقول العرب : الفضاء منهم أزز ، والبيت منهم أزز ، إذا غص بهم لكثرتهم)) .

(١٣٥) أخرجه أبو داود (١/٧٠٠) ح [١١٨٤] كتاب الصلاة ، باب : من قال أربع ركعات ، واللفظ له ، والنسائي (٣/١٤٠) ح [١٤٨٤] كتاب الكسوف ، باب كيف صلاة الكسوف ، وابن حبان في صحيحه كما في ترتيب ابن بلبان (٧/٩٤) ح [٢٨٥٢] ، وابن خزيمة في صحيحه (٢/٣٢٥) ح [١٣٩٧] .والحديث في إسناده مقال ؛ لأن الراوي عن سمرة هو : ثعلبة بن عباد ، =

وجه الدلالة : أن الحديث ظاهر الدلالة في أن سنة القراءة في صلاة الكسوف أن تكون سراً .

المناقشة : نُوقش من عدة وجوه :

أولاً : أن الحديث ضعيف ، كما عُلِمَ من تخريجه .

ثانياً : أنه لو صح الحديث ، فإن ذلك محمول على أن الراوي – سمرة رضي الله عنه – كان بعيداً من النبي – صلى الله عليه وسلم – فلم يسمع ، وليس في الحديث التصريح بأن النبي ﷺ لم يجهر بالقراءة (١٣٦)، ويدل لذلك الأمور التالية :

١- جاء في سياق الحديث أن سمرة – رضي الله عنه – جاء إلى المسجد وهو مزدحم، فهو يقول : " فدفعنا فإذا هو بأزز " يعني : مغتصاً بالزحام وقد تقدم هذا التفسير(١٣٧)، ومَن هذا حاله لا يصل مكاناً يسمع منه (١٣٨).

٢- أن قوله : " ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً ، قال: ثم ركع بنا كأطول ما ركع بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً ، ثم سجد بنا كأطول ما سجد بنا في

= وهو مجهول ، كما قاله ابن حزم في المحلى (٣/٣٢٠) ، وقال الذهبي في " المغني في الضعفاء" (١/ ١٢٢) : " تابعي لا يُدرى مَن هو ؟ سمع سمرة " . وانظر : ضعيف سنن أبي داود للألباني ص (٥٣) ، وتعليق الألباني على صحيح ابن خزيمة (٢/٣٢٥).

(١٣٦) انظر : المنتقى للمجد ابن تيمية (٢/٥٨) ؛ المغني (٣/٣٢٦) ؛ المحلى (٣/٣٢٠) ؛ صحيح ابن خزيمة (٢/٣٢٧) ؛ صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (٧/٩٤) فقد ترجم ابن حبان – رحمه الله – على حديث سمرة بقوله : " ذكر الخبر الدال على أن سمرة لم يسمع قراءة المصطفى ﷺ في صلاة الكسوف ؛ لأنه كان في أُخريات الناس ، بحيث لا يسمع صوته ".

(١٣٧) في ص (٩٢٢) هامش [١٣٤].

(١٣٨) انظر : المغني (٣/٣٢٦) .

صلاة قط لا نسمع له صوتاً ".

فيه ما يؤكد بأنه كان بعيداً من النبي ﷺ ، ذلك أنه يريد – والله أعلم – أن يبين كثرة المصلين وازدحامهم في المسجد حتى أنه لا يسمع صوت النبي ﷺ ، بدليل أنه نفي أن يكون قد سمع في الركوع والسجود شيئاً ، ومعلوم أنه لا يُجهر بالأذكار في الركوع ولا في السجود ، وإلا لو قصد نفي القراءة جهراً أثناء القيام في صلاة الكسوف لاقتصر على قوله : (فصلى فقام بنا كأطول ما قام بنا في صلاة قط لا نسمع له صوتاً) لأن القيام هو محل القراءة .

الدليل الرابع من السنة : حديث عائشة –رضي الله عنها – قالت : " كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فخرج رسول الله ﷺ فصلى بالناس ، فقام فحزرت قراءته ، فرأيت أنه قرأ بسورة البقرة ... "(١٣٩) .

وجه الدلالة : أن الحديث يدل على أن النبي ﷺ لم يجهر بالقراءة فيها ، ولو جهر النبي ﷺ بالقراءة ؛ لم تحتج عائشة – رضي الله عنها – ، إلى الحزر والتخمين(١٤٠).

المناقشة : يمكن أن يُناقش بأن الحديث بهذا اللفظ ضعيف ، كما عُلِمَ من تخريجه .

كما نُوقش بأنه على فرض صحته ، يحتمل أن النبي ﷺ قرأ من غير أول القرآن

---

(١٣٩) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود (٧٠١/١) ح [١١٨٧] ، كتاب الصلاة ، باب القراءة في صلاة الكسوف ، وفي سنده محمد ابن إسحاق ، وهو متكلم فيه ، وقد تفرد بهذا اللفظ ، وما انفرد به ؛ ففيه نكارة . انظر : الضعفاء الكبير للعقيلي (٢٣/٤ وما بعدها) .

قال الذهبي في شأن ابن إسحاق – رحم الله الجميع – : " فالذي يظهر لي أن ابن إسحاق حسن الحديث، صالح الحال صدوق ، وما انفرد به ففيه نكارة ، فإن في حفظه شيئاً . وقد احتج به أئمة " (ميزان الاعتدال ٤٧٥/٣) .

(١٤٠) انظر : معالم السنن (٤٣/٢) ؛ المغني (٣٢٤/٣) .

بقدر سورة البقرة [١٤١].

الدليل الخامس من السنة : حديث : "صلاة النهار عجماء" [١٤٢].

وجه الدلالة : أن صلاة كسوف الشمس تكون نهاراً ، وصلاة النهار لا تكون فيها قراءة مسموعة [١٤٣].

المناقشة : يمكن أن يُناقش بأنه لا يصح مرفوعاً إلى النبي ﷺ ، كما عُلِمَ من تخريجه، فلا يكون فيه حجة ، كما أن ذلك منتقض بصلاة الجمعة والعيدين والاستسقاء .

٢- ومن المعقول : قالوا : إن عائشة – رضي الله عنها – روت الجهر في صلاة الكسوف ، وابن عباس ، وسمرة – رضي الله عنهم – رووا الإسرار ، فتترجح روايتهما على روايتها ؛ لأن الحال أكشف للرجال لقربهم من النبي ﷺ [١٤٤].

المناقشة : نُوقش بعدم التسليم بأن رواية ابن عباس وسمرة أرجح من رواية عائشة – رضي الله عن الجميع – ؛ لأن النساء يصلين في آخر الصفوف ، أو في حجرهن ، فإذا

---

(١٤١) انظر : المغني (٣/٣٢٦) .

(١٤٢) لا يصح مرفوعاً إلى النبي ﷺ . قال النووي – رحمه الله – في خلاصة الأحكام (١/٣٩٤) : " باطل لا أصل له ". وينظر : المجموع (٣/٤٨) ، والدراية في تخريج أحاديث الهداية (١/١٦٠). وإنما هو قول لبعض التابعين ، كالحسن البصري – رحمه الله- فيما أخرجه عنه ابن أبي شيبة (١/٣٢٠) ح [٣٦٦٤] ، وعبدالرزاق (٢/٤٩٣) ح [٤١٩٩] ، وجاء منقولاً عن أبي عبيدة بن عبدالله بن مسعود – رحمه الله- فيما أخرجه عنه ابن أبي شيبة (١/٣٢٠) ح [٣٦٦٥] ، وعبدالرزاق (٢/٤٩٣) ح [٤٢٠١] ، وجاء أيضاً من قول مجاهد– رحمه الله- أخرجه عنه عبدالرزاق (٢/٤٩٣) ح [٤٢٠٠] .

(١٤٣) انظر : المبسوط (٢/٧٥) ؛ بدائع الصنائع (١/٢٨٢) .

(١٤٤) انظر : فتح القدير (٢/٩٠) .

أخبرن عن الجهر دل على تحققه بزيادة قوة ، بحيث يصل الصوت إليهن[١٤٥] .

الراجح

الراجح – والله أعلم – في مسألة الجهر بالقراءة أو الإسرار بها في الصلاة عند كسوف الشمس هو القول الأول القائل بسنية القراءة جهراً فيها ؛ وذلك لأن حديث عائشة – رضي الله عنها – نص صريح في المسألة ، وهو مخرج في الصحيحين ، متضمن للزيادة ، مثبت للجهر ، والقاعدة أن المثبت مقدم على النافي[١٤٦] ؛ ولأن أدلة المخالفين غير صريحة سواء الصحيح منها ؛ كحديث ابن عباس – رضي الله عنهما – الذي فيه : (... فقام قياماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة) ، أو الضعيف ؛ كحديث سمرة ابن جندب ، وابن عباس – رضي الله عنهم – الذي فيه (صليت خلف النبي ﷺ صلاة الخسوف ، فلم أسمع منه فيها حرفاً واحداً)[١٤٧].

المبحث الثالث : حكم الصلاة عند حصول الآيات غير الكسوفين كالزلازل ونحوها من الأمور المفزعة

اختلف الفقهاء – رحمهم الله تعالى – في حكم الصلاة عند حدوث ما يفزع منه عموم الناس ؛ كالزلازل ، والريح الشديدة ، والصواعق ، ونحو ذلك على أربعة أقوال :

---

(١٤٥) انظر : المرجع السابق .

(١٤٦) انظر : عون المعبود (٣٦/٤)،؛ تلخيص الحبير (٩٢/٢) ؛ فتح الباري (٦٤٠/٢).

(١٤٧) قال الإمام البخاري – رحمه الله - : " حديث عائشة – رضي الله عنها – أن النبي ﷺ جهر بالقراءة في صلاة الكسوف أصح عندي من حديث سمرة أن النبي ﷺ أسر القراءة فيها ". ينظر النقل عنه في : السنن الكبرى للبيهقي (٣٣٦/٣) ، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي (١٥٣/٥) .

القول الأول : أن الصلاة تُشرع أفذاذاً ركعتين كهيئة صلاة النوافل عند كل حادث يفزع الناس منه كالزلازل ونحوها .

وهذا مذهب الحنفية[١٤٨] ، والشافعية[١٤٩] ، ووجه في مذهب الحنابلة[١٥٠] .

القول الثاني: أن الصلاة تُشرع أفذاذاً وجماعة ركعتين ، أو أكثر عند كل حادث يفزع الناس منه كالزلازل ونحوها . وهو مذهب المالكية[١٥١] .

وأما ما جاء في " المدونة "[١٥٢] عن الإمام مالك – رحمه الله تعالى – من إنكاره السجود في الزلازل فقالوا : هو محمول على خصوص السجود ، وأما الصلاة فتطلب عند ذلك[١٥٣] .

القول الثالث : أن الصلاة تُشرع جماعة ؛ كصلاة الكسوف عند الزلزلة الدائمة فقط ، ولا تشرع لغيرها من الآيات ، وهو المشهور في مذهب الحنابلة[١٥٤] .

---

(١٤٨) انظر : تحفة الفقهاء (١/١٨٣) ؛ المبسوط (٢/٧٥) ؛ بدائع الصنائع (١/٢٨٢) ؛ تبين الحقائق (١/٥٥١) .

(١٤٩) انظر : الأم (١/٣٧٦) ؛ التهذيب (٢/٣٩١) ؛ العزيز شرح الوجيز (٢/١٨٢) ؛ روضة الطالبين (٢/٨٩) .

(١٥٠) انظر : التذكرة لابن عقيل ص (٥٩).

(١٥١) انظر : منح الجليل (١/٢٢٨) ؛ شرح الزرقاني (١/٤٨٠) ؛ حاشية الدسوقي (١/٣٠٨) ؛ الفواكه الدواني (١/٤٠٩). وهو مفهوم ما نص عليه في عقد الجواهر (١/٢٤٧) في قوله : " ولا تصلى صلاة الكسوف للزلازل ولا غيرها من الآيات " ، فالمفهوم أن الصلاة على غير هيئة صلاة الكسوف عند الزلازل ونحوها مطلوبة .

(١٥٢) المدونة (١/١٦٤).

(١٥٣) انظر : الفواكه الدواني (١/٤٠٩).

(١٥٤) انظر : الهداية (١/٥٦) ؛ المقنع مع الشرح الكبير والإنصاف (٥/٤٠٥) ؛ الإقناع (١/٣١٦)، غاية المنتهى (١/٢٣٧) .

القول الرابع : أن الصلاة تُشرع جماعة كصلاة الكسوف لكل آية كالزلازل ، والريح الشديدة، والصواعق ، والظلمة الشديدة بالنهار ، ونحو ذلك .

وهو وجه في مذهب الحنابلة(١٥٥). اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية ، وذكر أنه قول محققي أصحاب الإمام أحمد وغيرهم(١٥٦) – رحم الله تعالى الجميع –.

الأدلــة

أدلة القول الأول

أما الدليل على عدم مشروعية الصلاة جماعة لآية غير الكسوف ؛ فلأنه لم يُنقل أن النبي ﷺ صلى جماعة ، وعلى صفة مخصوصة لآية غير الكسوف ، مع أنه قد حصلت في عهده – عليه الصلاة والسلام – آيات كالريح ونحوها ، وكان يتغير وجهه – عليه الصلاة والسلام – خوفاً ووجلاً ، ولم يكن يجمع الناس ويصلي بهم ، وإنما كان يلجأ إلى التضرع والدعاء ، كما يدل على ذلك حديث عائشة – رضي الله عنها – المتفق عليه(١٥٧) قالت : "ما رأيت رسول الله ﷺ ضاحكاً حتى أرى منه لهواته ، إنما كان يتبسم . قالت : وكان إذا رأى غيماً أو ريحاً عُرِف في وجهه . قالت : يارسول الله : إن الناس إذا

---

(١٥٥) انظر : الإنصاف (٤٠٥/٥) ، الإرشاد ، ص (١١٠) ، الرعاية الصغرى (١٣١/١)؛ الفروع (١٥٥/٢).

(١٥٦) نقل ذلك عنه تلميذه ابن مفلح – رحمه الله – في الفروع (١٥٥/٢)، وتلميذه ابن عبدالهادي – رحمه الله – في الاختيارات ص (٢٠٦) ؛ وانظر : الاختيارات للبعلي ص (٨٤) ؛ الإنصاف (٤٠٥/٥) .

(١٥٧) أخرجه البخاري (٢٩١/٣) [٤٨٢٨-٤٨٢٩] كتاب تفسير القرآن ، باب [٢] واللفظ له ، ومسلم (٦١٦/٢) [٨٩٩]كتاب صلاة الاستسقاء ، باب التعوذ عند رؤية الريح والغيم ، والفرح بالمطر.

رأوا الغيم فرحوا رجاء أن يكون فيه المطر ، وأراك إذا رأيته عرف في وجهك الكراهية؟ فقال : يا عائشة ما يؤمني أن يكون فيه عذاب؟ عذب قوم بالريح ، وقد رأى قوم العذاب ، فقالوا : ﴿هَٰذَا عَارِضٌ مُّمْطِرُنَا﴾[١٥٨] "[١٥٩].

وفي لفظ أنها قالت – رضي الله عنها – : " كان النبي ﷺ إذا عصفت الريح قال : " اللهم إني أسالك خيرها ، وخير ما فيها ، وخير ما أُرسلت به ، وأعوذ بك من شرها ، وشر ما فيها ، وشر ما أُرسلت به " قالت : وإذا تخيلت السماء ، تغير لونه ، وخرج ودخل ، وأقبل وأدبر ، فإذا مطرت سُري عنه ... "[١٦٠].

وأيضاً لأنه لم يُنقل أن عمر – رضي الله عنه – صلى بالناس لما حصلت الزلزلة في المدينة على عهده ، فقد روت صفية بنت أبي عبيد – زوج عبدالله بن عمر بن الخطاب – رضي الله عنهم – فقالت : " زلزلت الأرض على عهد عمر ، حتى اصطفقت السرر ، وابن عمر يصلي ، فلم يدرِ بها ، ولم يوافق أحداً يصلي ، فدرى بها ، فخطب عمر الناس فقال : " أحدثتم ، لقد عجلتم " .قالت : ولا أعلمه إلا قال : "لئن عادت ، لأخرجن من بين ظهرانيكم "[١٦١] .

وأما الدليل على مشروعية الصلاة فرادى ركعتين كهيئة صلاة النوافل ؛ فلأن المشروع للمسلم عند حصول الآيات والأمور المخوفة أن يفزع إلى العبادة والطاعة ، ومن

---

(١٥٨) الآية [٢٤] من سورة الأحقاف .

(١٥٩) انظر : الحاوي (٥١٢/٢) ؛ التهذيب (٣٩١/٢) ؛ المغني (٣٣٣/٣).

(١٦٠) أخرجه البخاري (٤٢٢/٢) ح [٣٢٠٦] كتاب بدء الخلق ، باب [٥]، ومسلم (٦١٦/٢) ح [٨٩٩] كتاب صلاة الاستسقاء ، باب التعوذ عند رؤية الريح والغيم ، والفرح بالمطر ، واللفظ لمسلم .

(١٦١) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٣٤٢/٣) ، وابن أبي شيبة في المصنف (٢٢٢/٢) رقم [٨٣٣٥].

أوكد العبادات الصلاة ، كما يدل لذلك حديث أم سلمة – رضي الله عنها – قالت : "استيقظ رسول الله ﷺ ليلة فزعاً يقول : سبحان الله ، ماذا أنزل الله من الخزائن ، وماذا أنزل من الفتن ؟ مَن يوقظ صواحب الحُجُرات – يريد أزواجه – لكي يصلين ؟ رب كاسية في الدنيا عارية في الآخرة"(١٦٢) .

قال الحافظ ابن حجر – رحمه الله – : " وفي الحديث استحباب الإسراع إلى الصلاة عند خشية الشر ، كما قال تعالى : ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِ﴾ (١٦٣)، وكان ﷺ إذا حزبه أمر فزع إلى الصلاة (١٦٤)، وأمر مَن رأى في منامه ما يكره أن يصلي(١٦٥)"(١٦٦) .

أدلة القول الثاني

دليل القول الثاني على مشروعية الصلاة فرادى ركعتين ، هو ما تقدم في دليل القول الأول في هذا الموضع .

وأما الدليل على مشروعية أدائها جماعة ، فلعله قياساً على الصلاة عند كسوف الشمس ، وذلك إذا وقعت الآية المخوفة نهاراً ، على مقتضى قولهم : في أنه تُسن

---

(١٦٢) أخرجه البخاري (٣١٥/٤) ح [٧٠٦٩] كتاب الفتن ، باب لا يأتي زمان إلا الذي بعده شر منه.

(١٦٣) الآية [٤٥] من سورة البقرة .

(١٦٤) جاء ذلك من حديث حذيفة – رضي الله عنه – قال : " كان رسول الله ﷺ إذا حزبه أمرٌ صلى ". أخرجه أبو داود (٧٨/٢) ح [١٣١٩] كتاب الصلاة ، وقت قيام النبي ﷺ من الليل ، وأحمد (٤٨٢/٥) ح [٢٣٢٩١] . وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (٢٠٥/٣): " أخرجه أبو داود بإسناد حسن " .

(١٦٥) أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة – رضي الله عنه – (١٧٧٣/٤) ح [٢٢٦٣] كتاب الرؤيا ، ولفظه : " ... فإن رأى أحدكم ما يكره ، فليقم فليصلّ ، ولا يحدث بها الناس " .

(١٦٦) فتح الباري (٢٥٥/١) . وينظر : المنتقى للباجي (٢٢٥/٧) .

الجماعة للصلاة عند كسوف الشمس ، ولا تُسن الجماعة للصلاة عند خسوف القمر كما تقدم(١٦٧).

المناقشة : يمكن أن يُناقش : بأنه ليس هناك عموم ظاهر من الأدلة على القول بمشروعية أداء الصلاة جماعة في هذه المسألة ؛ لما عُلم من أن الأصل في الصلوات غير المفروضة أن تكون فرادى ، إلا ما قام الدليل عليه ؛ كصلاة الاستسقاء ، والعيدين ، والكسوف ، وقيام رمضان ، وما عدا ذلك فيبقى على الأصل .

أدلة القول الثالث : استدلوا على القول بمشروعيتها عند الزلزلة بالأثر ، والمعقول :

١– فمن الأثر ، ما يلي :

أولاً : ما جاء عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه صلى في الزلزلة بالبصرة ثلاث ركعات وأربع سجدات ، وقال : " هكذا صلاة الآيات "(١٦٨).

ثانياً : ما روي عن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – أنه صلى في زلزلة ست ركعات في أربع سجدات ، خمس ركعات وسجدتين في ركعة ، وركعة وسجدتين في ركعة "(١٦٩) .

وجه الدلالة من الأثرين : أنها ظاهرة الدلالة على المراد ، فقد صلى ابن عباس وعلي – رضي الله عنهم – لغير الكسوفين .

---

(١٦٧) تقدم ص (١٠) ص (٨٩٦-٨٩٧) .

(١٦٨) سبق تخريجه ص (٨٨٩) من هذا البحث .

(١٦٩) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى (٣/٣٤٣) ، ولكن هذا الأثر عن علي – رضي الله عنه – لا يثبت . قال البيهقي في السنن الكبرى (٣/٣٤٣) : " قال الشافعي : ولو ثبت هذا الحديث عندنا عن علي – رضي الله عنه – لقلنا به ، قال الشيخ رحمه الله : هو عن ابن عباس ثابت " ، وانظر : التلخيص الحبير (٢/٩٤).

المناقشة : نُوقش الأثر الوارد عن ابن عباس – رضي الله عنهما – بأنه – إن صح – فهو اجتهاد في مقابلة ما ورد عن النبي ﷺ من ترك الصلاة بالجماعة عند الأمور المخوفة (١٧٠).

ويمكن أن يُناقش الأثر عن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه – بأنه لم يثبت عنه، كما عُلِمَ من تخريجه .

٢- ومن المعقول : قالوا : إن النبي ﷺ علل الكسوف بأنه آية يُخوف الله بها عباده (١٧١)، والزلزلة أشد تخويفاً (١٧٢).

المناقشة: نُوقش : بأن تعيين صلاة مخصوصة – صلاة الكسوف – عند الزلزلة، بلا نص ظاهر، أو عموم ثابت من الكتاب والسنة غير مقبول ؛ لِما عُلم وتقرر من أن الأصل في العبادات التوقيف، فلا يُشرع منها إلا ما شرعه الله تعالى(١٧٣).

أدلة القـول الرابـع: استدلوا على القول بمشروعيتها عند كل آية بالأثر، والمعقول:

١- الأثر : يدل لهذا القول من الأثر ما ثبت عن ابن عباس – رضي الله عنهما –

---

(١٧٠) انظر : الشرح الممتع (٢٥٦/٥).

(١٧١) ثبت ذلك من حديث أبي بكرة – رضي الله عنه – فيما أخرجه البخاري في صحيحه (١م٣٣٠) ح [١٠٤٨] ولفظه :" ولكن الله تعالى يخوف بها عباده " ، وفي حديث أبي موسى – رضي الله عنه – عند البخاري أيضاً (٣٣٤/١) ح [١٠٥٩] ولفظه :" ولكن يخوف الله به عباده ".

(١٧٢) انظر : المغني (٣٣٣/٣) ؛ الكافي لابن قدامة (٢٣٩/١).

(١٧٣) انظر : المنار في المختار (٢٦٢/١) ؛ مجموع فتاوى ومقالات متنوعة ، لابن باز (٤٥/١٣) .

وقد تقدم ، مع ما ورد عليه من مناقشة في أدلة القول الثالث [١٧٤].

٢- **ومن المعقول** : استدلوا بما يلي :

أ) بالقياس على كسوف القمر والشمس ؛ لنصه - عليه الصلاة والسلام - على العلة في ذلك، وهو كونها آية ، فالصلاة عندئذٍ تُشرع في هذه الأحوال ؛ لأنها من الآيات المخوفة [١٧٥].

ب) وبأن ما يكون من الزلازل ونحوها من الآيات يحصل به التخويف ، وقد تكون سبباً لشر وعذاب ، وهذه الصلاة صلاة رهبة وخوف ، كما أن صلاة الاستسقاء صلاة رغبة ورجاء، وقد أمر الله تعالى عباده أن يدعوه خوفاً وطمعاً ، لذا فتشرع الصلاة جماعة كصلاة الكسوف لكل آية [١٧٦].

المناقشة : نُوقشا بما نُوقش به الدليل العقلي الذي أورده أصحاب القول الثالث – وقد تقدم ذلك [١٧٧]– .

الراجح

الراجح – والله أعلم – هو القول الأول بأن الصلاة تُشرع أفذاذاً ركعتين كهيئة صلاة النوافل عند كل حادث يفزع الناس منه كالزلازل ونحوها ، وذلك لقوة ووجاهة ما استدل به أصحاب هذا القول ، وسلامتها من الاعتراضات القادحة ، ولما ورد على أدلة المخالفين من مناقشات.

---

(١٧٤) انظر :ص (٩٣١-٩٣٢) .

(١٧٥) انظر : تبين الحقائق (١/٥٥١) ؛ بداية المجتهد (١/٢١٤) .

(١٧٦) انظر : الفروع (٢/١٥٥-١٥٦) ، اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية ، لابن عبدالهادي ، ص (٢٠٥-٢٠٦).

(١٧٧) انظر : ص (٩٣٢).

الخاتمـــــــة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين ، وبعد :

فبعد الانتهاء من هذا البحث ظهرت لي جملة من النتائج ، ألخص أبرزها فيما يلي :

١- أن الصلاة عند كسوف الشمس وخسوف القمر مشروعة بالإجماع ، وأن العلماء – رحمهم الله – قد اختلفوا في حكمها من حيث الوجوب والسنية ، والذي ظهر وجاهته هو : القول بأنها فرض كفاية .

٢- أن العلماء – رحمهم الله – قد أجمعوا على سنية الاجتماع لأداء الصلاة عند كسوف الشمس ، واختلفوا في حكم الاجتماع لأدائها عند خسوف القمر ، بين قائل باستحباب فعلها جماعة ، وقائل باستحباب فعلها في البيوت فرادى ، والذي ظهر رجحانه هو : القول باستحباب فعلها جماعة .

٣- أن العلماء – رحمهم الله - قد اختلفوا في هيئة صلاة الكسوف ، والذي تبين رجحانه هو : أنها تصلى عند كسوف الشمس والقمر بركعتين كل ركعة فيها ركوعان وقيامان وقراءتان وسجدتان .

٤- أن العلماء– رحمهم الله – اتفقوا على أن السنة في القراءة في الصلاة عند خسوف القمر هو : الجهر ، واختلفوا في صفة القراءة في الصلاة عند كسوف الشمس ، والذي ظهر رجحانه هو : القول بسنية الجهر بالقراءة فيها أيضاً .

٥- أن العلماء – رحمهم الله تعالى – اختلفوا في حكم الصلاة عند حصول الآيات المفزعة غير الكسوفين ، والذي تبين رجحانه هو : القول بمشروعية الصلاة ، لكن لا على هيئة صلاة الكسوف ، بل على هيئة صلاة النوافل ، وأنها تصلى فرادى .

وبالله التوفيق ، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه

المراجع

[١] الشيباني ، الإمام محمد الحسن ، *الآثار* ، نشر إدارة القرآن بكراتشي ، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٧هـ) .

[٢] الإمام الجوزجاني ، *أحوال الرجال* ، تحقيق / عبدالعليم البستوي ، نشر حديث أكادمي ، بباكستان ، الطبعة الأولى سنة (١٤١١هـ) .

[٣] الحافظ ، عبدالهادي ، *اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية* ، تحقيق /حسين عكاشة ، نشر دار الفاروق بالقاهرة ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٥هـ).

[٤] البعلي ، لعلاء الدين علي بن محمد ، *الاختيارات الفقهية من فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية* ، تحقيق / محمد حامد الفقي ، نشر مكتبة السنة المحمدية بمصر .

[٥] الحنفي ، عبدالله بن محمود الموصلي ، *الاختيار لتعليل المختار* ، تعليق /محمود أبو دقيقة ، نشر دار الدعوة .

[٦] التركي ، عبد الله بن عبد المحسن ، *الإرشاد إلى سبيل الرشاد* ، للشريف محمد بن أحمد الهاشمي ، تحقيق / نشر مؤسسة الرسالة ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٩هـ).

[٧] الحافظ ، عبدالبر ، *الاستذكار* ، ابن تحقيق / عبدالمعطي قلعجي ، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ).

[٨] الأنصاري ، أبي يحيى زكريا ، *أسنى المطالب شرح روض الطالب* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٢هـ).

[٩] البغدادي ، القاضي عبدالوهاب ، *الإشراف على نكت مسائل الخلاف* ، تحقيق الحبيب بن طاهر ، نشر دار ابن حزم ببيروت لبنان ، الطبعة الأولى سنة(١٤٢٠هـ).

[١٠] ابن القيم، *إعلام الموقعين عن رب العالمين* ، تحقيق / عبدالرحمن الوكيل ، نشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة .

[١١] ابن هبيرة ، *الإفصاح* ، نشر المؤسسة السعيدية بالرياض .

[١٢] الدردير، أحمد بن محمد ، *أقرب المسالك* ، لأحمد بن محمد ، نشر مطبعة مصطفى البابي بمصر ، الطبعة الثانية سنة (١٣٧٤هـ).

[١٣] ابن القطان ، *الإقناع في مسائل الإجماع* ، تحقيق / حسن الصعيدي ، نشر الفاروق الحديثة بالقاهرة ، الأولى (١٤٢٤هـ).

[١٤] الحجاوي، موسى بن أحمد ، الإقناع لطالب الانتفاع ، تحقيق / عبد الله بن عبد المحسن التركي ، نشر دار هجر بمصر ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٨هـ).

[١٥] اليحصبي، عياض ، *إكمال المعلم بفوائد مسلم* ، تحقيق / يحيى إسماعيل ، نشر دار الوفاء بمصر ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٩هـ).

[١٦] الشافعي، الإمام محمد بن إدريس، *الأم* ، نشر المكتبة القيمة بالقاهرة ، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٩هـ).

[١٧] المرداوي، علي بن سليمان ، *الإنصاف* ، تحقيق / عبد الله بن عبد المحسن التركي ، نشر دار هجر بمصر ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٦هـ). (مطبوع مع المقنع والشرح الكبير).

[١٨] ابن المنذر، *الأوسط* ، تحقيق/ صغير أحمد حنيف ، نشر دار طيبة بالرياض، الطبعة الأولى .

[١٩] الحنفي، ابن نجيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق* ، نشر دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة ،الطبعة الثانية .

[٢٠] الكاساني، أبي بكر بن مسعود ، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع* ، نشر المكتبة العلمية ببيروت .

[٢١] ابن رشد ، *بداية المجتهد* ، نشر دار المعرفة ببيروت ، الثامنة (١٤٠٦هـ) .

[٢٢] التركي، عبد الله ، *البداية والنهاية* ، للحافظ ابن كثير ، تحقيق / نشر دار هجر بمصر ، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ).

[٢٣] الحراني، للفخر ابن تيمية، *بلغة الساغب وبغية الراغب* ، تحقيق/ بكر أبو زيد، نشر دار العاصمة بالرياض ، الطبعة الأولى سنة(١٤١٧هـ).

[٢٤] الصاوي، أحمد بن محمد، بلغة السالك لأقرب المسالك ، نشر دار المعرفة ببيروت سنة (١٤٠٩هـ).

[٢٥] بالمواق ، محمد بن يوسف الشهير ، *التاج والإكليل*، مطبوع بهامش (مواهب الجليل).

[٢٦] الزيلعي ، *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت، ط الأولى (١٤٢٠هـ) .

[٢٧] المباركفوري، *تحفة الأحوذي* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الأولى (١٤١٠هـ).

[٢٨] السمرقندي، علاء الدين، *تحفة الفقهاء* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الثانية (١٤١٤هـ).

[٢٩] الهيتمي، أحمد بن حجر، *تحفة المحتاج* ، نشر دار الفكر ، مطبوع بهامش حواشيه للشرواني ، والعبادي .

[٣٠] الحنبلي، ابن عقيل ، *التذكرة* ، تحقيق / ناصر السلامة ، نشر دار أشبيليا بالرياض ، الأولى (١٤٢٢هـ).

[٣١] المقدسي ، الحافظ القيسراني ، *تذكرة الحفاظ* ، تحقيق / حمدي السلفي ، نشر دار الصميعي بالرياض ، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ).

[٣٢] الحافظ ، ابن حجر ، *تقريب التهذيب* ، نشر دار الرشيد بحلب ، الثالثة (١٤١١هـ).

[٣٣] الحافظ ، ابن حجر ، *التلخيص الحبير* ، تعليق / السيد عبدالله هاشم اليماني ، سنة (١٣٨٤هـ).

[٣٤] ابن عبد البر ، *التمهيد* ، نشر مكتبة الأوس بالمدينة .

[٣٥] المالكي ، التتائي ، *تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة* ، تحقيق / محمد شبير ، الأولى سنة (١٤٠٩هـ) .

[٣٦] النووي ، أبي زكريا يحيى ، *تهذيب الأسماء واللغات* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت .

[٣٧] البغوي ، الحسين بن مسعود ، *التهذيب* ، تحقيق /عادل عبد الموجود ، وعلي معوض ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٨هـ).

[٣٨] الأزهري ، محمد بن أحمد ، *تهذيب اللغة* ، تحقيق / عبد السلام هارون ، ومحمد النجار ، نشر المؤسسة المصرية بمصر سنة (١٣٨٤هـ).

[٣٩] ابن تسمية ، شيخ الإسلام ، *التوسل والوسيلة* ، نشر المكتبة العلمية ببيروت.

[٤٠] الشويكي ، *التوضيح في الجمع بين المقنع والتنقيح* ، تحقيق / ناصر الميمان ، نشر المكتبة المكية بمكة ، الأولى (١٤١٨هـ).

[٤١] ابن الحاجب ، أبي عمرو عثمان ، *جامع الأمهات (مختصر ابن الحاجب الفرعي)* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٥هـ).

[٤٢] العلائي ، جامع التحصيل في أحكام المراسيل ، تحقيق / حمدي السلفي ، نشر عالم الكتب ، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ).

[٤٣] عباس، إحسان ، *جوامع السيرة ، للإمام ابن حزم* ، تحقيق / وناصر الدين الأسد ، نشر دار المعارف بمصر .

[٤٤] الأزهري ، صالح، *جواهر الإكليل* ، نشر المكتبة الثقافية ببيروت .

[٤٥] الدسوقي، شمس الدين محمد عرفة ، *حاشية الدسوقي على الشرح الكبير* ، نشر دار الفكر .

[٤٦] عابدين، محمد أمين الشهير بابن ، *حاشية رد المحتار* ، نشر دار الفكر ببيروت سنة (١٤١٢هـ).

[٤٧] *حاشية الشلبي على تبيين الحقائق* [مطبوع مع تبيين الحقائق وتقدم].

[٤٨] المالكي، علي ابن أحمد العدوي ، *حاشية العدوي* ، مطبوعة مع شرح الخرشي نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٧هـ).

[٤٩] الماوردي ، لأبي الحسن، *الحاوي الكبير* ، تحقيق / علي معوض ، وعادل عبد الموجود ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة (١٤١٤هـ).

[٥٠] الأصبهاني، للحافظ أبي نعيم ، *حلية الأولياء* ، نشر دار الكتاب العربي ببيروت ، الطبعة الخامسة سنة (١٤٠٧هـ) .

[٥١] ابن فارس، أبي الحسين أحمد ، *حلية الفقهاء* ، تحقيق / عبدالله التركي ، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٣هـ).

[٥٢] النووي، *خلاصة الأحكام* ، تحقيق /حسين الجمل ، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الأولى (١٤١٨هـ).

[٥٣] الخزرجي ، *خلاصة تذهيب تهذيب الكمال* ، نشر مطبعة الفجالة الجديدة سنة(١٣٩٢).

[٥٤] الحافظ ، ابن حجر ، *الدراية في تخريج أحاديث الهداية* ، نشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة .

[٥٥] حيدر ، لعلي ، *درر الحكام شرح مجلة الأحكام* ، تعريب / فهمي الحسيني . نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤١١هـ).

[٥٦] الحصكفي ، علاء الدين محمد ، *الدر المختار* ، نشر دار الفكر ببيروت سنة (١٤١٢هـ).

[٥٧] الحنبلي ، عبد الرحمن بن محمد العليمي ، *الدر المنضد* ، تحقيق / عبد الرحمن العثيمين ؛ نشر مكتبة التوبة بالسعودية ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٢هـ).

[٥٨] الحنبلي ، العلامة ابن حمدان ، *الرعاية الصغرى* ، تحقيق / ناصر السلامة ، نشر دار أشبيليا بالرياض ، الأولى (١٤٢٣هـ) .

[٥٩] الحنبلي ، أبي جعفر الهاشمي ، *رؤوس المسائل في الخلاف* ، تحقيق / عبدالملك ابن دهيش ، نشر دار خضر ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٠هـ).

[٦٠] للنووي ، *روضة الطالبين* ، نشر المكتب الإسلامي ببيروت ، الطبعة الثالثة سنة (١٤١٢هـ).

[٦١] الصنعاني ، *سبل السلام* ، تحقيق / فواز زمرلي ، وإبراهيم الجمل ، نشر دار الكتاب العربي ، الطبعة الثالثة (١٤٠٧).

[٦٢] الدعاس ، عزت عبيد ، *سنن أبي داود السجستاني* ، نشر دار الحديث بسوريا

[٦٣] الدارقطني ، الحافظ علي بن عمر ، *سنن الدار قطني* ، نشر دار إحياء التراث العربي ، ومؤسسة التاريخ العربي ببيروت لبنان الطبعة سنة(١٤١٣هـ).

[٦٤] البيهقي، أأحمد بن الحسين ، *السنن الكبرى* . نشر دار المعرفة ببيروت سنة (١٤١٣هـ).

[٦٥] النسائي ، أحمد بن شعيب ، *سنن النسائي* ، بشرح السيوطي وحاشية السندي، نشر دار البشائر الإسلامية ببيروت ، الطبعة الثالثة سنة (١٤٠٩هـ).

[٦٦] الذهبي، *سير أعلام النبلاء* ، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة السابعة سنة (١٤١٠هـ).

[٦٧] مخلوف، محمد بن محمد ، *شجرة النور الزكية* ، نشر دار الفكر .

[٦٨] العكري، عبد الحي بن أحمد ، *شذرات الذهب في أخبار مَن ذهب* ، تحقيق / عبد القادر الأرناؤوط ، ومحمود الأرناؤوط ، نشر دار ابن كثير بدمشق ، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ).

[٦٩] المالكي، محمد بن عبدالله الخرشي ، شرح *الخرشي على مختصر خليل* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ).

[٧٠] المالكي، ، عبد الباقي بن يوسف الزرقاني ، شرح *الزرقاني على مختصر خليل* نشر دار الكتب العلمية ببيروت ،ط الأولى (١٤٢٢هـ).

[٧١] النووي، يحيى بن شرف . شرح *صحيح مسلم* ، نشر المطبعة المصرية .

[٧٢] الدردير، لأحمد بن محمد، *الشرح الصغير* ، (مطبوع بهامش بلغة السالك) نشر دار المعرفة ببيروت.

[٧٣] شرح *العيني على كنز الدقائق* ، نشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي، الأولى (١٤٢٤هـ) .

[٧٤] الدردير، أحمد، *الشرح الكبير* ، (مطبوع بهامش حاشية الدسوقي) نشر دار الفكر ببيروت .

[٧٥] المقدسي ، أبي الفرج عبدالرحمن بن قدامة ، *الشرح الكبير على المقنع* ، تحقيق / عبدالله التركي ، مطبوع مع المقنع ، والإنصاف ، نشر دار هجر بمصر الطبعة الأولى سنة(١٤١٥هـ).

[٧٦] الطحاوي ، *شرح معاني الآثار* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت لبنان ، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ).

[٧٧] ابن عثيمين ، *الشرح الممتع على زاد المستقنع* ، نشر مؤسسة آسام بالرياض ، الأولى (١٤١٦هـ).

[٧٨] الجوهري ، *الصحاح* ، تحقيق / أحمد عطار ، نشر دار العلم للملايين ببيروت ، ط الرابعة (١٤٠٧هـ).

[٧٩] ابن بلبان ، *صحيح ابن حبان* ، بترتيب تحقيق / شعيب الأرناؤوط ، نشر مؤسسة الرسالة ، الطبعة الثانية سنة (١٤١٤هـ).

[٨٠] الأعظمي ، محمد. *صحيح ابن خزيمة* ، نشر المكتب الإسلامي ببيروت الطبعة الثانية (١٤١٢هـ).

[٨١] البخاري ، محمد بن إسماعيل ، *صحيح البخاري* ، تحقيق / محب الدين الخطيب ، نشر المطبعة السلفية بالقاهرة ، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٠هـ).

[٨٢] القشيري ، الإمام مسلم بن الحجاج ، *صحيح مسلم* ، تحقيق / محمد فؤاد عبد الباقي ، نشر دار إحياء الكتب العربية بمصر ، الطبعة الأولى سنة (١٣٧٤هـ).

[٨٣] الألباني ، ناصر الدين ، *صحيح موارد الظمآن* ، نشر دار الصميعي بالرياض ، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ) .

[٨٤] ابن القيم ، *الصلاة وحكم تاركها* ، نشر دار القلم للتراث بمصر .

[٨٥] العقيلي ، *الضعفاء الكبير* ، تحقيق / عبدالمعطي قلعجي ، نشر دار الكتب

العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٤هـ).

[٨٦] النسائي ، *الضعفاء والمتروكين* ، تحقيق / بوران الضناوي ، وكمال الحوت / نشر مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت ، الطبعة الثانية (١٤٠٧هـ).

[٨٧] الألباني، ناصر الدين ، *ضعيف سنن أبي داود* ، نشر مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الثانية للجديدة (١٤٢١هـ).

[٨٨] الألباني ، ناصر الدين، *ضعيف موارد الظمآن* ، نشر دار الصميعي بالرياض، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ) .

[٨٩] الحنبلي ، لمحمد بن محمد بن الفراء، *طبقات الحنابلة* ، نشر دار المعرفة ببيروت.

[٩٠] ابن سعد ، *الطبقات الكبرى* ، نشر دار صادر ببيروت .

[٩١] الرافعي، عبد الكريم بن محمد ، *العزيز شرح الوجيز*، تحقيق / علي معوض ، وعادل عبد الموجود ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٧هـ).

[٩٢] المالكي، جلال الدين ابن شاس، *عقد الجواهر الثمينة* ، تحقيق / محمد أبو الأجفان ، وعبد الحفيظ منصور ، نشر دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٥هـ).

[٩٣] القاضي، أبي طالب ، *علل الترمذي الكبير* ، تحقيق / السيد صبحي السامرائي وآخرون ، نشر عالم الكتب ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٩هـ).

[٩٤] البابرتي، محمد بن محمود بن أحمد الحنفي، *العناية شرح الهداية* ، (مطبوع مع فتح القدير للكمال ابن الهمام).

[٩٥] آبادي، أبي الطيب محمد شمس الحق العظيم ، *عون المعبود* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الأولى (١٤١٠هـ).

[٩٦] الكرمي، العلامة مرعي ، *غاية المنتهى* ، نشر مؤسسة السعيدية بالرياض .

[٩٧] الحلبي، إبراهيم، *غنية المتملي* ، نشر سهيل لاهور بباكستان ، الثانية (١٤٠٨هـ).

[٩٨] نظام، وجماعة من علماء الهند، *الفتاوى الهندية* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢١هـ).

[٩٩] العسقلاني، لابن حجر، *فتح الباري شرح صحيح البخاري* ، تحقيق /محب الدين الخطيب ، ومحمد فؤاد عبد الباقي ، وقصي الدين الخطيب ، نشر المكتبة السلفية بمصر، الطبعة الثالثة سنة (١٤٠٧هـ).

[١٠٠] السكندري، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، المعروف بابن الهمام الحنفي، *فتح القدير* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٥هـ).

[١٠١] المقدسي ، محمد بن مفلح، *الفروع* ، نشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة .

[١٠٢] الكنوي ، *الفوائد البهية في تراجم الحنفية* ، نشر إدارة القرآن في باكستان ، الأولى سنة (١٤١٩هـ).

[١٠٣] الأزهري ، النفراوي، *الفواكه الدواني* ، نشر المكتبة العصرية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٥هـ).

[١٠٤] الفيروز آبادي ، *القاموس المحيط* ، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت ، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٧هـ).

[١٠٥] المالكي ، ابن جزي، *قوانين الأحكام الشرعية* ، نشر عالم الفكر بمصر ، ط الأولى سنة (١٤٠٥هـ).

[١٠٦] الذهبي ، *الكاشف* ، تعليق وتخريج / محمد عوامة ، وأحمد الخطيب ، نشر دار القبلة بجدة ، الأولى (١٤١٣هـ).

[١٠٧] الحصني ، تقي الدين الحسيني ، *كفاية الأخيار* ، تحقيق / علي أبو الخير ، ومحمد وهبي سليمان ، نشر دار الخير ببيروت ، الثالثة (١٤١٩هـ).

[١٠٨] المالكي ، لأبي الحسن ، *كفاية الطالب الرباني* ، مطبوع مع حاشية العدوي عليه .

[١٠٩] الميداني ، عبدالغني ، *اللباب شرح الكتاب* ، تحقيق / عبدالكريم العطا نشر مكتبة العلم الحديث ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٣هـ).

[١١٠] النمري ، الحافظ ابن عبدالبر ، *الكافي* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت لبنان ، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ).

[١١١] المقدسي ، الموفق ابن قدامة ، *الكافي* ، تحقيق / زهير الشاويش ، نشر المكتب الإسلامي ببيروت ، الطبعة الخامسة سنة (١٤٠٨هـ).

[١١٢] ابن منظور ، جمال الدين ، *لسان العرب* ، نشر دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي ، الطبعة الثانية سنة (١٤١٢هـ).

[١١٣] السرخسي ، أبي بكر محمد ، *المبسوط* ، نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٢هـ).

[١١٤] ابن حبان ، *المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين* ، تحقيق / محمود زايد ، نشر دار المعرفة .

[١١٥] الهيثمي ، الحافظ ، *مجمع الزوائد* ، نشر دار الكتاب العربي ببيروت ، الطبعة الثالثة سنة (١٤٠٢هـ) .

[١١٦] الإمام النووي ، *المجموع* ، نشر دار الإرشاد بجدة .

[١١٧] العلامة ابن باز ، *مجموع فتاوى ومقالات متنوعة* ، نشر رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء بالرياض ، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ).

[١١٨] ابن حزم ، *المحلى* ، تحقيق / عبدالغفار البنداري ، نشر دار الكتب العلمية

ببيروت سنة(١٤٠٨هـ).

[١١٩] البخاري ، محمود بن أحمد ، *المحيط البرهاني* ، تحقيق /أحمد عزو عناية ، نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٤هـ).

[١٢٠] الطحاوي ، أبي جعفر أحمد بن سلامة ، *مختصر الطحاوي* ، تحقيق / أبي الوفا الأفغاني ، نشر دار إحياء العلوم ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ).

[١٢١] الأشبيلي ، شهاب الدين أحمد بن فرج ، *مختصر الخلافيات* ، تحقيق/ علاء الأزهري ، نشر دار الكتب العلمية بيروت ، الأولى (١٤٢٠هـ).

[١٢٢] الحنفي ، *مختصر الوقاية* ، لصدر الشريعة ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٦هـ).

[١٢٣] المدونة عن الإمام مالك بن أنس ، نشر دار صادر .

[١٢٤] ابن حزم ، *مراتب الإجماع* ، نشر دار الكتاب العربي ، الثالثة (١٤٠٦هـ).

[١٢٥] الشاويش ، زهير ، *مسائل الإمام أحمد برواية ابن هانئ* ، / نشر المكتب الإسلامي .

[١٢٦] عوض الله ، طارق ، *مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود* ، نشر مكتبة ابن تيمية ، الأولى (١٤٢٠هـ).

[١٢٧] الحاكم ، *المستدرك* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى (١٤١١هـ) .

[١٢٨] السامرائي ، محمد بن عبد الله ، *المستوعِب* ، تحقيق / عبد الملك بن دهيش ، نشر مكتبة النهضة الحديثة بمكة ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٠هـ).

[١٢٩] أسد ، حسين سليم ، *مسند أبي يعلى الموصلي* ، / نشر دار الثقافة العربية بدمشق ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٢هـ) .

[١٣٠] حنبل، الإمام أحمد بن نشر، *المسند* ، المكتب الإسلامي ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٣هـ).

[١٣١] أبي شيبة، *المصنف* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٦هـ).

[١٣٢] عبد الرزاق ، *المصنف* ، تحقيق / حبيب الرحمن الأعظمي ، نشر المكتب الإسلامي ببيروت الثانية (١٤٠٣هـ).

[١٣٣] الخطابي ، *معالم السنن*، مطبوع مع مختصر سنن أبي داود للمنذري ، تحقيق / أحمد شاكر ومحمد الفقي ، نشر المكتبة الأثرية بباكستان ، الطبعة الثانية (١٣٩٩هـ) .

[١٣٤] الطبراني ، الحافظ، *المعجم الأوسط* ، تحقيق / محمود الطحان ، نشر مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى سنة (١٤٠٦هـ) .

[١٣٥] الطبراني ، الحافظ، *المعجم الكبير*، تحقيق/ حمدي السلفي ، نشر دار إحياء التراث العربي ، الطبعة الثانية.

[١٣٦] الرازي ، أحمد بن فارس، *معجم مقاييس اللغة* ، تحقيق / عبد السلام هارون، نشر دار الجيل ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤١١هـ).

[١٣٧] البيهقي ، الحافظ، *معرفة السنن والآثار* ، تحقيق / عبد المعطي أمين قلعجي ، نشر جامعة الدراسات الإسلامية بكراتشي ، الطبعة الأولى سنة (١٤١١هـ) .

[١٣٨] البغدادي ، القاضي عبدالوهاب، *المعونة على مذهب عالم المدينة* ، تحقيق / حميش عبدالحق ، نشر مكتبة نزار الباز ، مكة ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٥هـ).

[١٣٩] المقدسي، للموفق عبد الله بن أحمد بن قدامة ، *المغني* ، تحقيق / عبدالله التركي و عبد الفتاح الحلو ، نشر دار هجر بمصر ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٠هـ).

[١٤٠] الذهبي ، *المغني في الضعفاء* ، تحقيق / نور الدين عتر ، نشر دار إحياء التراث العربي ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٣٩١هـ).

[١٤١] ابن مفلح ، إبراهيم بن محمد ، *المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد* ، تحقيق / عبد الرحمن العثيمين ، نشر مكتبة الرشد بالرياض ، الطبعة الأولى سنة (١٤١٠هـ).

[١٤٢] المقبلي ، *المنار في المختار* ، نشر مؤسسة الرسالة ببيروت الأولى (١٤٠٨هـ).

[١٤٣] الباجي ، أبي الوليد ، *المنتقي* ، نشر دار الكتاب العربي ببيروت ، لبنان.

[١٤٤] ابن تيمية ، لأبي البركات ، *المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ* ، نشر مكتبة إمام الدعوة بالقصيم .

[١٤٥] عليش ، محمد بن أحمد بن محمد ، *منح الجليل* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٤هـ).

[١٤٦] البنا ، أحمد ، *منحة المعبود في ترتيب مسند الطيالسي* ، نشر المكتبة الإسلامية ببيروت ، الطبعة الثانية سنة (١٤٠٠هـ).

[١٤٧] النووي ، لأبي زكريا يحيى ، *منهاج الطالبين* ، نشر مكتبة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

[١٤٨] الشيرازي ، *المهذب* ، نشر دار الفكر ببيروت ، نشر سنة (١٤١٩هـ) .

[١٤٩] بالحطاب ، محمد بن محمد المغربي ، *مواهب الجليل* ، نشر دار الفكر ، الطبعة الثالثة سنة (١٤١٢هـ).

[١٥٠] الذهبي ، للحافظ ، *ميزان الاعتدال* ، تحقيق / علي البجاوي ، نشر دار المعرفة ببيروت.

[١٥١] باش ، محمود ، *نتائج الأفهام في تحقيق مولده وعمره عليه الصلاة والسلام* ،

ترجمة / أحمد زكي ، نشر دار المنارة بجدة ، الطبعة الثانية (١٤١٢هـ).

[١٥٢] الزيلعي، للحافظ، *نصب الراية* ، تحقيق / أحمد شمس الدين ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت ، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ) .

[١٥٣] ابن الأثير ، *النهاية في غريب الحديث والأثر* ، تحقيق / محمود الطناحي وطاهر الزاوي ، نشر أنصار السنة بباكستان.

[١٥٤] الشوكاني ، محمد بن علي، *نيل الأوطار* ، نشر مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

[١٥٥] الأنصاري ، إسماعيل، *الهداية* ، لأبي الخطاب محفوظ الكلوذاني ، تحقيق صالح السليمان العمري ، نشر مطابع القصيم سنة (١٣٩١هـ).

[١٥٦] المرغيناني، علي بن أبي بكر، *الهداية شرح بداية المبتدئ* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة (١٤١٠هـ).

[١٥٧] باشا ، إسماعيل، *هدية العارفين* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت، سنة (١٤١٣هـ).

[١٥٨] الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد، *الوجيز* ، نشر دار الكتب العلمية ببيروت، الطبعة الأولى سنة (١٤٢٥هـ).

[١٥٩] الحنبلي ، للحسين بن أبي السري الدجيلي، *الوجيز في الفقه* ، تحقيق / مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بمكتبة إمام الدعوة العلمية ، نشر مكتبة الرشد بالرياض الطبعة الأولى سنة (١٤٢٥هـ).

"Sings Prayer – its judgment and Attribution -"

Mohammed Abdullah Al Mulla
Assistant Professor, King Saud University, College of Education
Islamic Studies Department

(Received 9/10/1427H.; accpted for publication 4/4/1428H)

Abstract. This research aims to state the legitimacy of prayer case of universal conditions change, and stating its attribution. Sun and moon eclipse, earthquakes, volcanoes, floods and others: are signs of frightening, and it is legitimate to a Muslim to resort to Allah in occurrence of frightening events, shows his obedience like praying.
I have organized this research a plan that consists of introduction, three researches and conclusion.
In introduction: I have stated by what is meant by Signs prayer: the prayer in case of change in universal conditions, such as, Sun and moon eclipse, earthquakes, volcanoes, floods and other events that scared all people.
First research: I intended to show the judgment of prayer in case of sun and moon eclipse, and it was cleared that there is a consensus on saying by the legitimacy of eclipse prayer, the difference occurred in its judgment in term of obligatory and optional (Sunnat), after showing the evidences it preponderance that it is:
The second research: I showed the attribution of eclipse prayer in term of legitimacy of gathering to say it, of its aspect, and in term of reading attribution in it, it is cleared that gathering to say the prayer in case of sun eclipse is Sunnat in consensus, and the difference is occurred in its judgment of gathering to say it at the moon eclipse on two sayings, which its preponderance appeared after showing the evidences and discussion it is: saying with desirability to say it in group. And the scholars – may Allah mercy them – have differed in the aspect of eclipse prayer in two sayings, which its prevailing has been cleared: it would be performed in case of sun and moon eclipse with two (bows) Rakaa, which has two Rakaah (bows) , two rises, two readings and two prostrations. The Sunnat in reading in prayer of moon eclipse is: two raise the voice in agreement, but in Sun eclipse prayer the scholars – may Allah mercy them – have differed in the aspect of reading on two sayings, the preponderance one after showing evidences and discussion is: saying of Sunnat to raise the voice in reading in it as well.
The third research: is to state the judgment of prayer in case of occurrence of frightening events other than the two eclipses, earthquakes and others, it perceived that the scholars of jurisprudence – May Allah mercy them – were differed in that in four sayings, the most prevailed one was: the saying of legitimacy of prayer in case of occurrence of scared signs other than the two eclipses, but in the aspect of eclipse prayer, or on supererogatory prayer, and it is performed individually.
Concerning conclusion, I have stated the most important results which gained by the research.

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣)، ص ص ٩٥١-٩٩٥ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

دور المؤسسات التربوية في تنشئة المسلم المعاصر على الالتزام بالآداب الخلقية عند الاختلاف من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس بكليات التربية

محمود يوسف محمد محمود

أستاذ أصول التربية الإسلامية المشارك، كلية المعلمين في بيشة، المملكة العربية السعودية،

وكلية التربية – جامعة الأزهر

(قدم للنشر في ١٩/٨/١٤٢٧هـ، وقُبل للنشر في ٢٩/٢/١٤٢٨هـ)

ملخص البحث. بينّت الدراسة أن التنوع والاختلاف سنة كونية. واختلاف الآراء والأفكار ينبغي أن يوظف في خير البشرية. وتوضح الدراسة فلسفة التربية الإسلامية في تنمية الضوابط الخلقية عند الاختلاف في الرأي في شخصية المسلم المعاصر ومن ذلك تنشئته على الأمور التالية: أن يكون الغرض من طرح الأفكار المختلفة تحقيق مصلحة المجتمع مع الالتزام بالعقيدة الإسلامية. وألا يؤدي اختلاف الآراء إلى تفرق المسلمين. والرفق بصاحب الرأي الخاطئ. واحترام وجهات نظر الآخرين. والبعد عن التعصب للرأي أو الفئة أو الحزب. والالتزام باللين في الحوار بين المختلفين في الرأي. وألا يترتب على الاختلاف الخصومة والعداء. وألا يكون سبب الاختلاف المباهاة والشهرة. والبعد توجيه التهم لأصحاب الآراء الأخرى. وإنصاف الرأي المخالف. والبعد عن العناد والتكبر.

مقدمة

يعتبر الاختلاف والتنوع من السنن الكونية . ويلاحظ وجوده في كثير من المخلوقات . يقول تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٣) وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٤) ﴾ [الرعد : ٣، ٤].

وأشار القرآن لكريم أن الله سبحانه وتعالى جعل اختلاف في المياه بعضها عن بعض. يقول تعالى : ﴿ ۞ وَهُوَ ٱلَّذِى مَرَجَ ٱلْبَحْرَيْنِ هَٰذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَٰذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا مَّحْجُورًا (٥٣) ﴾ [الفرقان ٥٣].

ويوضح القرآن الكريم أن الاختلاف يوجد في الأمور الكونية من حولنا . يقول تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ (٢٧) وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ (٢٨) ﴾ [فاطر : ٢٨ ، ٢٧]. فمظاهر الكون تشير إلى التنوع والاختلاف.

ويتميز المنهج الإسلامي بأنه يستنفر العقل كي يعمل في تحصيل الوعي والمعرفة سبل وأدوات النظر والتدبر والتعقل والبينة والبرهان والجدل. هذه الأدوات التي أستنفرها ووظفها لا في العرفان الباطني وحده. ولا لمعرفة المادة فحسب. وإنما لفقه الواقع الدنيوي. والوحي الإلهي . والنفس الإنسانية. أي للوعي بالذات والمحيط والمسيرة والمصير جميعاً [٥١ ، ص ٥٥] ويبرهن ذلك على تقدير الإسلام للعقل

ودوره في حياة الأفراد والمجتمعات.

وطالب القرآن الكريم المسلمين بإعمال العقل في التفكير والبعد عن التقليد والجمود. يقول تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱلْفُلْكَ تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِنِعْمَتِ ٱللَّهِ لِيُرِيَكُم مِّنْ ءَايَٰتِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ ﴿٣١﴾ ﴾ [لقمان : ٢١]. فهذا هو سندهم ودليلهم: التقليد الجامد الذي لا يقوم على علم ولا يعتمد على تفكير. التقليد الذي يريد الإسلام أن يحررهم منه. وأن يطلق عقولهم للتدبر. ويشيع فيها اليقظة والحركة. فالإسلام منهج للحياة طليق من إسار التقليد والجمود [٤٩ ، جـ ٥ ، ص ٢٧٩٣].

أهمية البحث

اهتم الإسلام بأساسيات المعرفة ومنها العقل الإنساني. وملاحظة أحوالنا الداخلية إلى ملاحظة ما حولنا في الكون. والعناية بالتجربة. وكان المسلمون يصدرون في أعمالهم دائماً من دافع المصلحة العامة والغاية الدينية. وقد أعانت هذه الأساسيات المسلم على أن يمارس حياته العملية. وزادت من اهتمامه بالنشاط الفكري ليناضل ضد الجمود والركود موطئاً طريق الاستقامة في المنهج نحو إرساء نظرية الرأي التي تساعده على مواكبة التغيرات الاجتماعية. حتى أصبح الرأي الاجتهادي من أهم سمات الحركة الفكرية في الإسلام. يحمل الطابع الإسلامي من حيث الشمول والوحدة خالصاً من التعصب والتقليد الأعمى [٣٣، ص ١٠].

وأشار ابن خلدون [٧ ، ص ٤٦٢ ، ٤٦٣] إلى أهمية التعليم في تنمية مهارات الفرد في التعبير عن رأيه والتزامه بآداب الاختلاف . وطالب بأتباع الحوار والمناقشة إدراكاً منه لأثرهما في تنمية شخصيات المتعلمين وقدراتهم على الحوار . ورأى أن استخدام أسلوب التلقين والحفظ يضعف قدرات المتعلمين ويجعلهم لا يمتلكون مهارة الحوار والنقاش.

ويتطلب فقه الواقع ضرورة تربية أفراد المجتمع المسلم على مهارات التعبير عن الرأي وإعطائهم الحرية في هذا المجال . والحرص على سماع الرأي الأخر واحترامه حتى لو كان مخالفاً.

ويحاول هذا البحث الكشف عن فلسفة التربية الإسلامية في تدعيم وإرساء الضوابط الخلقية للاختلاف. حرصاً على تربية المسلم المعاصر على هذه الضوابط والآداب . لما يترتب على ذلك من نفع على مستوى الأفراد والمجتمعات.

مشكلة البحث

تعاني العديد من المجتمعات العربية والإسلامية من مشكلات تتعلق بإتاحة الفرصة للتعبير عن الرأي والسماح بعرض الآراء المختلفة أو المعارضة. ومن مظاهر هذه المشكلة أيضاً إقصاء الرأي الآخر المختلف. أو تحقيره والاستهزاء به.

وأحياناً يتهم صاحب رأي معين المخالفين له بالجهل أو الفسق أو غير ذلك من الاتهامات . وحرص الباحث على دراسة دور المؤسسات التربوية في تنشئة أفراد المجتمع المسلم على التزام الضوابط الخلقية في التعامل مع المخالفين في الرأي.

الدراسات السابقة

١- دراسة الغنيمان، عبد الله بن محمد (١٤١٢ هـ)

تناولت هذه الدراسة [٣١] الهوى وأثره في الخلاف، واستخدمت هذه الدراسة المنهج الأصولي في تحليل هذه القضية في ضوء توجيهات القرآن الكريم والسنة النبوية، وأوضحت أنه من أعظم دواعي الضلال وأسباب الهلاك اتباع الهوى، فإنه يؤدي بصاحبه إلى المهالك، وبينت الدراسة أن الهوى يدفع صاحبه إلى طلب الشهرة والثناء من الناس، وقد ذم القرآن الكريم بعض الأمم السابقة لاتباعهم لأهوائهم وقادهم ذلك إلى

الضلال والفساد، وصاحب الهوى يُوالي من وافقه على هواه ويعادي من يخالفه في هواه، فمن وافق هواه واستمع لأقواله واتبعه صار صديقاً له مقرباً منه، فصاحب الهوى يرضى إذا حصل ما يهواه ويريده، ويغضب إذا خولف هواه، ويقصد الانتصار لنفسه ولغرضه ولطائفته.

٢- دراسة الأنصاري، أحمد بن محمد (١٤١٤ هـ)

تناولت هذه الدراسة [١٧] آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة، وبينت هذه الدراسة أنه لا اختلاف في أصول الدين وأركانه وأسسه، فهذه الأمور متفق عليها لدى جمهور الأمة، ولكن يوجد الاختلاف في الفروع، مثل اختلاف القراءات القرآنية، وتوجد بعض الآثار الإيجابية للاختلاف في فروع الشريعة على الثقافة الإسلامية على أن يكون هذا الاختلاف ضمن ما يجوز فيه الخلاف وفي ظل الالتزام بأخلاقيات الاختلاف، ومن هذه الإيجابيات: وضع أسس الاجتهاد وقواعده، والكشف عن مقاصد الشريعة الإسلامية وما تتضمنه من تهذيب للفرد ومراعاة المصلحة، ومن الآثار السلبية للاختلاف: التعصب المذهبي، والتحاسد بين العلماء وإثارة العداوة والبغضاء بين اتباع المذاهب مما يوجب الالتزام بآداب المناظرة.

٣- دراسة برهامي، ياسر حسين (١٩٩٤م)

وهدفت دراسة برهامي [٤٥] إلى توضيح حاجة الفرد إلى فقه التعامل مع الآخرين، وبينت أن الاختلاف قد يكون سائغاً غير مذموم وهو الخلاف في الفروع، أي في الأمور العملية لا الاعتقادية، وهو الأغلب في الاختلافات في الأحكام بين الفقهاء، وقد يكون الاختلاف غير سائغ ومذموماً وهو الخلاف في الأصول أي العقائد، ودعا الباحث إلى تشجيع اختلاف التنوع، أما اختلاف التضاد فقد يكون مقبولاً ولكن يجب التزامه بالتوجيهات الإسلامية، أما اختلاف التضاد غير المقبول والذي يجب علاجه فهو

الذي يدعو إلى الضلال والبدع.

٤- دراسة حفني، عبد الحليم (١٩٩٥م)

وتناولت هذه الدراسة [٤٦] أسلوب المحاورة في القرآن الكريم، وبينت أن الاختلاف بين الناس شيء طبيعي لاختلاف الأفراد والظروف المحيطة بهم وأحوال معيشتهم، ولكن الشر يكمن في عدم الاهتداء إلى الأسلوب الصحيح في تسوية الخلاف إن وجد، وأقرب طريق يوصل إلى ذلك هو الحوار المجرد عن اتباع الهوى، وأوضحت الدراسة أن القرآن الكريم يهدي الناس إلى أن يحتكموا للحق، وإلى أن يسلكوا الطريق الصحيح إليه وهو طريق المحاورة حتى لا يضلوا.

وعرضت هذه الدراسة إلى أنواع متعددة من حوارات القرآن الكريم مثل: حوار الله تعالى مع الملائكة حين خلق آدم، وحوار الله تعالى مع الأنبياء، وحوار الأنبياء مع أقوامهم، وهذه الحوارات لم تقتصر على نوع معين كالعقيدة بل شملت أوجه الحياة دينية كانت أو اجتماعية أو سياسية أو غير ذلك.

٥- دراسة الحن، مصطفى سعيد (١٩٩٦م)

قام الحن [١٨] بدراسة تناولت أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، وعرض فيها الباحث العديد من القضايا الفقهية التي اختلف فيها الفقهاء مع إبراز حجة كل منهم في ما رأى، وأوضح جهد العلماء السابقين في اتباع المنهج العلمي في إدراك الغاية من وجهها الصحيح، وضرورة تقدير الثروة الفكرية التي تركها أسلافنا.

٦- دراسة المغامسي، سعيد بن فالح (٢٠٠٤ م)

اهتمت دراسة المغامسي [٣٨] بالتعرف على أهمية الحوار مع الشباب وتحديد الضوابط التي يجب مراعاتها عند الحوار، وأظهرت نتائج الدراسة أن الحوار من أهم أساليب التربية الإسلامية، وإحدى وسائل الدعوة والإصلاح، ومن أهم العوامل التي

تدعم التعاون والتآلف بين أفراد الأسرة والمجتمع، ويسهم في القضاء على الدعوات الباطلة والأفكار الضالة والآراء المنحرفة، وحددت أهم ضوابط الحوار مع الشباب، ومنها: وضوح الهدف، العلم والتمكن من موضوع الحوار، مراعاة خصائص النمو وحاجاته لدى الشباب، الثقة المتبادلة، وحسن الاستماع إلى الشباب، وضبط النفس، ودور التربية بالحوار في وقاية الشباب.

٧- دراسة الهرفي، محمد بن علي (٢٠٠٥م)

واهتمت دراسة الهرفي [٤٢] بتوضيح مفهوم الحوار من المنظور الإسلامي، والتأصيل له من كتاب الله وسنة رسوله القولية والفعلية، واستعرضت صور من الحوار عبر التاريخ، وأبرزت أهمية الحوار في عالم تتعدد فيه المصالح بين الدول، وأهمية الالتزام بآداب الحوار، ودعوة الإسلام لحرية الرأي والتعبير.

التعليق على الدراسات السابقة

يتبين من عرض الدراسات السابقة أن بعضها مثل دراسة الحن [١٨] وضّحت وجود الاختلاف في الرأي بين العلماء والفقهاء في العديد من القضايا، وأشارت دراسة برهامي [٤٥] وكذلك دراسة الأنصاري [١٧] إلى توعية الأفراد بوجود الاختلاف بين العلماء، وقد يكون مقبولاً إذا كان في الفروع، وقد يكون مرفوضاً إذا لم يلتزم بالتوجيهات القرآنية والنبوية.

وأشارت دراسة المغامسي [٣٨] إلى أهمية استخدام أسلوب التربية بالحوار مع الشباب وأثرها في بناء شخصياتهم بشكل جيد، واهتمت دراسة الهرفي [٤٢] بتأصيل قضية الحوار وأهميته في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية.

وتهتم الدراسة الحالية بتوضيح دور المؤسسات التربوية في إعداد المسلم على

الالتزام بالآداب الخلقية عند الاختلاف مع الآخرين ، واستفادت الدراسة الحالية من الدراسات السابقة في بعض الجوانب مثل أهمية الحوار والوقوف على التأصيل الإسلامي لقضية الحوار ، والتعرف على وجود الاختلاف بين الفقهاء والعلماء.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى توضيح عناية التربية الإسلامية بتنشئة أفراد المجتمع على التحلي بالآداب والضوابط الخلقية إزاء الاختلاف في الآراء ووجهات النظر. حرصاً أن تسود هذه الضوابط المجتمع الإسلامي المعاصر لاحتياجه إليها ، وتتمثل أهداف البحث في الآتي :

١- معرفة آراء أعضاء هيئة التدريس بكليات التربية في أهمية تنوع وتعدد الآراء ، مع تأصيل ذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية.

٢- توضيح دور المؤسسات التربوية في تنشئة المسلم المعاصر على إتاحة الفرصة للآخرين في التعبير عن أرائهم ومناقشتهم فيها.

٣- إبراز الآداب التي يأمر بها الإسلام في احترام أصحاب وجهات النظر المختلفة وعدم تحقيرهم أو سبهم أو التقليل من شأنهم.

منهج البحث

يستخدم الباحث المنهج الوصفي. حيث يتناول دراسة الضوابط الخلقية للاختلاف وذلك في ضوء القرآن الكريم والسنة وآراء العلماء المسلمين. وتوضيح دور المؤسسات التربوية في تنمية هذه الضوابط في أفراد المجتمع المسلم المعاصر من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس بكليات التربية. ويعرض نماذج من ممارسات الصحابة والعلماء المسلمين والتزامها بهذه الضوابط.

أداة البحث

قام الباحث بإعداد استبيان لمعرفة أراء أعضاء هيئة التدريس بكليات التربية نحو أهمية تنوع الآراء واختلافها في دراسة القضايا والمشكلات المختلفة، وجاء الاستبيان في محورين: أحدهما لمعرفة أهمية تنوع الآراء وتعددها وجاءت في ثمان عبارات، والثاني: لمعرفة الآداب الخلقية التي يجب العناية بها في إعداد المسلم المعاصر ويلتزم بها عند حواره واختلافه مع الآخرين وجاءت في (١٤) عبارة. وعرض الباحث لكل من المحورين في البحث بالتفصيل.

صدق الأداة

قام الباحث بإعداد الاستبانة وعرضها على مجموعة من المحكمين بلغ عددهم ١٧ محكماً، من تخصصات مختلفة ((علم النفس، أصول التربية، مناهج وطرق التدريس، الدراسات الإسلامية))، وفي ضوء تحكيم الاستبانة تم تعديل صياغة بعض العبارات، وتم إضافة أربع بنود إلى المحور الأول، أرقام ((٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨)) وثلاثة بنود للمحور الثاني أرقام ((١٢ ، ١٣ ، ١٤)) كما هو موضح داخل البحث حيث عرضت كل عبارة وما يرتبط بها بالتفصيل.

ثبات الأداة

قام الباحث بحساب ثبات الاستبانة بعد تطبيقها على عينة تقنين مكونة من ((٢٠)) من أعضاء هيئة التدريس بكليات التربية من تخصصات مختلفة، وذلك بطريقة التجزئة النصفية حيث قام بحساب معامل الارتباط بين درجات العبارات الفردية ودرجات العبارات الزوجية ثم صحح القيمة الناتجة باستخدام معادلة سبيرمان براون [٢٣ : ص ٣٨٢ – ٣٨٣].

وقد بلغت قيمة معامل الارتباط بالنسبة للبعد الأول (٠,٤٧) وبعد تصحيحها بمعادلة سبيرمان براون بلغت قيمة معامل الثبات للبعد الأول (٠,٦٤) وهي قيمة دالة إحصائياً عند مستوى (٠,٠١).

كما بلغت قيمة معامل الارتباط بالنسبة للبعد الثاني (٠,٥٥) وبعد تصحيحها بمعادلة سبيرمان براون بلغت قيمة معامل الثبات للبعد الثاني (٠,٧١) وهي قيمة دالة إحصائياً عند مستوى (٠,٠١)، هذا وتدل النتائج السابقة على صدق وثبات الاستبانة.

عينة البحث

تم تطبيق الاستبانة على عدد ٥٦ من أعضاء هيئة التدريس بكليات التربية من بعض الدول العربية ((المملكة العربية السعودية، مصر، الأردن، السودان، سوريا)) ومن تخصصات مختلفة ((علم النفس، أصول التربية، مناهج وطرق التدريس، دراسات الإسلامية، لغة عربية، رياضيات، علوم)).

مصطلحات البحث

١- مفهوم الآداب الخلقية

الأدب هو: استعمال ما يحمد قولاً وفعلاً. وعبر بعضهم بأنه الأخذ بمكارم الأخلاق. وقيل هو تعظيم من فوقك والرفق بمن دونك [٢٩، جـ ١٠، ص ٤٠٠] والأدب: رياضة النفس بالتعليم والتهذيب على ما ينبغي [٤٤، جـ ١، ص ٩].

٢- مفهوم الاختلاف

تستخدم كلمة الاختلاف بمعنى عدم الاتفاق والتساوي [٤٤، جـ ١، ص ٢٥١] ويقصد الباحث بالاختلاف: تنوع الآراء والأفكار وتعددها في القضايا المختلفة أو المشكلات المطروحة.

أهمية تنوع الآراء وتعددها

ويؤدي الاختلاف في الرأي إذا كان أصحابه صادقين في إبداء أرائه وحريصين على تحقيق المصالح العامة والتزموا بآداب الاختلاف وضوابطه إلى إثراء الحياة في المجتمعات الإسلامية . ويعد من مظاهر ذلك :

١- يسهم تنوع الآراء واختلافها في الإحساس بقضايا ومشكلات المجتمع

ويسهم اختلاف الآراء في حل المشكلات والقضايا السياسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. وما يوضح ذلك أنه بعد وفاة الرسول ﷺ اجتمع الأنصار في سقيفة بني ساعدة لاختيار خليفة للمسلمين. وحضر هذا الاجتماع بعض المهاجرين مثل : أبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب. واختلفت الآراء في اختيار الخليفة. فرأي الأنصار أنهم أحق بالخلافة ورشحوا لها سعد بن عبادة. وبين سعد فضل الأنصار ودورهم في نشر الإسلام ونصرة الرسول ﷺ . وتكلم عمر بن الخطاب فوضح أن المهاجرين هم السابقون في الإسلام وبين فضل الأنصار أيضاً. وقال : نحن الأمراء وأنتم الوزراء. ثم تحدث الحباب بن المنذر بن الجموح بعد توضيحه دور الأنصار فقال : منا أمير ومنكم أمير. فقال عمر : اجتماع أميران لا يصلح للأمة. فقام بشير بن سعد بن النعمان وقال لقومه الأنصار : إننا إذا أمنا ونصرنا رسول الله ﷺ لم نبتغ غرضاً من الدنيا. وإن محمداً من قريش وأن المهاجرين أولى بالخلافة. فقال أبو بكر : هذا عمر وأبو عبيدة فأيهم شئتم فبايعوا. فقالا : لا والله لا نتولى هذا الأمر عليك . فإنك أفضل المهاجرين. وثاني اثنين إذ هما في الغار. وخليفة رسول الله ﷺ على الصلاة. فمن ذا ينبغي أن يتقدمك أو يتولى هذا الأمر عليك ابسط يدك نبايعك . فلما ذهبا ليبايعاه سبقهما إليه بشير بن سعد فبايعه . وقام الأنصار فبايعوه [٢٦ ، جـ٣، ص ١٠٩ ، ١١٢].

يتبين أن اختلاف وجهات النظر تم في جو من الالتزام بالآداب والضوابط الخلقية

للاختلاف ساهم في اختيار خليفة للمسلمين. والمجتمعات الإسلامية المعاصرة في أشد الحاجة للالتزام بهذه الضوابط عندما تختلف وجهات النظر والآراء.

٢- يسهم تعدد الآراء وتنوعها في دراسة المشكلات من زواياها المختلفة

ويساعد تعدد وجهات النظر وطرح أراء متعددة في حل المشكلات التي تعترض المجتمع. وطرح حلول متعددة ومختلفة يتيح الفرصة لاختيار الحل الأفضل من بينها.

ويعد من الأمثلة التي توضح أن الآراء المتنوعة تساهم في إيجاد حلول للقضايا المطروحة. ما حدث من اجتماع المسلمين مع الرسول ﷺ لحل مشكلة الإعلان عن الصلاة. فطرحت أراء متعددة منها: إذا حان وقت الصلاة نرفع راية في مكان مرتفع ليراها الناس. وهذا الاقتراح لم ينل قبولاً من الرسول ﷺ أو الصحابة. لأنه لا يحقق الغرض والمطلوب. فرفع الراية لا يوقظ النائم ولا ينبه الغافل. وقال آخرون: نشغل نار أعلى مرتفع الهضاب. وهذا اقتراح لم يلق قبولاً بسبب جوهري اجتماعي وهو أن ذلك شعار المجوس عبدة النار. وينبغي للأمة أن يكون لها شعارها المميز الخاص. وأشار قوم باستخدام بوق لدعوة الناس للصلاة . كذلك لم ينل هذا الاقتراح قبولاً. لأن اليهود كانت تستخدم البوق. ويجب الحفاظ على شخصية الأمة من الذوبان والضياع. واقترحت جماعة آخرون دق الناقوس. ورفض هذا الاقتراح لأنه تقليد للنصارى. وأخيراً أشار بعض الصحابة بالنداء. فإذا حانت وقت الصلاة يقوم من يؤذن. فقبل هذا الرأي لأصالته الفكرية المؤمنة ولتحقيقه العلمي للغرض المطلوب في دعوة الناس [١٥ ، ص ٢٨٩ ، ٢٩٠].

ويبدو من هذه القضية أن تعدد الآراء بعد تمحيصها وتحليلها وأخذ النافع منها يساعد على حل المشكلات التي تعترض كل من الفرد والمجتمع.

٣- يزيد تنوع الآراء في القضايا من وعي الجماهير بقضايا مجتمعهم

وعندما تُعرض أراء متنوعة في تحليل قضايا المجتمع المختلفة يزيد وعي الجماهير بها، مما يجعلهم يهتمون بها وبمعرفة آثارها الإيجابية والسلبية عليهم، وتقبل ما فيه خير لهم عن قناعة، ويدفعهم ذلك إلى المساهمة في تطوير مجتمعهم.

ومن أمثلة ذلك أن عمر بن الخطاب جمع كبار الصحابة بعد فتح أراضي العراق. وأراد الفاتحين قسمتها بين الفاتحين. فقال عمر: إنني أرى أن أحبس هذه الأراضي – أي توقف للدولة وتكون ملك لها على كثرتها – فإن توزيعها على المجاهدين يؤدي إلى استئثار فئة قليلة بثروات المجتمع. فرأى أن تصبح ملكاً للدولة الإسلامية في جيلها الحاضر وأجيالها المستقبلية أي ملكية عامة. وأسفر حوار الخليفة عمر بن الخطاب عن موافقة الصحابة على رؤية عمر [٣٢، ص ١٦٥ ، ١٦٦].

ويعد من واجبات التربية الإسلامية في عالمنا المعاصر تنشئة أفراد المجتمع على حل المشكلات التي تواجههم كأفراد أو جماعات بأسلوب علمي في دراسة أسبابها وسبل حلها.

٤- اختلاف الآراء وتنوعها يتيح الاطلاع على وجهات نظر الآخرين

ويسهم تعدد الرأي في القضية أو المشكلة الواحدة في تقديم تصورات مختلفة كل منها ينطلق من رؤية معينة. وجمع هذه الآراء وتحليلها يقدم تصوراً لحلها من زوايا عديدة.

وأوضح الإمام الشاطبي [٢٥ ، جـ٤ ، ص٥٧٠] أن تعدد الرأي في المسألة الواحدة يسهم في تقديم صورة متكاملة عنها. وضرب على ذلك مثالاً بالمفسرين الذين ينقلون عن السلف في معاني ألفاظ الكتاب ألفاظ قد تكون مختلفة في الظاهر. فإذا اعتبرتها – حللتها – وجدتها كالمعنى الواحد.

وتسبب الاختلاف الواقع بين الأئمة في فروع الشريعة في بروز نتاج علمي مميز، ذلك أن من جاء من العلماء بعد الأئمة الأربعة وغيرهم من الفقهاء قد تأثر بما جرى بين هؤلاء الأئمة من اختلاف في الموضوعات التي يعالجها في مؤلفاته، ودراسة الأدلة المؤيدة لرأيه أو المخالفة له والترجيح بينها [١٧ ، ص ٢٠٤].

وتعاني مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة من قضايا ومشكلات عديدة في شئون حياتها المختلفة. مما يتطلب بذل الجهود لتقديم حلول شاملة لها من زواياها المختلفة تعتمد على وجهات النظر المتعددة.

٥- يترتب على تنوع الآراء زيادة المعلومات

وعندما يطرح الأفراد أو الباحثين آراءً متنوعة في دراسة المشكلة أو القضية يترتب على ذلك زيادة المعلومات والمعارف.

كان للاختلاف في فروع الشريعة الإسلامية آثاراً علمية وفكرية انعكست على الثقافة الإسلامية، مما جعل الفكر الإسلامي يصل إلى مستوى عالٍ سواء كان ذلك على مستوى العلماء البارزين الذين ظهروا على ساحة الفكر الإسلامي ممثلاً في المذاهب الفقهية الأربعة التي أفرزت علماء كبار عنوا بدراسة مذاهبهم والتعمق فيها، والاطلاع على المذاهب الأخرى ومقارنتها بمذهبهم للوصول إلى الدليل الراجح في المسائل المختلفة، أما على مستوى الفكر وبنائه، فلقد أنتج هؤلاء العلماء ثروة علمية مميزة، نتيجة للمقارنة بين المذاهب، وشمل ذلك النتاج مجالات شتى في الفكر الإسلامي في مجالات الفقه وأصوله وقواعده، وفي مجال علوم القرآن وتفسيره، والسنة وعلومها، وغيرها من العلوم [١٧ ، ص ٣٩ - ١٤٠].

٦- تتيح دراسة الآراء المتنوعة الفرصة لاكتشاف الأخطاء

مما يبرز أهمية تنوع الآراء والأفكار في القضية الواحدة أنها تؤدي إلى معرفة أوجه

القصور أو الخطأ في الرأي المطروح ومن ثم اكتشاف هذا القصور وتصويب الخطأ.

وخطب عمر ين الخطاب فقال: لا يزيد رجل على صداق أزواج النبي صلى الله عليه وسلم وبناته إلا رددته، فقالت له امرأة: يا أمير المؤمنين لِمَ تحرمنا شيئاً أعطانا الله إياه، ثم قرأت: ﴿وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [النساء: ٢٠] فرجع عمر إلى قولها.[٦ ، ص ٣٤].

وإذا اختلف الفرد مع آخر في قضية ما " فقد يلتبس الحق عليه، وأصل قصده الحق، لكن يصعب عليه معرفته لضعف علمه بأدلة الحق... أو لضعف عقله لكونه لا يمكنه أن يفهم دقيق العلم، أو لا يفهمه إلا بعد عسر، فهذا إذا نوظر بالحجة أفاده ذلك، إما معرفة بالحق وإما شكاً وتوقفاً في اعتقاده الباطل أو في اعتقاد صحة الدليل الذي استدل به عليه " [٤٨ ، ص ٣٤، ٣٥].

٧- يساعد اختلاف الآراء على طرح بدائل وحلول متعددة للمشكلات

يعد من الجوانب المهمة تقديم أكثر من تصور أو حل للمشكلة، ويؤدي توافر بدائل متعددة لحل المشكلات إلى الجدية في دراستها وتقديم أكثر من تصور لحلها.

واقتضت إرادة الله تفاوت الناس في المدارك والعقول واختلافهم في التصورات والأفكار، وتلك الأمور تفضي إلى تعدد الآراء والأحكام، ويتحقق إعمار الكون وقيام الحياة بتنوع الناس. والاختلاف إذا كان ملتزماً بالآداب يعتبر ظاهرة إيجابية، فهو يتيح التعرف على الاحتمالات المختلفة التي يمكن أن يكون الدليل رمى إليها بوجه من وجوه الأدلة، وكذلك يعد رياضة للأذهان وتلاقي للآراء، وفتحاً لمجال التفكير للوصول إلى غالب الافتراضات التي تستطيع العقول المختلفة الوصول إليها [١٧ ، ص ٣١٣].

٨- يسهم تنوع الآراء في انتقاء الحلول المناسبة لمشكلات الفرد والمجتمع

ويؤدي تنوع الآراء وتعددها إلى تقديم العديد من الحلول للمشكلة ومن ثم تتاح

الفرصة لانتقاء واختيار الحل المناسب للفرد أو المجتمع في التكلفة والإمكانات والظروف والوقت والقدرات والقابلية للتنفيذ.

وكان الرسول صلى الله عليه وسلم يستمع للآراء المتعارضة ويتقبلها من أصحابها بأدب واحترام حتى إذا ترجح عنده رأي على رأي أخذ به، وما كان الذي ترجح رأيه وعمل به ينقص من قدر الآخرين المخالفين له في الرأي، وكان الصحابة لا يعيب بعضهم على بعض، ومن أمثلة ذلك الاختلاف في حكم أسرى بدر، فلم يُنقص من قدر سعد بن معاذ وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما ميل الرسول صلى الله عليه وسلم إلى رأي أبي بكر رضي الله عنه مع رجحان رأيهما بدليل أن الله تعالى أقر رأيهما، لأن الهدف الأسمى الذي يطلبونه الجميع هو التوصل للحكم الذي يرضي الله تعالى [١٧ ، ص ٣١٦].

دور المؤسسات التربوية في تنشئة المسلم المعاصر على الآداب الخلقية للاختلاف

تتطلب الحياة في عالمنا المعاصر تنمية قدرات الأفراد على طرح الرؤى والأفكار مع الالتزام بالضوابط والآداب حين عرضها على الآخرين.

ويعد من واجبات المؤسسات التربوية إعداد المسلم المعاصر على التحلي بالضوابط الخلقية عند الاختلاف في الرأي مع الآخرين ومنها:

١- تربية المسلم المعاصر على أن يكون هدفه من اختلاف الآراء تحقيق مصلحة المجتمع الإسلامي مع عدم التعارض مع العقيدة

يشجع الإسلام على طرح الرؤى المتعددة التي تحرص على ما يفيد المجتمع. وكان الرسول ﷺ يسمح باختلاف وجهات النظر ما دام هدفها الصالح العام.

ويعتبر من المواقف التي اتضح فيها فائدة الرأي المختلف ما حدث في غزوة بدر. حيث نزل الرسول ﷺ بالجيش أحد المنازل – المواقع – فقال الحباب بن المنذر: أرأيت يا

رسول الله هذا المنزل أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نتقدم أو نتأخر عنه. أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟ قال رسول الله ﷺ بل هو الرأي والحرب والمكيدة. قال: يا رسول الله إن هذا ليس بمنزل فانهض بالناس حتى نأتي أدنى ماء من القوم فننزله ثم نغور ما وراءه. ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء . ثم نقاتل القوم فنشرب ولا يشربون. فقال رسول الله: لقد أشرت بالرأي [١١ ، جـ١ ، ص٦٢٠ ، و٣٢، ص ٢١٨].

ويعد من المواقف التي سمح فيها الرسول ﷺ بإبداء وجهات نظر مختلفة ما حدث في غزوة الأحزاب: حيث أرسل الرسول ﷺ إلى عيينه بن حصن وهو مع أبي سفيان يوم الأحزاب: أرأيت إن جعلت لك ثلث ثمار المدينة أترجع بمن معك من غطفان وتخذل بين الأحزاب. فأرسل إليه عيينه: إن جعلت لي الشطر فعلت. فقال سعد بن معاذ وسعد بن عبادة: يا رسول الله كنا لا نعطيهم شيئاً من ثمار المدينة في الجاهلية إلا شراء أو قرى. فكيف وقد أعزنا الله بالإسلام نعطيهم ذلك. فقال النبي ﷺ: فنعم إذاً [٨ ، جـ١٠ ، ص ٥٢٠]. ووافق الرسول ﷺ على رأيهما وأخبر رسول زعيم غطفان بالرفض لمطالبهم.

وأشار الحن [١٨ ، ص٦٥] إلى أن الاختلاف يؤدي في بعض الأحيان إلى آراء لها أهمية في تحقيق الصالح العام، ومن النماذج التي تدل على ذلك رأي عمر بن الخطاب عند فتح مصر والعراق، فقد كان يرى أن الأرض الزراعية لا تقسم على الفاتحين، بل تبقى بيد أهلها ويوضع عليها الخراج، لينفق منه في مصالح المسلمين عامة في الأجيال والأزمان القادمة، بينما كان جمهور الصحابة يرى أن تقسم هذه الأرض كما تقسم الأموال المنقولة، وما زال عمر يحاورهم حتى اقتنع أكثر بما ذهب إليه عمر، ولم يبق مخالفاً إلا نفر يسير على رأسهم بلال.

٢- تربية المسلم المعاصر على الحذر من الاختلاف الذي يؤدي إلى فرقة المسلمين

يحرص المنهج الإسلامي على تنشئة المسلمين على البعد عن الاختلاف الذي يؤدي إلى تفرقهم. يقول تعالى: ﴿ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾ ﴾ [آل عمران : ١٠٥].

وحذر الرسول ﷺ من الاختلاف الذي يؤدي إلى التمزق. فقد أمر بالبعد عن قراءة القرآن إذا خشي أن تؤدي إلى تفرق المسلمين . قال عليه الصلاة والسلام ((أقرؤوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم فإذا اختلفتم فقوموا عنه)) أي إذا اختلفتم في فهم معانية فتفرقوا لئلا يتمادى بكم الاختلاف إلى الشر [٢٨ ، جـ٩ ، ص١٠١].

وكان الصحابة رضوان عليهم يحرصون على ألا يؤدي الاختلاف في الرأي إلى فساد العلاقة بينهم. روى أبو سلمة بن عبد الرحمن وسعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان كانا يتنازعان في المسألة بينهما حتى يقول الناظر: إنهما لا يجتمعان أبداً. فما يفترقان إلا على أحسنه وأجمله [٢٤ ، ص١٣٤].

ورأى الأمام علي ضرورة الالتزام بالوحدة الإسلامية رغم الاختلاف بينه وبين أنصار معاوية بن أبي سفيان وكذلك الخوارج. وقال علي بن أبي طالب رضي الله عنه : لقد التقينا وربنا واحد ونبينا واحد ودعوتنا في الإسلام واحدة و ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدوننا. والأمر واحد. إلا ما اختلفنا فيه من دم عثمان ونحن منه براء. إننا والله ما قاتلنا أهل الشام على ما توهم هؤلاء الخوارج – من التكفير والفراق في الدين – وما قاتلناهم إلا لنردهم إلى الجماعة. وأنهم لإخواننا في الدين. قبلتنا واحدة. ورأينا أننا على الحق دونهم [٥٠ ، ص٤١].

فيوضح الإمام علي بن أبى طالب أن خلافه مع معاوية وأنصاره والخوارج لا يمثل افتراقاً في الدين. وإنما كان حريصاً على ألا يؤدي هذا الاختلاف إلى تفرق المسلمين وتشتيتهم.

وأشار الحن [١٨ ، ص٧٠] إلى أنه ليس كل اختلاف يحمد بل أن هناك اختلافاً يُذم أصحابه، وهو ما كان راجعاً إلى أصل من أصول الدين نتيجة لتحريف كلمات الله عن مواضعها، وتأويلها لتطابق أهواء أملاها الشيطان عليهم، وهذا النوع من الخلاف يقضي على وحدة الأمة وتماسكها.

وحرص العلماء المسلمون على ألا يؤثر خلافهم مع بعضهم في حوار القضايا المختلفة على علاقتهم. فيقول الإمام الحافظ أبي موسى بن عبد الأعلى الصدفي المصري (أحد أصحاب الإمام الشافعي) ما رأيت أعقل من الشافعي. ناظرته يوماً في مسألة. ثم افترقنا. ولقيني فأخذ بيدي. ثم قال: يا أبا موسى: ألا يستقيم أن نكون أخواناً وأن لم نتفق في مسألة [٢٠ ، جـ١٦ ، ص١٠].

وقال الشافعي: رأي صواب يحتمل الخطأ ورأى غيري خطأ يحتمل الصواب. وهذا الاحتمال من الجانبين – احتمال الخطأ في رأي المجتهد واحتمال الصواب في رأي غيره – هو الذي يقرب المسافة بين الطرفين. وقال محمد رشيد رضا: نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه [٣٤، ص١٠٦ ، ١٠٧].

وكان العلماء من الصحابة والتابعين يتناظرون في المسألة مناظرة مشاورة ومناصحة. وربما اختلف قولهم في المسألة العلمية والعملية. مع بقاء الألفة والعصمة وأخوة الدين [٥ ، جـ٢٤ ، ص ١٧٢].

ويتعين على المؤسسات التربوية في المجتمع المسلم تنشئة الأفراد على البعد عن الاختلاف الذي يفرق الصفوف ويضعف الوحدة ويخل بتماسك الجماعة. وتستطيع الأسرة أن تسهم في ذلك بإعداد الأبناء على أن يكون الاختلاف في صالح الجماعة. وعلى المدارس أن تربي الطلاب على ذلك باستخدام التوجيه والإرشاد. ويمكن للمساجد أن تبني الفرد على ألا يؤدي الاختلاف في الرأي إلى التنافر والتفرق. وعلى وسائل الإعلام

أن تعد الأفراد على قيمة طرح أرائهم التي تخدم المجتمع وتزيد من تماسكه، بما تعرضه من برامج حوار أو أعمال درامية تنمي لديهم هذا الجانب.

٣- تربية المسلم المعاصر على الرفق والتسامح مع صاحب الرأي الخاطئ

يدعو الإسلام إلى تنشئة الإنسان على الرفق بالآخرين والبعد عن تعنيفهم. ويبدو ذلك في العديد من الآيات القرآنية. يقول تعالى: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران: ١٥٩].

واعتنى الرسول ﷺ بتربية أفراد المجتمع الإسلامي بالرفق في قولهم وسلوكهم. يقول عليه الصلاة والسلام: إن الله رفيق يحب الرفق ويعطي عليه ما لا يعطى على العنف. وقال عليه الصلاة والسلام: من يحرم الرفق يحرم الخير كله [١٣، جـ٥، ص١٦٠].

ويلاحظ في محاورات القرآن الكريم احتفاظها دائماً بالرفق بالخصم في كل الأطوار. ففي طور المحاورة يرفق القرآن بالخصم ويحميه من الأذى حتى تنتهي المحاورة ثم تعلن النتيجة. ويركز القرآن الكريم عليها ويبرزها لأنها هي الهدف من المحاورة. أما الخصم فلا تهدف إلى النيل منه أو إيذائه حتى بعد إعلان خطئه وسوء موقفه في المحاورة [٤٦، ص٣٦].

ويتبين حرص القرآن الكريم على الرفق مع المختلف في الرأي العديد من المواضيع. ومنها حوارات الأنبياء عليهم السلام مع المشركين والمعاندين. فيوضحون لهم خطأهم ويدعونهم إلى إتباع الطريق السليم.

ويعد من الأمثلة التي توضح ذلك حوار إبراهيم مع أبيه، يقول تعالى: ﴿وَٱذْكُرْ فِى ٱلْكِتَٰبِ إِبْرَٰهِيمَ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ صِدِّيقًا نَّبِيًّا ﴿٤١﴾ إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ

وَلَا يُغْنِي عَنكَ شَيْئًا ﴿٤٢﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّي قَدْ جَآءَنِي مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَمْ يَأْتِكَ فَٱتَّبِعْنِيٓ أَهْدِكَ صِرَٰطًا سَوِيًّا ﴿٤٣﴾ يَٰٓأَبَتِ لَا تَعْبُدِ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ عَصِيًّا ﴿٤٤﴾ يَٰٓأَبَتِ إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ ٱلرَّحْمَٰنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَٰنِ وَلِيًّا ﴿٤٥﴾ قَالَ أَرَاغِبٌ أَنتَ عَنْ ءَالِهَتِي يَٰٓإِبْرَٰهِيمُ ۖ لَئِن لَّمْ تَنتَهِ لَأَرْجُمَنَّكَ ۖ وَٱهْجُرْنِي مَلِيًّا ﴿٤٦﴾ قَالَ سَلَٰمٌ عَلَيْكَ ۖ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّيٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ بِي حَفِيًّا ﴿٤٧﴾ ﴾ [مريم: ٤١ – ٤٧].

ويجب تربية أفراد المجتمع السليم المعاصر على التأسي بمنهج القرآن الكريم والسنة النبوية في التزام الرفق بأصحاب الآراء المختلفة. وعدم مهاجمتهم وتجريحهم إذا تبين خطأهم. ويتم ذلك من خلال إتاحة الأسرة والمدرسة الفرصة لطرح الآراء المختلفة. وعدم القسوة مع أصحاب الآراء الخاطئة. وتقوم المساجد بدورها في تنشئة المسلم المعاصر على الإيجابية وتوضيح رأيه في القضايا التي تهمه وعدم السلبية والخوف.

٤- تربية المسلم المعاصر على احترام الرأي المخالف

يعتني المنهج الإسلامي بتنشئة أفراد المجتمع على احترام الآراء المخالفة وعدم إهمالها وإنما لابد من دراستها وتمحيصها فقد تحتوي على الصواب. وكان الرسول □ يحترم الآراء المخالفة له ويحسن مخاطبتها. يقول تعالى: ﴿ ۞ قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢٤﴾ قُل لَّا تُسْـَٔلُونَ عَمَّآ أَجْرَمْنَا وَلَا نُسْـَٔلُ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢٥﴾ ﴾ [سبأ : ٢٤ – ٢٥].

ويبدو في هذه الآية الكريمة إرشاد من الله للرسول إلى المناظرات الجارية في العلوم وغيرها وذلك لأن أحد المتناظرين إذا قال للآخر هذا الذي تقوله خطأ وأنت مخطئ يغضبه وعند الغضب لا يبقى سداد الفكر وعند اختلافه لا مطلع في الفهم فيفوت الغرض. أما إذا قال له بأن أحدنا لا يشك في أنه مخطئ والتمادي في الباطل قبيح ذلك يجعل الخصم

يجتهد في النظر ويترك التعصب وذلك لا يوجب نقصاً في المنزلة [٢٢ ، ٢٥ ، ص ٢٥٨].

يتبين حرص الرسول ﷺ على الالتزام بآداب الخلاف في حواره مع المشركين، فأعلن لخصومه حق المساواة الجدلية في افتراض أن كلا الطرفين يمكن أن يكون على حق أو أن يكون على باطل (وإنا أو إياكم لعلى هدى أوفي ضلال مبين) ثم زاد على هذه المسألة أن افترض صدق الخصوم وصحة رأيهم [٤٦ ، ص٢٤].

وكان كبار الفقهاء والعلماء المسلمين أمثال مالك بن أنس وأبى حنيفة والشافعي وأبن حنبل وغيرهم حريصين على الاعتدال في الاختلاف. ولم يروا فيه شراً. ولم يحاول أحد منهم أن يحمل الآخرين على رأيه بالعنف أو يتهمهم في عملهم أو دينهم من اجل مخالفتهم له. بل قيل للإمام أحمد بن حنبل وكان يرى نقض الوضوء من الرعاف وسيلان الدم الكثير: هل تصلي خلف من خرج منه الدم ولم يتوضأ ؟ فأجاب مستنكراً: كيف لا أصلي خلف مالك وسعيد بن المسيب وكان لا يريان النقض بذلك [٣٤، ص ٥٨].

وحرص الفقهاء على احترام الرأي الآخر . من هؤلاء أبى حنيفة كان يفتي بأن المزارعة لا تجوز. ثم يفرع على القول بجوازها. ويقول: إن الناس لا يأخذون بقولي في المنع. ولهذا صار صاحباه إلى القول بجوازها. والإمام أحمد كان يرى الوضوء من الحجامة والفصد. فسئل عمن رأى الإمام احتجم وقام إلى الصلاة ولم يتوضأ: أيصلي خلفه؟ فقال: كيف لا أصلي خلف مالك وسعيد بن المسيب [٣٤، ص ١٨٧ ، ١٨٨].

وحذر ابن تيمية من عدم الإقرار بالرأي الأخر إذا تبين صحته ورأي أن من السلبيات التي وقع فيها بعض المسلمين جحود ما مع الآخرين من الحق عند الخصومات [٣ ، ص٣٦].

وحرص العلماء المسلمون في اختلافهم في بعض الأحكام في الفروع على عدم

التعصب لأرائهم . ولم يلزموا أحد بآرائهم. ولم يمنع اختلافهم هذا – كاختلافهم في قراءة البسملة أو عدم قراءتها وفي الجهر بها أو الإسرار وفي القنوت في صلاة الصبح وعدمه – من أن يصلي بعضهم خلف بعض. فنرى الإمام الشافعي يصلي في مسجد الإمام أبى حنيفة قريباً من مقبرته – فلم يقنت في صلاة الصبح – مع أن الإمام الشافعي يرى القنوت سنة – فلما قيل له في ذلك. أجاب قائلاً : أخالفه وأنا في حضرته؟ [٥٢ ، ص ١١٣ ، و ٤٧ ، ص ٥٩].

ويتعين على المربيين – آباء أو معلمين – تربية الأبناء والطلاب على احترام أراء الآخرين والبعد عن التهكم أو تجريح أصحاب الآراء المختلفة ، وذلك باستخدام القدوة من الآباء المعلمين عند اختلافهم مع الأبناء والطلاب ، وتدريبهم على احترام صاحب الرأي المختلف من خلال مشاهد تمثيلية يعرضونها وتتضمن تلك الآداب.

٥- تربية المسلم المعاصر على عدم التعصب للرأي

تحرص التربية الإسلامية على تنشئة الفرد على عدم التعصب للرأي . والبعد عن التشدد والتعصب لمذهبه أو حزبه أو الفئة التي ينتمي إليها.

وبرهن سلوك الصحابة رضوان الله عليهم على البعد عن التعصب للرأي. يدل على ذلك أنه دار حديث بين الصحابة رضوان الله عليهم في شأن المرتدين بعد وفاة الرسول ﷺ واحتج بعضهم على أبي بكر – الذي يرى قتال المرتدين – بقول الرسول ﷺ (أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها حقنوا منى دمائهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله) فقال أبو بكر : من حقها الزكاة والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة ولو منعوني عقالاً لقاتلتهم عليه. فبان لعمر وغيره من الصحابة الذين خالفوا أبا بكر في ذلك أن الحق معه فبايعوه [٣٦ ، جـ٢ ، ص١٠٢].

ودعا بعض المفكرون المسلمون طلابهم إلى عدم التعصب. من هؤلاء الإمام

الشوكاني في قوله " فإذا أوطنت نفسك أيها الطالب على الإنصاف وعدم التعصب لمذهب من المذاهب ولا عالم من العلماء. بل جعلت الناس جميعاً بمنزلة واحدة في كونهم منتمين إلى الشريعة. فقد فزت بأعظم فوائـــــد العلم وربحت بأنفس فرائده " [١٦ ، ص ٤٨].

ودعا ابن تيميه إلى عدم التعصب المذهبي. ورأى من ضمن العادات السيئة التي وقع فيها بعض المسلمين عدم قبول الفرد الحق الذي مع غيره. ولا يقبلون رأياً إلا ما جاءت به طائفتهم من المنتسبين لطائفة معينة في العلم من الفقهاء أو المتصوفة أو غيرهم [٣، ص ٧٤، ٧٥].

ويعد من التعصب للجماعة أو الحزب إضفاء صفات عليها تضفي لها ما يشبه العصمة. فكل ما تقول حق. وكل ما تفعله أو يصدر عنها صواب. وكل رجالها بلا أخطاء. وكل تاريخها أمجاد. ومن مظاهر هذا التعصب أيضاً: ألا يذكر لحزبه أو جماعته إلا المزايا والحسنات. ولا يذكر للأحزاب الأخرى إلا العيوب والسيئات. وأن يعظم رجال مجموعته مهما يكن فيهم من نقص أو قصور. ويحقر رجال المجموعات الأخرى مهما يكن فيهم من سمو في العلم والعمل. والإسلام يوجب على المسلم أن يكون عدلاً مع من يحب ومن يكره [٣٤، ص ١٤٣ ، ١٤٤].

وأوضح برهامي [٤٥ ، ص ٧٣] أن من أخطر أسباب الاختلاف التي تدمر المجتمع الإسلامي التعصب المذموم للأسماء والأشخاص ويبين أنه من السلبيات وجود من يتعصب لجماعة معينة ، أو لعالم معين ، وينصره على ذلك ، ويتغاضى عن المخالفات التي تصدر عن جماعته ، ويعظم ما يصدر عن غيرهم.

وتحرص التربية الإسلامية على تنشئة المسلمين على العدل والقسط ولو على أنفسهم. ويربي الإسلام المسلمين على ألا يؤدي غضب الفرد إلى الخروج عن الحق.

وبالرغم من الاختلافات الفكرية التي حدثت بين العديد من العلماء المسلمين في الكثير من الأحيان إلا أنهم حرصوا على عدم التعصب للرأي، لأنها لم تكن اختلافات على الأصول بل في الفروع، كاختلافهم في قراء البسملة وعدم قراءتها، وفي الجهر بها أو الإسرار. ونرى الإمام الشافعي يصلي في مسجد الإمام أبى حنيفة قريباً من مقبرته. فلم يقنت في صلاة الصبح – مع أن القنوت عند الإمام الشافعي سنة – فلما قيل له في ذلك، أجاب قائلاً : أخالفه وأنا في حضرته [٥٢ ، ص ١١٣ ، و ٤٧ ، ص ٥٩].

ويعد من واجبات المؤسسات التربوية في مجتمعاتنا الإسلامية المعاصرة تنشئة الفرد على البعد عن التعصب لرأيه وإنما ضرورة التسامح وسعة الصدر تجاه الآراء الأخرى يبدأ ذلك من الأسرة والمدرسة ثم وسائل الإعلام وكذلك الأندية ومراكز الشباب لها دور مهم في تربية الأفراد على عدم التعصب ، وذلك من خلال عرض نماذج للعلماء الفقهاء المسلمين وتسامحهم مع المختلفين معهم في الرأي ، وبواسطة قدوة الآباء المعلمين للناشئة ، والتوجيه والإرشاد.

٦ – تربية المسلم المعاصر على اللين في حوار المخالفين

يدعو الإسلام إلى إتباع الرفق واللين في حوار الآخرين يقول تعالى : ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ ۖ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ ﴿١٢٥﴾ ﴾ [النحل : ١٢٥].

ويربي القرآن الكريم المسلمين على اتباع اللين في حوار أهل الديانات الأخرى. يقول تعالى : ﴿ ۞ وَلَا تُجَٰدِلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾ [العنكبوت : ٤٦].

وكان منهج العلماء المسلمين التزام اللين مع المخالفين. فعلى سبيل المثال: تناظر أحمد بن حنبل وعلي بن المديني وارتفعت أصواتها حتى خاف من حضر المناظرة أن يقع بينهما جفاء. فلما أراد علي الانصراف قام أحمد بن حنبل فأخذ بركابه [٣٦، جـ٢، ص ١٠٧].

ويروى أن رجلاً جاء إلى هارون الرشيد فقال له: يا أمير المؤمنين إني أريد أن أعظك بعظة فيها بعض الغلظة فاحتملها، فقال الرشيد إن الله أمر من هو خير منك باللين في القول لمن هو شر مني، فقال لنبيه موسى إذ أرسله إلى فرعون: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ﴿٤٤﴾﴾ [طه: ٤٤] [٣٨: ص ٥٣].

وحرص الإمام الشافعي على التزام اللين والرفق مع مخالفيه. يقول يونس الصدفي: ما رأيت أعقل من الشافعي. ناظرته يوماً في مسألة ثم افترقنا. ولقيني فأخذ بيدي. ثم قال يا أبا موسى ألا يستقيم أن نكون إخواناً وإن لم نتفق في مسألة [٢٠، جـ١٠، ص ١٠].

ويتعين على الأسرة والمدرسة القيام بدورهما في إعداد الفرد على البعد عن الغلظة والعنف في التعبير عن رأيه من خلال الممارسة العملية في المنزل والمدرسة. وكذلك تقوم المساجد بدورها في توضيح أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية تحض على الرفق وتحذر من العنف وتدعو للاقتداء بالرسول ﷺ والصحابة في ذلك وتفعيل أسلوب الموعظة والعبرة لإكسابهم هذه الآداب.

٧- تربية المسلم المعاصر على ألا يؤدي الاختلاف إلى العداوة والخصومة

يدعو الإسلام إلى البعد عن المراء. يقول الرسول ﷺ إن أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم [٤٣، جـ١٦، ص ١٨٨].

ومما يقرب بين أصحاب الرأي المختلف البعد عن المراء المذموم واللدد في

الخصومة. فالإسلام – وإن أقر بالجدال بالتي هي أحسن – فقد ذم المراء الذي يراد منه الغلبة على الخصم بأي طريق دون التزام بمنطق ولا خضوع لميزان بين طرفين [٣٤، ص ١٥٥].

وحرص الفقهاء والعلماء المسلمون على ألا يؤدي الاختلاف في الرأي بينهم إلى العداوة، بل كانوا يختلفون ومع ذلك يبقى الود والحب بينهم، ومن أمثلة ذلك قول أحمد بن حنبل " لم يعبر إلى خراسان مثل إسحاق بن راهويه، وإن كان يخالفنا في أشياء، فإن الناس لم يزل يخالف بعضهم بعضاً " [٢١، جـ ١١، ص ٣٧١]. فبالرغم من اختلافهم في الآراء ومع ذلك يشهد الإمام أحمد بن حنبل بنبوغ إسحاق بن راهويه ويشيد بعلمه.

وأشار الهرفي [٤٢، ص ١٢٧، ١٢٨] إلى أن الحوار أصبح ضرورياً في عالم اليوم لدوام التعايش وإدارة الاختلاف والتنوع بين التجمعات والقوى والتيارات المختلفة، ومما يؤسف له تراجع هذا المنهج الحضاري من قائمة العلاقات بين التيارات والمدارس الفكرية على الساحة الإسلامية، لشيوع منهج الصراع والخصومة والعداء والتجريح المستمر، والضيق بالمخالفين، ومن آثار ذلك فقدان سبل الاتصال، وفقدان القدرة في كثير من الأحيان على المناقشة والمناظرة والشورى، وعزوف بعض العلماء والمفكرين عن الجهر بآرائهم أو المشاركة في إثراء وإنماء الفكر.

ويتعين على الآباء والمعلمين إعداد الأطفال والشباب على أن اختلاف الآراء وارد ويجب ألا يؤدي إلى المشاحنات والبغضاء، ويتم ذلك بتدريبهم عملياً في المدرسة على هذه الآداب وإتاحة الفرصة لهم للتعبير عن آرائهم المختلفة مع وجود الود بينهم.

٨- تربية المسلم المعاصر على ألا يكون اختلاف الرأي بغرض المباهاة وحب الظهور

يحذر الرسول ﷺ بألا يقصد الإنسان من علمه المباهاة بقوله عليه الصلاة

والسلام: لا تعلموا العلم لتباهوا به العلماء ولا لتماروا به السفهاء أو لتصرفوا به وجوه الناس إليكم فمن فعل ذلك فهو في النار [١٢ ، جـ١ ، ص ٥٠ ، ٥١].

ويعد من مباهاة العلماء أن يظهر الفرد لهم أنه يعرف ما يعرفون، ويدرك ما لا يدركون من المعاني والاستنباطات، وأنه يستطيع أن يرد عليهم، وأما مماراة السفهاء فهو مجادلتهم ومجاراتهم في السفه، وأما صرف وجوه الناس إليه فالمراد به طلب ثنائهم ومدحهم له، وتعريفهم بأنه عالم، فهو بعمله هذا يتقرب إلى الناس [٣١، ص ٢٢].

وطالب الإمام الغزالي بالتزام الإنسان بالغرض العلمي عند الاختلاف وهو الوصول للحقيقة العلمية. وحذر أن يكون الجدال والمناظرة بغرض التباهي أمام الناس وحب الغلبة. ولكنه أوجب أن تكون الغاية منها طلب الحق [٣٠، جـ١ ، ص ٤٢].

ورأى الغزالي [٣٠، جـ١ ، ٤٥] أن من أفات المناظرة أن يكون الاختلاف بين الطرفين بقصد الغلبة والإفحام وإظهار الفضل والشرف والتشدق عند الناس. وقصد المباهاة والمماراة واستمالة وجوه الناس.

وحذر برهامي [٤٥ ، ص ٥٩] من أن يكون سبب الاختلاف في المناهج والأفكار والأولويات بمجتمعاتنا الإسلامية سببه البغي وحب الرياسة وكثرة الأتباع، وأوضح أن الحذر واجب في تناول أحوال المخالفين من الوقوع في الغيبة باسم النصيحة، ومن التنافس على المناصب الدنيوية.

ويتعين على المؤسسات التربوية أن تقوم بدورها في تنشئة المسلم المعاصر على البعد عن المباهاة والتفاخر والاستعراض على الآخرين. وألا يكون هدفه بطرح رأي مخالف حب الظهور والشهرة.

٩- تربية المسلم المعاصر على البعد عن توجيه الإهانات والسباب للآخرين عند الاختلاف في الرأي

وتعتني التربية الإسلامية بتوجيه الفرد إلى عدم رمي الآخرين بالتهم عند الاختلاف في الرأي. وإنما الاعتماد على تحليل هذه الآراء والاتفاق معها أو الاختلاف.

ويدعو ابن تيمية إلى عدم رمي الآخرين بالتهم أو تكفيرهم أو تفسيقهم . وقد طبق ذلك على نفسه " هذا وأنا في سعة صدور لمن يخالفني فإنه إن تعدى حدود الله في بتكفير أو تفسيق أو افتراء أو عصبية أو جاهلية. فأنا لا أتعدى حدود الله فيه. بل أضبط ما أقوله وأفعله بميزان العدل. وأجعله مؤتماً بالكتاب الذي أنزله الله وجعله هدى للناس. حاكماً فيما اختلفوا فيه " [٤ ، جـ٣، ص ٢٤٥] فبالرغم من إن مخالفي ابن تيمية رموه بهذه الاتهامات ألا إنه لم يرد عليهم بمثل هذه الشتائم والافتراءات وإنما تميز بسعة الصدر تجاه مخالفيه.

وكان العلماء من الصحابة والتابعين يتناظرون في المسألة الواحدة مناظرة مشاورة ومناصحة. وربما اختلف قولهم في المسألة العلمية والعملية. مع بقاء الألفة وأخوة الدين [٥ ، جـ٢٤ ، ص ١٧٢].

ويتعين تنشئة المسلم المعاصر على اختيار العبارات المناسبة في الحوار مع الآخرين ، وأشار المغامسي [٣٨ ، ص ٩٣] إلى أن استخدام الألفاظ المهذبة في الحوار من شأنه إضفاء التآلف بين المتحاورين ويزيل التكلف ، واستخدام الألفاظ الذميمة والعبارات السيئة يؤذي النفوس وينفر القلوب ، وذلك لما للكلمة الطيبة والقول الحسن من أثر في النفوس ووقع في القلوب.

وأشار برهامي [٤٥ ، ص ٢٢ ، ٢٣] إلى ضرورة البعد عن تحقير آراء الآخرين أو اهتماماتهم ، وإذا جهل علينا أحد بالتحقير من جهدنا وعملنا لم نقابله بتحقيره هو

وعمله ، ولا بذكر مثالبه وعيوبه ، بل نذكره بفضيلة ما نعمله وفضيلة ما يعمله ، وأن كلا العملين مطلوب.

ويتعين على الأسرة والمدرسة أن تعد النشء والشباب على عدم التسرع في الحكم على الآخرين أو تحقيرهم وتفسيقهم لمجرد الاختلاف في الرأي. وأهمية أن يبرز المسجد أن الإسلام ينهى عن السخرية بالآخرين أو الاستهزاء بهم أو بآرائهم. ويجب على وسائل الإعلام في مجتمعاتنا الإسلامية أن ترسخ هذه المبادئ في برامجها وأعمالها.

١٠- تربية المسلم المعاصر على إنصاف الرأي المخالف إذا كانت الأدلة تؤيد صحته

تحرص التربية الإسلامية على تنشئة أفراد المجتمع على إنصاف الرأي المخالف وعدم التقليل من شأنه أو تحقيره أو الاستخفاف به. وإعطائه الفرصة للتعبير.

وأرشد القرآن الكريم المسلمين إلى كيفية التعامل مع الخصم. والعدل في الحكم لهم أو عليهم " وقد أنزل الله تعالى في سورة النساء تسع آيات في كتابه الخالد. تدافع عن يهودي اتهم ظلماً بالسرقة ولم يسرق. وإنما سرق مسلم وأراد قومه أن يبرئوه. ويلصقوا التهمة باليهودي. وكاد الرسول يصدقهم. فأنزل الله آياته تحق الحق وتبطل الباطل. وتؤكد عدل الله لجميع عباد الله . مسلمين كانوا أو يهوداً. يقول تعالى لرسوله : ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ۚ وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا ﴿١٠٥﴾ وَٱسْتَغْفِرِ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿١٠٦﴾ وَلَا تُجَٰدِلْ عَنِ ٱلَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴿١٠٧﴾ ﴾ [٣٥، ص ١٦٦ ، ١٦٩].

وحرص العديد من العلماء المسلمين على أنصاف مخالفيهم في الرأي. ويعد الأمام الذهبي مثلاً يحتذي به في ذلك كما يبدو في كتابيه : تذكرة الحفاظ. وسير أعلام النبلاء. فكثيراً ما يعلق بكلمات دالة تعتبر غاية في الأنصاف. وذلك بالنسبة لمن يخالفه. ويعقب أحياناً على من يستخف أو يتطاول على مخالفيه بما لا يليق بهم. ويرد عن هؤلاء

العلماء ويذب عن سيرتهم وفضائلهم وحرماتهم بما يليق من مثله لأمثالهم [٣٥، ص ١٦٨ ، ١٦٩].

واعتنى العلماء المسلمون بإنصاف الآراء المخالفة. فعلى سبيل المثال كان منهج الإمام الغزالي عدم الترصد لسقطات المخالفين. أو التعمد لتوسيع فجوة الخلاف. بل يحاول تضييقها ما أمكن. والتماسه تفسيرات ومبررات لأصحابها. وامتداد لهذه الروح العلمية يلاحظ (في كتابة المستصفى من علم الأصول) إنصافه لمخالفيه في الرأي. ويتجلى هذا الإنصاف في ذكر أدلة المخالفين. ومناقشتها مناقشة موضوعية أولاً. وتوضيح حقيقة أقوالهم ثانية [١٤ ، ص ٣٣٢، ٣٣٣].

ويعد من واجبات مؤسساتنا التربوية أن تنمي في أفراد المجتمع الاعتراف بالخطأ إذا تبين لصاحبه. والتحلي بالعدل والإنصاف تجاه الآراء الأخرى، وأن يقوم الآباء المعلمون بممارسة ذلك عملياً أمام الأبناء ليقتدوا بهم.

١١- تربية المسلم المعاصر على عدم التكبر والعناد عند الاختلاف مع الآخرين

ويربي الإسلام في الإنسان مجانبة الكبر والإعجاب لأنهما يسلبان الفضائل. والكبر يكسب المقت ويلهي عن التآلف ويوغر الصدور. أما الإعجاب فيخفي المحاسن ويظهر المساوئ [٣٧، ص ١٧٢ ، ١٧٣].

وحرص الرسول ﷺ على تنشئة الإنسان على عدم التكبر. يقول عليه الصلاة والسلام: ألا أخبركم بأهل النار ؟ كل عتل مستكبر [٢٩ ، جـ١٠ ، ص ٤٨٩] ويقول الرسول ﷺ (لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرة من كبر) [٤٣ ، جـ٢ ، ص ٧٤].

واعتنى الخلفاء الراشدين بدعوة أفراد المجتمع إلى التحلي بالتواضع. يقول عمر بن الخطاب: تعلموا العلم. وتعلموا للعلم السكينة والحلم. وتواضعوا لمن تعلمون. وتواضعوا لمن تعلمون منه [٢ ، ص ١٨٦].

واهتم العلماء المسلمين بتنشئة طلابهم على التزام التواضع في سلوكياتهم. يقول أبو يوسف تلميذ أبي حنيفة: يا قوم أريدوا بعلمكم الله فإني لم أجلس مجلساً قط أنوي فيه أن أتواضع إلا لم أتمم حتى أعلوهم. ولم أجلس مجلساً قط أنوي فيه أن أعلوهم إلا لم أتمم حتى أفضح [٤١ ، جـ١ ، ص ٥٤].

ويجب على المؤسسات التربوية أن تبرز قيم الإسلام التي تدعو أفراد المجتمع إلى التواضع والبعد عن العناد والتكبر. والاقتداء بالصحابة والعلماء والمسلمين بالتواضع في التعامل مع الآخرين.

١٢- إعداد المسلم المعاصر على أن يلتزم في حواره مع الآخرين بالأمانة ورد الأفكار إلى أصحابها

تعد الأمانة ورد الأفكار والأدلة التي يستعين بها الفرد في حواره مع المخالفين له في الرأي من الآداب الخلقية المهمة للاختلاف، ويحسن بالفرد في نقاشه مع الآخرين أن يكون أميناً في عرض المعلومات والبيانات، ونسبة العبارات إلى أصحابها في دقة، وتوضيح السياق الذي قيلت فيه والمناسبة التي وردت فيها وذلك إذا كانت ذات صلة بالموضوع الذي يدور فيه اختلاف الآراء.

ويفضل بالمناقش أن يعزو الأفكار إلى مصادرها، وأن يهتم بالاستشهاد والاقتباس، وأن يستعين بذكر الإحصائيات التي تخدم رأيه والمراجع التي اعتمد عليها، أو التي يمكن الاعتماد عليها في الموضوع محل النقاش والاختلاف، وأن يعتمد على أقوال أهل الاختصاص، ويحسن به ترك النقول الضعيفة والحجج الواهية [٣٩، ص ٥٢].

وحرص العديد من العلماء المسلمين على الأمانة عند اختلافهم مع الآخرين، ويعد من الأمثلة الجيدة لهذا الفقهاء الأربعة حين اختلافهم في بعض الأمور الفقهية، ومن

العلماء الذين التزموا بالأمانة في عرض المسائل الخلافية ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ) فقد كان يحرص على نقل أراء الفقهاء في المسائل الفرعية بأمانة ونزاهة ، للاستنارة بها في طريق الاجتهاد والوصول إلى الرأي الصحيح ، ويبتعد عن الزلات مثل النيل من العلماء بتغليطهم والبحث عن زلاتهم والتشهير بهم ، لعلمه أن المجتهد إن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر [١٧ ، ص ١٨٠].

ويتعين التزام المعلمين بالأمانة في رد الأفكار إلى أصحابها أثناء عرض الاختلاف التي جرت بين العلماء والفقهاء ، وكذلك أن تعتني وسائل الإعلام بإبراز تلك القيمة.

١٣- إعداد المسلم المعاصر على التأني والصبر في نقاش أصحاب الآراء المختلفة

يحرص المنهج الإسلامي على تنشئة الإنسان على التأني وعدم التسرع في الحكم على أقوال الآخرين أو أفعالهم حرصاً على التثبت والتحقق لأن التسرع قد يؤدي إلى الخطأ.

ويطالب القرآن الكريم الفرد بالتثبت وتحليل ما يسمعه قبل تصديقه أو تكذيبه ، والاتفاق أو الاختلاف معه ، يقول تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوْمًۢا بِجَهَـٰلَةٍ فَتُصْبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَـٰدِمِينَ ﴿٦﴾ ﴾ [الحجرات: ٦].

ويتعين أن ينشىء الفرد على عدم التسرع في الحكم على آراء الآخرين التي قد تختلف مع رأيه ، بل ضرورة أن يعطي الطرف الآخر الفرصة ليكمل حديثه ، ولابد من أن يتثبت إلى أن ينقض الكلام ، فيكون منطقه بعلم ، ولا يعجل إلى الجواب [٤٨ ، ص ٦١].

وأشار ابن حيان إلى أن التسرع لا يؤدي بصاحبه إلى الوصول للرأي الصواب والعَجِل يقول قبل أن يعلم ، ويجيب قبل أن يفهم ، ويحمد قبل أن يجرب ، ويذم بعد ما يحمد ، ويعزم قبل أن يفكر ، ويمضي قبل أن يعزم ، والعَجِل تصحبه الندامة وتعتزله

السلامة [١٩ ، ص ٥٩].

وأرشد الإمام النووي [٤١ ، جـ ١ ، ص ٥٤] الفرد عند اختلافه مع الآخرين أن يتحلى بالخلال الحميدة التي أرشد إليها الشرع ومنها: طلاقة الوجه، والحلم، والصبر، وملازمة السكينة والوقار.

ويتطلب اختلاف الآراء بين الأفراد في مناقشاتهم لأمورهم وقضاياهم والمشكلات التي تواجههم إلى البعد عن ضيق الصدر وضرورة التحلي بالصبر وقوة الاحتمال وسعة الأفق.

وترجع أهمية الصبر إلى أن بعض الأفراد عند اختلاف الآخرين معهم في الرأي قد يقل صبره وتتحرك فيه بواعث الغضب والانفعال ومن ثم الخروج على آداب الاختلاف التي يدعو الإسلام إلى التحلي بها في هذه المواقف.

ويجب أن يهتم الآباء والمعلمون بتدريب الأبناء على التأني في مناقشة الآخرين والحكم على أرائهم بالقبول أو الرفض، ذلك من خلال توظيف المواقف التي يحدث فيها اختلاف في الآراء بين الآباء والمعلمين من جهة والأبناء من جهة أخرى، أو اختلاف وجهات نظر الطلاب أنفسهم تجاه بعض القضايا وتدريبهم أثناء ذلك على عدم التسرع في حوار أصحاب الآراء المختلفة.

١٤- تنشئة المسلم المعاصر على ألا يكون اختلافه في الرأي مع الآخرين لإحراجهم

يعد الهدف من الحوار والنقاش مع الآخرين في الرأي الوصول للحقيقة العلمية، وأن يبذل كل طرف من المحاورين جهد في توضيح صحة رأيه بعيداً عن حب الغلبة والأنصار.

ويتعين على الفرد عند اختلافه مع الآخرين أن يلتزم بتقوى الله تعالى في اختلافه، وأن يبادر بتصحيح نيته بأن يكون عمله خالصاً يبتغي به وجه الله وإظهار الحق وتثبيته

دون مغالبة الخصم ، لأن قصده وحواره يبنى على النصيحة للآخرين ، فهو لا يبالي بيّن الله الحق على لسانه أو لسان الطرف الآخر [٤٨ ، ص ٦٠].

والرغبة في إحراج أصحاب الآراء المختلفة يسيء للحوار ، ومن كانت هذه سمته لا ينفك يبحث عن عثرات أقرانه وتتبع عورات خصومه والبحث عن بواطن أحوالهم حتى يعدها ذخيرة لنفسه في فضيحتهم وإحراجهم إذا دعت الحاجة [١٧ ، ص ٢٤٧].

ويتعين البعد عن أسلوب التحدي في الحوار والمناقشة ولو كان بالحجة والدليل البين لأنه يبغض صاحبه للآخرين ، فقد يفحم صاحب وجهة النظر المختلفة ويعجز عن الجواب ولكنه لا يقتنع ، وقد سكت بقوة الحجة ومع ذلك لا يسلم ويعترف بذلك لأنه تعرض للإحراج ، أما التلطف فيساعد على إقناع الآخر وإعطائه فرصة ليعترف بصحة هذا الرأي [٣٩ ، ص ٦٠].

ويترتب على الرغبة في إحراج الآخرين تنمية الأحقاد والغيظ والضغائن بين أطراف الحوار ، والآداب الخلقية للاختلاف تحض الفرد على البعد عن تسفيه وتحقير آراء الآخرين ، وإنما ينبغي توضيح عدم صواب فكرة إنسان ما بأسلوب يلتزم بأدب الاختلاف.

وأشار الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) إلى أنه من الأمور المذمومة في المناظرة والحوار أن تكون المناظرة لقصد الغلبة والإفحام وإظهار الفضل والشرف والتشدق عند الناس ، وعدّ ذلك من الأخلاق المذمومة [٣٠ ، جـ ١ : ص ٤٥].

ويتعين على الآباء والمعلمين توظيف المواقف التي يحدث فيها اختلاف في الآراء بين الطلاب لتدريبهم على ألا يكون الفرد هدفه من عرض وجهة نظر مختلفة عن الآراء الأخرى إحراج الآخرين أو بقصد الغلبة.

نتائج البحث

يعتبر التنوع سنة من سنن الله في الكون . ويلاحظ في العديد من المخلوقات. وتتعدد اللغات والأجناس والأوطان والأفكار. وينبغي توظيف هذا التمايز والتنوع في خدمة الإنسانية وألا يكون سبباً في الصراع والكراهية.

وأشار ٨٥,٧١ ٪ من عينة الدراسة إلى أن الاختلاف في الرأي والتنوع إذا كان ملتزماً بالضوابط الخلقية يسهم في الإحساس بالقضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمجتمع الإسلامي. ويعد من الضروري في عالمنا المعاصر إتاحة الفرصة للخبراء والمتخصصين في المجالات المختلفة التعبير عن أرائهم بكل شفافية وتنشئتهم على طرح الرؤى المتعددة في القضية الواحدة ودراسة كل هذه الآراء الأخرى. لأنها تمثل اجتهادات مشروعة ويقدر أصحابها ، وأشار ٧٦,٧٨ ٪ من عينة الدراسة إلى أن تنوع الآراء في القضايا يزيد من وعي أفراد المجتمع بقضايا مجتمعهم.

وأشار ٨٢,١٤ ٪ من عينة الدراسة إلى أن تنوع الآراء واختلافها يساعد على طرح بدائل وحلول متعددة للمشكلات ، ويتضح من الدراسة أن الرسول ﷺ والصحابة وضعوا الآراء المتعددة في حل المشكلات التي تواجه المجتمع الإسلامي. بحيث تتاح الفرصة لعرض حلول مختلفة للمشكلة الواحدة واختيار أفضلها. ومجتمعنا الإسلامي في أشد الحاجة اليوم لتبني هذا الاتجاه ، وبين ٦٧,٨٥ ٪ من العينة أن تنوع الآراء يسهم في انتقاء الحلول المناسبة لمشكلات المجتمع بما يتناسب وإمكاناته وظروفه.

وتبين الدراسة أن ٨٧,٥٠ ٪ من عينة البحث أوضحوا أن الرؤى المختلفة تساهم في دراسة القضايا من زوايا ها المختلفة . فكل صاحب رأي ينطلق من خلفية وزاوية معينة ، ويتفق ذلك مع دراسة الحن [١٨] التي أشارت إلى أن الاختلاف يؤدي أحياناً إلى تحقيق الصالح العام.

وأشار ٩٢.٨٥ ٪ من العينة إلى أن مناقشة أصحاب الآراء المخالفة يتيح الفرصة للتعرف على أفكارهم بما تتضمنه من إيجابيات وسلبيات ، وبيّن ٨٠.٣٥ ٪ من العينة أن دراسة الآراء المتنوعة والمختلفة يسهم في زيادة المعلومات والمعارف حيث يتم طرح آراء متعددة ، وأوضح ٧٥ ٪ من العينة أن دراسة الآراء المتنوعة والمخالفة يتيح الفرصة للفرد للوقوف على أخطائه ومن ثم تصحيحها.

ويتبين من الدراسة أن اختلاف الآراء والاجتهادات يسهم في إثراء الحياة الفكرية بما يتضمنه من تنوع في الأفكار والاتجاهات.

وأشار ٩٤.٦٤ ٪ من عينة البحث إلى ضرورة أن يكون الهدف من الاختلاف في الآراء تحقيق مصلحة المجتمع المسلم وتحقيق النفع العام. مع الالتزام بعدم مخالفة العقيدة والتشريعات الإسلامية ، وتتفق تلك النتيجة مع دراسة برهامي [٤٥] التي ترى أن الخلاف والتفرق المذموم والمحكوم ببطلانه هو ما خالف ما جاء بالقرآن الكريم والسنة النبوية ، ودراسة الأنصاري [١٧] التي ترى أنه لا يباح الاختلاف في أصول الدين وأركانه وما يحض عليه من فضائل وما ينهي عنه من رذائل ، لأن ذلك من الأمور المتفق عليها ، وأكثر ما يجري فيه الاختلاف الأمور الظنية والفرعية.

وبين ٨٢.١٤ ٪ من عينة البحث أهمية تنشئة أفراد المجتمع المسلم على الالتزام بآداب الاختلاف والتحذير من أن يؤدي تعدد الآراء إلى فرقة المسلمين وتنازعهم. وكانت ممارسات الصحابة والعلماء المسلمين نموذجاً ينبغي الاحتذاء به في عالمنا المعاصر ، وأشار ٧٣.٢١ ٪ من عينة البحث بأهمية إعداد المسلم المعاصر على التسامح مع صاحب الرأي الخاطئ.

وتبين أن ٨٣.٩٢ ٪ من عينة البحث يطالبون بإعداد الإنسان على احترام الآراء المخالفة وإعطائها الفرصة للتعبير عن نفسها . وتقديرها إذا كانت صحيحة ، ويتفق ذلك

مع دراسة المغامسي [٣٨] التي تدعو إلى التربية بالحوار مع الشباب لتنمية مهاراتهم في التعامل مع الآخرين والالتزام بآداب الحديث وحسن الاستماع وحرية إبداء الرأي واحترام الرأي الآخر.

وأوضح ٨٣.٩٢ من عينة الدراسة أن التعصب للرأي أو المذهب أو الفئة أو الحزب الذي ينتمي إليه الفرد يفسد الحوار مع الآخرين. ومجتمعنا المعاصر في أمس الحاجة إلى تنشئة أفراده على البعد عن التعصب والتشدد، وتتفق تلك النتيجة مع دراسة برهامي [٤٥] التي تحذر من التعصب لآراء عالم أو جماعة بعينها، ووجوب قبول الحق مهما كان مصدره.

وتوجه الدراسة النظر إلى الاستفادة من فلسفة التربية الإسلامية في تنشئة الفرد على الالتزام بالمنهج الإسلامي الذي يدعو إلى التحلي باللين في الحوار مع المختلف في الرأي أو العقيدة، حيث أشار ٨٥.٧١ ٪ من عينة الدراسة إلى ضرورة إعداد المسلم المعاصر على التزام الهدوء في حواره مع المخالفين له.

ويتعين تربية أفراد المجتمع الإسلامي المعاصر على ألا يؤدي اختلافهم في دراسة قضاياهم ومشكلاتهم إلى الخصومة والكراهية والأحقاد، حيث حذر ٨٠.٣٥ ٪ من عينة الدراسة من ترتب العداوة على الاختلاف مع الآخرين وطالبوا بسعة الصدر، ويتفق ذلك مع دراسة الهرفي [٤٢] التي طالبت إلى البعد عن الخصومة في الحوار وضرورة المشاركة والتفاهم البناء من أجل صياغة التصورات التي تساعد على حل المشكلات المتراكمة.

ويتضح من الدراسة أن ٦٩.٦٤ ٪ من عينة الدراسة طالبوا بإعداد الفرد على ألا يكون دافعه إلى تقديم رؤية أو أفكار مخالفة للآخرين حب الظهور والمباهاة وإنما ضرورة أن يكون هدفه خدمة المجتمع.

ويتبين أن الدراسة تدعو إلى تنشئة المسلم المعاصر على سعة الصدر مع الآراء المخالفة له. حيث طالب ٨٩,٢٨ ٪ من عينة الدراسة بضرورة إعداد الفرد على البعد عن السباب والشتائم والتجريح مع أصحاب الآراء المخالفة وحذروا من توجيه اتهامات لهم بهدف التقليل من شأنهم أو معاقبتهم على طرح أراء مخالفة.

ودعا ٨٧,٥٠ ٪ من عينة الدراسة إلى أن تقوم مؤسسات التربية في مجتمعنا المعاصر بإعداد الفرد على آداب التعامل مع المختلف في الرأي وإنصافه وعدم الترصد لعيوبه وسقطاته.

وطالب ٨٣,٩٢ ٪ من عينة الدراسة بضرورة قيام المؤسسات التربوية بإعداد الإنسان المعاصر على الابتعاد عن التكبر والعناد في حواره مع الآخرين أو عند الاختلاف معهم.

وأشار ٩٢,٨٥ ٪ من عينة البحث إلى أهمية بناء المسلم المعاصر على التزام الأمانة في عرض أرائه ورد الأفكار والأدلة والبراهين التي يستعين بها في توضيح رأيه وموقفه إلى أصحابها، ويتفق ذلك مع دراسة الأنصاري [١٧] التي عرضت لنماذج من العلماء المسلمين وأوضحت التزامهم بالأمانة في رد الأفكار لأصحابها عند مناقشة المخالفين لهم في الرأي.

وبين ٨٥,٧١ ٪ من عينة الدراسة إلى أهمية بناء المسلم المعاصر على التأني وعدم التسرع في مناقشة أصحاب الآراء المختلفة، ويتطلب ذلك عدم إساءة الظن بهم، والتأني في دراسة أرائهم وتحليلها ومعرفة ما بها من إيجابيات أو سلبيات، ويضفي ذلك أجواء إيجابية على الحوار بين أصحاب الآراء المختلفة، ويوفر مناخ يساهم في الوصول للصواب.

وطالب ٦٧,٨٥ ٪ من عينة البحث بضرورة قيام المؤسسات التربوية بتنشئة أفراد المجتمع المسلم على البعد عن إحراج الآخرين عند الاختلاف معهم في الرأي أو الموقف، لأن ذلك يعوق إقناع الفرد للآخرين برأيه ويسيء لمن يفعل ذلك في حواره مع المختلفين معه، وتتفق تلك النتيجة مع دراسة الأنصاري [١٧] التي تطالب بعدم الإساءة لأصحاب الآراء المختلفة.

المراجـــــع

[١] القرآن الكريم.

[٢] ابن الجوزي. *مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب*، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.

[٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. *اقتضاء الصراط المستقيم*. جـ١، تحقيق: ناصر عبد الكريم، الرياض: شركة الرياض للنشر. ط٥، ١٩٩٦م.

[٤] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. *الفتاوى*، جـ٣: مجمل اعتقاد السلف. مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٤٠٤هـ.

[٥] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. الفتاوي، جـ٢٤: الفقه. مكة المكرمة: مكتبة النهضة الحديثة، ١٤٠٤هـ.

[٦] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *رفع الملام عن الأئمة الأعلام*، ط ٥، بيروت، المكتب الإسلامي للنشر، د.ت.

[٧] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. *المقدمة*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٤م.

[٨] ابن قدامة، أبو محمد عبد الله. *المغنى*. جـ١٠. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

[٩] ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. *هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى*، تحقيق: محمد أحمد الحاج. دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م.

[١٠] ابن منظور، جمال الدين. *لسان العرب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي. ط٣، ١٩٩٣م.

[١١] ابن هشام. *سيرة ابن هشام*. *تحقيق*: مصطفى السقا وآخرون، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

[١٢] ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد. *سنن ابن ماجة*، جـ١، تحقيق: محمد مصطفى. الرياض: شركة الطباعة السعودية. ١٩٨٣م.

[١٣] أبو داود، الحافظ أبو داود سليمان. *سنن أبي داود*. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

[١٤] أبو سليمان، عبد الوهاب إبراهيم. الفكر *الأصولي دراسة تحليلية نقدية*. جدة: دار الشروق، ١٩٨٣م.

[١٥] إسماعيل، سعيد. *الأصول الإسلامية للتربية*. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٢م.

[١٦] إسماعيل، سعيد. *رؤية إسلامية لقضايا تربوية*. القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٩٣م.

[١٧] الأنصاري، أحمد بن محمد. *آثار اختلاف الفقهاء في الشريعة*، رسالة ماجستير منشورة، الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٩٦م.

[١٨] الخن، مصطفى سعيد. *أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء*". رسالة دكتوراه منشورة، جامعة الأزهر، كلية الشريعة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٦م.

[١٩] الحمد، محمد بن إبراهيم. *أدب الموعظة*، الرياض، دار ابن خزيمة للنشر، ٢٠٠٣م.

[٢٠] الذهبي، شمس الدين. *سير أعلام النبلاء*. جـ١٠. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٩٩٢م.

[٢١] الذهبي، شمس الدين. *سير أعلام النبلاء*. جـ١١. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٨، ١٩٩٢م.

[٢٢] الرازي، الفخر. *تفسير مفاتيح الغيب*. جـ٥. مجلد ١٣. بيروت: دار الفكر العربي، ١٩٩٥م.

[٢٣] السيد، فؤاد البهي. *علم النفس الإحصائي وقياس العقل البشري*، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٨م.

[٢٤] السيوطي، جلال الدين. *تاريخ الخلفاء*. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.

[٢٥] الشاطبي، أبو إسحاق. *الموافقات*. جـ٤. بيروت. دار المعرفة، د.ت.

[٢٦] الطبري، ابن جرير. *تاريخ الأمم والملوك*. جـ٣. بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر. الطبعة ١٣، ١٩٩٢م.

[٢٧] العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. جـ٧. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي وآخرون. بيروت: دار المعرفة، د.ت.

[٢٨] العسقلاني، احمد بن على بن حجر. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. جـ٩. الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

[٢٩] العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. *فتح الباري بشرح صحيح البخاري*. جـ١٠، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، د.ت.

[٣٠] الغزالي، أبو حامد. *إحياء علوم الدين*. جـ١. بيروت: دار الندوة الجديدة. د.ت.

[٣١] الغنيمان، عبد الله بن محمد، *الهوى وأثره في الخلاف*، دراسات في منهج أهل السنة، عدد ١٤، الرياض، دار الوطن للنشر، ١٤١٢ هـ.

[٣٢] الفنجري، محمد شوقي. *المذهب الاقتصادي في الإسلام*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧م.

[٣٣] الفيومي، محمد. في مناهج تجديد الفكر الإسلامي: *التقريب بين المذاهب*. القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠١م.

[٣٤] القرضاوي، يوسف. *الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم*. *القاهرة*: دار الشروق، ٢٠٠١م.

[٣٥] القرضاوي، يوسف. *كيف نتعامل مع التراث والتمذهب والاختلاف*. القاهرة: مكتبة وهبه للنشر، ١٤٢٢هـ.

[٣٦] القرطبي، ابن عبد البر. *جامع بيان العلم* وفضله. جـ٢. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

[٣٧] الماوردي، أبو الحسن. *أدب الدنيا والدين*. تحقيق: طه عبد الرءوف. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.

[٣٨] المغامسي، سعيد بن فالح. *التربية بالحوار مع الشباب وأثرها في تحصينهم من الانحرافات الفكرية والسلوكية*. الرياض: دار الوطن للنشر، ٢٠٠٤م.

[٣٩] الندوة العالمية للشباب. في أصول الحوار، تأليف مجموعة من العلماء، الرياض، مطابع سحر، ط ٥، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨م.

[٤٠] الندوي، أبو الحسن. *السيرة النبوية*. جدة: دار الشروق. الطبعة ١١، ١٩٩٦م.

[٤١] النووي، أبو زكريا يحي بن شرف. المجموع. جـ١. تحقيق: محمد نجيب *المطيعي*. القاهرة: دار إحياء التراث المصري. ١٩٩٥م.

[٤٢] الهرفي، محمد بن علي. *نحن والآخر*. الإحساء: مكتبة المعارف الثقافية، ٢٠٠٥م.

[٤٣] النيسابوري، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. *صحيح مسلم*. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٢م.

[٤٤] أنيس، إبراهيم، وعبد الحليم منتصر، وعطية الصوالحي، ومحمد خلق الله. *المعجم الوسيط*، استانبول: مكتبة الدعوة الإسلامية، ١٩٧٢م.

[٤٥] برهامي، ياسر حسين. *فقه الخلاف بين المسلمين*. سلسلة قضايا منهجية. الرياض: دار المسلم للنشر، ١٩٩٤م.

[٤٦] حفني، عبد الحليم. *أسلوب المحاورة في القرآن الكريم*. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥م.

[٤٧] سراج الدين الشافعي، أبو حفص. *التذكرة في الفقه الشافعي*، جدة، دار المنارة، ١٩٩٠م، ص ٥٩.

[٤٨] سليم، أبو أسامة. *مناظرات أئمة السلف*، الدمام، دار ابن الجوزي للنشر، ١٤١٤هـ، ١٩٩٤م.

[٤٩] قطب، سيد. *في ظلال القرآن*. جـ٥. جدة: دار العلم للملايين. ط١٢، ١٩٨٦م.

[٥٠] عمارة، محمد. *الإسلام والتعددية*. القاهرة: دار الرشاد، ١٩٩٧م.

[٥١] عمارة، محمد. *معالم المنهج الإسلامي*. القاهرة: دار الرشاد. ط٣، ١٩٩٨م.

[٥٢] هاشم، أحمد عمر. *التضامن في مواجهة التحديات*. القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.

The Role of Educational Institutions in Educating Muslims Nowadays on Sticking to the Ethical Principles when Thay Have Different Points of View.

Dr. Mahmoud Yosif Mohammad Mahmoud

Associate Professor of Islamic Educational Foundation

Bisha Teachers ' college . Kingdom of Saudi Arabia Alazhar Faculty of Education

(Received 19/8/1427H.; accpted for publication 29/2/1428H.)

Abstracts. The study showed that variety and differenees are universal.sunnah. Having different ideas,and viewpoints should be exploited for the human welfare. It also revealed the philosophy of the Islamic Education in Developing the ethical rules among Muslims Nowadays When having different opinions . Among these rules are: the purpose of posing different ideas shoud be to achieve the welfare of society, and to stick to the islanic belief faith different viewpoints shouldn't lead to radical differences among Muslims . Accepting mistaken opinions and Respecting others' viewpoints . Avoiding blind support for specific party . easy - going discussions should be conducted by those who have different opinins . different opinions should not lead to hatred . differences in opinions and idegs should not be considered a kind of show off and fame . Supporting the others' different viewtoints . Avoiding pride and prejudice is also important.

مجلة جامعة الملك سعود، م ٢٠، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية (٣) ، ص ص ٩٩٧-١٠٨٠ (٢٠٠٨م/١٤٢٩هـ)

محبة الله لعباده المؤمنين: دراسة عقدية تأصيلية

سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة المشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود،

الرياض ، المملكة العربية السعودية

(قدم للنشر في ١٤٢٩/١١/٧هـ ، وقُبل للنشر في ١٤٢٨/٢/٩هـ)

ملخص البحث. محبّة الله لعبده المؤمن صفة حقيقية تليق به عز وجل، ليست هي الإنعام، والإكرام، والثواب، أو إرادة الثواب؛ كما يقول المؤولة المحرّفة، بل هي أمر فوق ذلك وأعظم وأجل وأشرف. وقد دلت نصوص الكتاب والسّنة وإجماع السلف والفطرة والعقل على ثبوتها وتفاضلها، فهو سبحانه قد يحبّ بعض المؤمنين أكثر من بعض، بحسب ما تقتضيه حكمته وفضله. وقد يحبّ العبد من جهة ويبغضه من جهة أخرى في وقت واحد، يحبه لما فيه من الصّفات الحسنة؛ صفاتِ الإيمان، والعدل، والطّاعة، ويبغضه لما فيه من صفات الظلم، والطّغيان، أو المعصية، والمخالفة، ونحو ذلك. وقد تضافرت نصوص الكتاب والسّنة على بيان جملة من الأعمال، والأخلاق، والأقوال، والخصال الظاهرة والباطنة التي يحبّها الله عز وجل، ويحبّ أهلها، فينبغي للمؤمن أن يحرص عليها، لينال هذه المنزلة العظيمة، والرّتبة الشريفة. وهناك أعمال وأقوال وأخلاق لا يحبّها الله-عز وجل- ولا يحبّ الله أهلها، فينبغي للمسلم أنّ يحذرها. ومحبة الله تعالى لعبده المؤمن لها علامات تدل عليها، ويستطيع العبد من خلالها أن يعرف هل هو ممن يحبّهم الله أم لا؟ ولها ثمرات عظيمة وجليلة يجنيها العبد المؤمن في الدنيا و الآخرة. ومن أنكر أنّ الله يحِبّ عباده المؤمنين فقد افترى إثماً عظيماً، وأنكر حقاً ثابتاً في الشرع، راسخاً في العقل، والفطر، بل إنّ تعطيل هذه الصفة لله -عز وجل- من أعظم المقالات شناعة في الإسلام، ويخشى على من أنكرها حرمانها عياذاً بالله عز وجل.

وفي هذا البحث المختصر استعرضت فيه حقيقة محبّة الله لعباده المؤمنين، وأدلة ثبوتها، وبيان منزلتها من الدين والإيمان، والفرق بينها وبين الإرادة لله عز وجل. وبيان إمكانية اجتماعها مع البغض، وتفاضلها ومراتبها وأنواعها. والأخطاء العقدية فيها، والأسباب الجالبة لها، والعلامات التي تدل عليها، وثمراتها التي يجنيها العبد في الدنيا والآخرة، وآثارها السلوكية والتربوية في حياة المسلم، وبيان الأعمال والأخلاق التي لا يحبّها الله ولا يحب أهلها، وتاريخ تعطيل هذه الصفة وإنكارها وتحريفها عند بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام، والرد على مقولاتهم وشبهاتهم حولها.

مقدمـــــة

الحمد لله يسّر لعباده سُبُلَ محبته، ودعاهم بفضله وكرمه إلى كسب مودّته، وأصلّي وأسلّم على خليله وصفيّه من خلقه، نبينا محمد، وعلى آله، وصحبه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإنّ أعظم ما يحصّله العبد في دنياه وآخرته محبة الله -تعالى- له، فهي مرتبة عظيمة، ونعمة من أجلِّ نعم الله على عباده المؤمنين، وأفضل فضيلة تفضّل الله بها عليهم، فمن أحبّه الله يسّر له الأسباب، وهوّن عليه كلَ عسير، ووفّقه لفعل الخيرات، وترك المنكرات، وأقبل بقلوب عباده إليه، بالمحبّة والمودّة، وقَبِل منه اليسير من العمل، وغفر له الكثير من الزلل، ففاز في الدنيا والآخرة، وحظي بالخير كلّه. ولهذا تسابق إليها أنبياء الله، وملائكته، وأولياؤه، والصالحون من عباده، فكم في كتاب الله وسنة رسوله صلّى الله عليه وسلّم من نص صريح أنه سبحانه يحب عباده المؤمنين ويحبونه.

قال بعض السلف: (ليس الشّأن أن تُحِب الله، ولكنّ الشّأن كلّ الشّأن أن يُحبك الله عز وجل)[١].

فحَرِي بمن رام هذه المحبّة العظيمة الشريفة أن يعرف حقيقتها، والأسباب الجالبة

---

(١) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (١/٤٧٧).

لها. وعلاماتها، وثمراتها، وأن يسابق إليها، فإنها من صفات الله عز وجل. والعلم بالله وأسمائه وصفاته أشرف العلوم. وأجلّها على الإطلاق، لأن شرف العلم بشرف المعلوم، فالاشتغال بفهم هذا العلم، هو اشتغال بأعلى المطالب. وحصوله للعبد من أشرف المواهب.

مشكلة البحث

تكمن مشكلة هذا البحث في جهل كثير من المسلمين لهذه صفة العظيمة، وغفلتهم عن آثارها وعلاماتها والأسباب الجالبة لها، وكثرة الزلل والخطأ، والخلط والانحراف في مفهومها بين الغلاة والجفاة. ولذا أحببت بيان الحقّ فيها. معتمداً على كتاب الله، وسنّة رسوله صلّى الله عليه وسلّم، وفهم سلف الأمّة الصّالح.

الدراسات السابقة

بعد البحث والتّحري لم أجد من بحث هذا الموضوع وحرر مسائله على النّحو الذي أطمح في الوصول إليه. غير أني وجدت بعض الكتب التي لها علاقة بهذا الموضوع في بعض جوانبه، ومنها:

١- محبّة الله ورسوله في الكتاب والسنة. تأليف الدكتور: غسان أحمد عبد الرحمن. وأصل الكتاب يتحدث عن محبّة العبد لله ورسوله في ضوء الكتاب والسنة، بخلاف بحثنا هذا فهو يتحدث عن محبّة الله لعبده المؤمن، وقد أشار في فصلين على جهة الاختصار إلى الخصال والأعمال التي يحبّها الله ورسوله، وعلامات محبّة الله تعالى للعبد.

٢- ماذا يحبّ الله جل جلاله وماذا يبغض. تأليف: عدنان الطرشة. الكتاب عبارة جمع الآيات والأحاديث الواردة في الأعمال التي يحبّها الله والتي يبغضها، دون التعرض إلى دراسة هذه الصفة دراسة عقدية على النحو الوارد في هذا البحث.

٣- المحبّة الإلهية في القرآن الكريم. تأليف: الشيخ: شحات بن محمود الصاوي. والكتاب يتحدث عن محبة العبد لله عز وجل، وفيه إشارة مختصرة إلى بعض أسباب محبّة الله لعبده المؤمن.

أهداف البحث

١- التأصيل العقدي لهذه المسألة الإيمانية العقدية، وبيان منزلتها من الدِّين والإيمان.

٢- بيان غلط وفحش وسوء قول من قال: إن الله تعالى لا يُحِبُّ ولا يُحَبُّ.

٣- بيان ما وقع من انحراف وضلال من مدّعي هذه المحبّة من اليهود والنصارى والمتصوفة الذين يزعمون أنهم أهل الحبّ الإلهي، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُاْ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ﴾ [المائدة: ١٨].

٤- بيان أن أهل السّنة والجماعة هم أولى النّاس بالحق في هذه المسألة وفي غيرها، وهم من أحرص النّاس على تزكية النفوس والأخلاق.

ونحن في هذا العصر أحوج ما نكون إلى أن نعرف حقيقة المحبّة، ولا سيّما ونحن في عصر الجفاف القلبي، وعصر الغلظة، وقسوة القلب، بسبب ما نرى ونسمع، وما يخالج القلوب والنفوس من الفتن والشكوك، والشبهات والشهوات.

أسئلة البحث

١- ما حقيقة محبّة الله لعبده المؤمن؟

٢- ما الأدلّة النقلية والعقلية على إثباتها؟

٣- هل محبّة الله لعبده المؤمن هي التّوفيق والتّأييد، أم هي أمر فوق ذلك؟

٤- هل يمكن أن يحبّ الله عبده المؤمن من وجه ويبغضه من وجه؟ بمعنى هل يمكن

أن تجتمع المحبّة والبغضاء في شخص واحد؟

٥- هل محبّة الله لعباده المؤمنين واحدة أم متفاضلة؟

٦- ما مراتب محبّة الله لعباده المؤمنين؟ وما أنواعها؟

٧- ما الفرق بين المحبّة، والمودّة، والخلّة، والإرادة؟

٨- هل هناك من غلا في محبّة الله لعباده المؤمنين؟ وما وجه غلوّهم؟ وكيف الرد عليهم؟

٩- هل عبارة: محمّد حبيب الله وإبراهيم خليل الله، صحيحة أم لا؟

١٠- هل تثبت صفة العشق لله عز وجل؟

١١- ما الأسباب الجالبة لمحبّة الله لعبده المؤمن؟

١٢- ما ثمرات محبّة الله لعبده، وما علاماتها؟

١٣- ما الأعمال والأخلاق والأقوال التي يحبّها الله، ويحبّ أهلها؟

١٤- ما الأعمال والأخلاق والأقوال التي لا يحبّها الله، ولا يحبّ أهلها؟

١٥- ما الآثار السلوكية والتربوية التي يستلزمها الإيمان بهذه الصّفة؟

١٦- مَن الذين أنكروا محبّة الله لعباده المؤمنين؟ وما شبهاتهم؟ وكيف الجواب عنها؟

هذه أهم الأسئلة التي أرجو أن يجيب عليها هذا البحث المختصر.

منهج البحث: يعتمد هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي.

خطة البحث: يتضمن البحث: مقدمة، وتمهيد، وثمانية مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وتتضمن أهمية البحث، وأسباب اختياره.

التمهيد: أهمية تحقيق الإيمان بأسماء الله وصفاته عز وجل.

المبحث الأول: حقيقة محبة الله لعبده المؤمن، ومنزلتها من الدين والإيمان.

المبحث الثاني: تفاضلها، ومراتبها، وأنواعها.

المبحث الثالث: الأخطاء العقدية فيها.

المبحث الرابع: الأسباب الجالبة لمحبة الله لعبده المؤمن.

المبحث الخامس: علاماتها، وثمراتها.

المبحث السادس: أعمال لا يحبها ولا يحب أهلها؟

المبحث السابع: الآثار السلوكية والتربوية للإيمان بمحبة الله لعبده المؤمن.

المبحث الثامن: الردّ على منكري محبة الله عز وجل لعباده المؤمنين.

الخاتمة: وفيها خلاصة البحث. وأهم ما توصلت إليه من نتائج، مع التوصيات.

وأسأل الله أن ينفع به كاتبه وقارئه، وأن يجعلنا من أحبابه وأوليائه، إنّه غفور ودود، وصلّى الله وسلّم على نبينا محمّد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

تمهيد

أهمية تحقيق الإيمان بأسماء الله وصفاته عز وجل

إنّ أصل الدّين وأساسه معرفة الله تعالى بأسمائه وصفاته، ومعرفة ما يجب له على عباده. وهذا العلم أنفع العلوم، وأشرفها، وأجلّها على الإطلاق، لأنّ شرف العلم بشرف المعلوم، والعلم بالباري -جل وعلا- وبأسمائه وصفاته أشرف العلوم، والاشتغال بفهم هذا العلم، هو اشتغال بأعلى المطالب، وحصوله للعبد من أشرف المواهب[٢].

ولذلك قال ابن القيّم(ت٧٥١هـ)رحمه الله: (أولى ما يتنافس به المتنافسون،

---

(٢) انظر: درء تعارض العقل والنقل، لابن تيمية(١/٢٧-٢٨)، والفتوى الحموية، له ص(١٧٨). ومفتاح دار السعادة لابن القيم(١/٨٦).

وأحرى ما يتسابق في حَلَبَة سباقه المتسابقون: ما كان بسعادة العبد في مَعاشه ومَعاده كفيلاً، وعلى طريق هذه السعادة دليلاً، وذلك العلم النافع، والعمل الصالح، اللّذان لا سعادة للعبد إلا بهما، ولا نجاة له إلا بالتعلق بسببهما، فمن رُزِقَهما؛ فقد فاز وغنم، ومن حُرِمهما؛ فالخير كله حُرِم، وهما مورد انقسام العباد إلى مَرْحوم ومَحْروم، وبهما يتميز البَرُّ من الفاجر، والتقيُّ من الغوِيِّ، والظالم من المظلوم، ولما كان العلم للعمل قريناً وشافعاً، وشرَفه لشرف معلومه تابعاً؛ كان أشرف العلوم على الإطلاق علم التوحيد، وأنفعُها علم أحكام أفعال العبيد، ولا سبيل إلى اقتباس هذين النورين، وتلقّي هذين العلمين إلا من مشكاة من قامت الأدلة القاطعة على عصمته، وصرَّحت الكتب السماوية بوجوب طاعته ومتابعته، وهو الصادق المصدوق، الذي لا ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحي يوحى)[٣].

وقال ابن رجب(ت٧٩٥هـ)رحمه الله: (فالعلم النافع ما عرَّف العبدَ بربه، ودلَّه عليه حتى عرفه ووحَّده وأنس به واستحى من قربه وعَبَده كأنه يراه)[٤]. وقال: (العلم النافع يدل على أمرين: أحدهما: على معرفة الله وما يستحقه من الأسماء الحسنى والصفات العلى والأفعال الباهرة، وذلك يستلزم إجلاله، وإعظامه، وخشيته، ومهابته، ومحبته، ورجاءه، والتوكل عليه، والرضا بقضائه، والصبر على بلائه. والأمر الثاني: المعرفة بما يحبه ويرضاه، وما يكرهه ويسخطه من الاعتقادات، والأعمال الظاهرة والباطنة، والأقوال. فيوجب ذلك لمن علمه المسارعة إلى ما فيه محبة الله ورضاه، والتباعد عما يكرهه ويسخطه، فإذا أثمر العلم لصاحبه هذا فهو علم نافع، فمتى كان العلم نافعاً،

---

(٣) إعلام الموقعين، (١/٥).

(٤) فضل علم السلف على علم الخلف، ص(٦٧).

ووقر في القلب؛ فقد خشع القلب لله، وانكسر له وذل هيبة وإجلالاً وخشية ومحبة وتعظيماً، ومتى خشع القلب لله وذل وانكسر له؛ قنعت النفس بيسير الحال من الدنيا، وشبعت به، فأوجب لها ذلك القناعة والزهد في الدنيا، وكل ما هو فان لا يبقى، من المال والجاه وفضول العيش الذي ينقص به حظ صاحبه عند الله من نعيم الآخرة وإن كان كريماً على الله)[٥].

وعليه فإنّ معرفة صفات الله -عزّ وجل- وتحقيق الإيمان بها، هو من أشرف العلوم، لأنّه أساس الهداية، وأفضل ما اكتسبته القلوب، وحصلته النّفوس، وأدركته العقول، ولهذا كان عناية السّلف-رحمهم الله- بهذا الجانب من العقيدة عظيماً، واهتمامهم به كبيراً.

المبحث الأول: حقيقة محبّة الله لعبده المؤمن ومنـــزلتها من الدّين والإيمان:

وفيه ست مسائل

المسألة الأولى: حقيقتها

محبّة الله -عز وجل- لعبده المؤمن؛ صفة حقيقية لله عَزَّ وجَلَّ، على ما يليق به، ليست هي الإنعام، والإكرام، والإحسان، والثواب، والعطاء، أو إرادة الثواب، والإكرام؛ كما يقول المؤولة المحرّفة. وإنما هي أمر فوق ذلك وأعظم وأجل وأشرف، وهذه الأمور إنّما هي من آثارها، وثمراتها، وموجباتها، ولوازمها. وأهل السنة والجماعة يثبتون المحبّة، ولوازمها وآثارها[٦].

وهذه الصّفة من الصّفات الفعلية الاختيارية المتعلّقة بالمشيئة، فهو -سبحانه- يحبّ

---

(٥) المصدر السابق، (ص ٦٤-٦٥).

(٦) انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان (١/٦٥).

مَن شاء، وما شاء، ومتى شاء، على الوجه اللائق به -سبحانه- كسائر صفاته[٧].

المسألة الثانية: ثبوتها

من عقيدة أهل السنة والجماعة أنّ الله -تعالى- يُحِبُّ ويُحَبُّ، وأنّ محبّته -عز وجل- لعباده المؤمنين صفة من صفاته، ثبتت على الوجه الذي يليق بجلاله وعظمته، منزه عن مماثلة المخلوقين.

المسألة الثالثة:أدلة ثبوتها

قد دل على ثبوت هذه الصفة لله -عز وجل- الكتاب، والسّنة الصحيحة، وإجماع سلف الأمّة الصالح، والفطرة، والعقل.

١- دلالة الكتاب والسّنة

الآيات والأحاديث الدّالة على محبّة الله لعباده المؤمنين كثيرة جداً، فمنها:

قوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ ﴾ .[آل عمران: ٣١]. وقوله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ يُجَـٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ ۚ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾ ﴾ .[المائدة: ٥٤].

ففي هاتين الآيتين دليل على ثبوت محبّة الله لعباده المؤمنين، وأنها ثمرة محبّتهم لله، وعلى قدر هذه تكون هذه.

وأما الأدلة من السنة النبوية، فمنها:

ما جاء في الصحيحين عن سهل بن سعد رضي الله عنه، أن رسول الله صلّى الله

---

(٧) انظر: مجموع فتاوى ابن عثيمين (٢/٣٥٧).

عليه وسلّم قال يوم خيبر: (لأعطين الراية غداً رجلاً يحب الله ورسوله، ويحبّه الله ورسوله، يفتح الله على يديه). فبات النّاس يدوكون[٨] ليلتهم أيهم يعطاها. فلما أصبحوا غدوا على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كلهم يرجو أنّ يعطاها. فقال: (أين علي بن أبي طالب؟) فقيل: هو يشتكي عينيه، فأرسلوا إليه، فأتى به فبصق في عينيه، ودعا له، فبرأ كأن لم يكن به وجع، فأعطاه الراية فقال: (انفذ على رسلك حتى تنزل بساحتهم، ثم ادعهم إلى الإسلام وأخبرهم بما يجب عليهم من حقّ الله تعالى فيه، فوالله لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً، خير لك من حمْر النِّعم)[٩].

والقرآن والسّنة مملوآن بذكر من يحبّهم الله –سبحانه– من عباده المؤمنين، وذكر ما يحبّه من أعمالهم، وأقوالهم، وأخلاقهم[١٠]. وسيأتي –إن شاء الله– ذكر جملة من الآيات والأحاديث الدالة على ثبوت هذه الصفة لله –عز وجل– على الوجه اللائق به –سبحانه– في المبحث الرابع: الأسباب الجالبة لمحبة الله لعبده المؤمن.

٢– إجماع السلف على ثبوتها

قال شيخ الإسلام ابن تيمية(ت٧٢٨هـ) رحمه الله: (فإنَّ الكتاب والسّنة وإجماع المسلمين أثبتت محبّة الله لعباده المؤمنين ومحبتهم له...وقد أجمع سلف الأمّة وأئمتها

---

(٨) يدوكون: يعني يخوضون، وهذه يدل على حرص الصّحابة -رضي الله عنهم- على هذه المنزلة، حتى قال عمر رضي الله عنه: (ما أحببت الإمارة إلا يومئذ، قال: فتساورت لها رجاء أن أُدعى لها). الحديث، رواه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي رضي الله عنه(١٨٧٢/٤ح: ٢٤٠٥).

(٩) رواه البخاري في صحيحه،كتاب الجهاد والسير، باب فضل من أسلم على يديه رجل(٣٦١/٢ح:٣٠٠٩). ومسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل علي بن أبي طالب رضي الله عنه(١٨٧١/٤ح:٢٤٠٤).

(١٠) مدارج السالكين، لابن القيم (٢٦/٣).

على إثبات محبّة الله تعالى لعباده المؤمنين، ومحبتهم له، وهذا أصل دين الخليل إمام الحنفاء عليه السلام)[١١].

ولهذا نجد أن علماء السلف ينصّون على هذه الصفة في كتب العقائد المختصرة والمطولة؛ لأجل مخالفة الجهمية[١٢]، والجعدية[١٣]، وأشباه هؤلاء في إثبات الخُلّة والمحبّة لله جل وعلا[١٤].

قال ابن القيم رحمه الله في نونيته:

وهو الودود يحبّهم ويحبّـــه ... أحبابه والفضل للمنّان

وهو الذي جعل المحبّة في قلو ... بهم وجازاهم بحبٍّ ثان[١٥]

وقال: (وجميع طرق الأدلة: عقلاً، ونقلاً، وفطرةً، وقياساً، واعتباراً، وذوقاً،

---

(١١) رسالة بعنوان: الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية، مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى، (٢/ ٣٥٤). وانظر أيضاً: مجموع الفتاوى، (٨/١٤٢). ومنهاج السّنة، (٥/٣٩٢).

(١٢) الجهمية: هم أتباع الجهم بن صفوان، الذي أنكر الصفات، وزعم أن العبد مجبور على فعله ولا قدرة له ولا اختيار، ومن ضلالاته: القول بأن الإيمان هو المعرفة بالله فقط، والكفر هو الجهل به فقط. قتل بمرو سنة(١٢٨هـ). وتطلق الجهمية أحياناً بمعنى عام ويقصد بهم نفاة الصّفات عامة. انظر: مقالات الإسلاميين، للأشعري(١/٣٣٨)، والملل والنحل للشهرستاني(١/٨٦-٨٨).

(١٣) الجعدية: هم أتباع الجعد بن درهم المقتول سنة(١٢٤هـ) تقريباً، وهو أول من أنكر صفة المحبة والخلة لله عز وجل، كما سيأتي تفصيله في المبحث الثامن إن شاء الله. وهو شيخ الجهم ابن صفوان. وانظر: المراجع السابقة.

(١٤) انظر: الحجّة في بيان المحجّة، لأبي القاسم الأصبهاني (١/٤٢٣-٤٢٩).

(١٥) الكافية الشافية، لابن القيم ص(٢٤٥)، البيتان رقم(٣٢٩٦-٣٢٩٧).

ووجداً؛ تدل على إثبات محبّة العبد لربّه والرّب لعبده. وقد ذكرنا لذلك قريباً من مائة طريق في كتابنا الكبير في المحبّة)[١٦].

٣- دلالة الفطرة والعقل

الفطرة والعقل لا يعتمد عليهما في إثبات الأمور الغيبية، ولكن يُستأنس بهما إذا كانا سليمين، فهما يؤيّدان ويوافقان الكتاب والسنة، ويدركان مسائل العقيدة إجمالاً فقط، فيدركان وجود الله، وعظمته، واتصافه بصفات الجلال والعظمة، وضرورة طاعته وعبادته[١٧].

قال الشيخ محمد ابن عثيمين رحمه الله (ت ١٣٢٣هـ): (يجب أن يكون اعتمادنا في الأمور الغيبية على الأدلة السّمعية، لكن لا مانع من أن نستدل بأدلة عقلية، ؛ لإلزام من أنكر أن تكون المحبّة ثابتة بالأدلة العقلية، مثل الأشاعرة؛ يقولون: لا يمكن أن تثبت المحبّة بين الله وبين العبد أبداً، لأن العقل لا يدل عليها، وكل ما لا يدل عليه العقل؛ فإنّه يجب أن ننزه الله عنه.

فنحن نقول: نثبت المحبّة بالأدلة العقلية؛ كما هي ثابتة عندنا بالأدلة السمعية، احتجاجاً على من أنكر ثبوتها بالعقل، فنقول وبالله التوفيق: إثابة الطائعين بالجنات والنصر والتأييد وغير ذلك، هذا يدل بلا شك على المحبّة، ونحن نشاهد بأعيننا، ونسمع بآذاننا عمن سبق، وعمن لحق؛ أنّ الله -عز وجل- أيّد من أيّد من عباده المؤمنين، ونصرهم، وأثابهم، وهل هذا إلا دليل على المحبّة لمن أيدهم ونصرهم وأثابهم عز

---

(١٦) مدارج السّالكين(٣/١٩-٢٠). ويقصد -رحمه الله- بكتابه الكبير روضة المحبين، وذكر شيئاً من ذلك في كتابه (حادي الأرواح).

(١٧) انظر: بحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة، للعقل ص(٣٢)و(٤٤).

وجل؟!)[١٨].

ويستدل أهل العلم بالعقل - أيضاً- على إثبات هذه الصفة بقياس الأولى، وهو أنّ كل كمال ثبت للمخلوق ليس فيه نقص بأي وجه من الوجوه فالله أولى به، وكل نقص ينزه عنه المخلوق فالله أولى أن ينزه عنه[١٩].

المسألة الرابعة: منـــزلتها من الدين والإيمان

محبّة الله - عز وجل- لعبده المؤمن فضل من الله - عز وجل- ومنّة، وكرم، يهبه لمن شاء من عباده، ليس لحاجته لمحبوبه، أو لضعفه مع محبوبه. وإنما يحبه - جل وعلا - لخير يسوقه إلى محبوبة، محبّة عن كمال واقتدار وغنى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية(٧٢٨هـ)رحمه الله: (ولا ريب أنّ محبّة المؤمنين لربهم أعظم المحبات، وكذلك محبّة الله لهم هي محبّة عظيمة جداً)[٢٠].

وقال الشيخ عبد الرّحمن السعدي(ت١٣٧٦هـ) رحمه الله: (محبّة الله للعبد، هي أجل نعمة أنعم الله بها عليه، وأفضل فضيلة، تفضّل الله بها عليه، وإذا أحبّ الله عبداً، يسّر له الأسباب، وهوّن عليه كل عسير. ووفّقه لفعل الخيرات، وترك المنكرات، وأقبل بقلوب عباده إليه، بالمحبّة والوداد... وإذا أحب الله عبداً، قبل منه اليسير من العمل، وغفر له الكثير من الزلل)[٢١].

قال الشيخ ابن عثيمين(ت ١٣٢٣هـ) رحمه الله: (محبة الله مرتبة عالية عظيمة، ووالله إنّ محبّة الله لتشترى بالدنيا كلها، وهي أعلى من أن تحبّ الله، فكون الله يحبّك

---

(١٨) شرح الواسطية، (١/٢٤٠-٢٤١).

(١٩) انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية(٦/٩٢)، وشرح الطحاوية، لابن أبي العز(١/٨٧-٨٨).

(٢٠) قاعدة في المحبّة ص(٥٠).

(٢١) تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنان، ص(١٩٨).

أعلى من أن تحبّه أنت، ولهذا قــال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١]. ولم يقل: فاتبعوني تصدقوا في محبتكم لله. مع أنّ الحال تقتضي هكذا، ولكن قال: ﴿يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ﴾. ولهذا قال بعض العلماء: الشّأن كل الشّأن في أنّ الله يحبّك لا أنّك تحبّ الله. كل يدّعي أنّه يحبّ الله، لكنّ الشّأن في الذي في السماء عز وجل. هل يحبّك أم لا؟)[٢٢]. ويريد أن محبّة العبد لربه -جل وعلا- تحصل إما بموافقة مراد الله، أو بمخالفة مراد الله، فالنّصارى يدّعون أنهم يحبّون الله، وعبّاد اليهود يدّعون أنهم يحبّون الله، وعبّاد جهلة المسلمين يدّعون أنهم يحبّون الله. ولكن ليس هؤلاء بمحبوبين لله -جل وعلا- إلا إذا كانوا على ما يحبّه الله -جل وعلا- ويرضاه من الأقوال والأعمال الظاهرة والباطنة.

المسألة الخامسة: الفرق بينها وبين الإرادة

إذا كانت محبّة الله -عز وجل- لعبده المؤمن محبّة حقيقية تليق به عز وجل، فثمّت فرق بينها وبين الإرادة، وهذا هو مذهب السلف، خلافاً للجبرية[٢٣] الذين جعلوا الإرادة هي نفس المحبّة، فقالوا: الكون كله بقضاء الله وقدره وإرادته، فيكون كل ما فيه من خير وشر محبوباً مرضياً لله.

قال الإمام أبو القاسم الأصبهاني(ت٥٣٥هـ) رحمه الله: (والإرادة غير المحبّة والرضا، فقد يريد ما لا يحبه ولا يرضاه، بل يكرهه ويسخطه ويبغضه... وقال قوم من

---

(٢٢) شرح العقيدة الواسطية، (١/٢٢٦).

(٢٣) الجبرية: هم الغلاة في القدر، القائلون بأن العباد لا إرادة لهم ولا قدرة لهم على فعل الطاعات وترك المنهيات. وهم مجبورون على فعل ذلك كله. وهم نقيض القدرية. انظر: الملل والنحل، للشهرستاني(١/٨٥).

المتكلمين: من أراد شيئاً فقد أحبّه ورضيه، وأنّ الله تعالى رضي المعصية والكفر)[٢٤].

وقال ابن أبي العز الحنفي (٧٩٢هـ) رحمه الله: (والمحققون من أهل السّنة يقولون: الإرادة في كتاب الله نوعان: إرادة كونية خَلقية، وإرادة دينية أمرية شرعية. فالإرادة الشرعية: هي المتضمنة للمحبّة والرضى، والكونية: هي المشيئة الشاملة لجميع الحوادث)[٢٥].

وعليه فالإرادة أعمّ من المحبّة؛ لأنّ الإرادة الكونية القدرية لا يلزم منها المحبّة. وأمّا الإرادة الشرعية، فهذه يلزم منها المحبّة.

المسألة السادسة: اجتماعها مع البغض

من أصول أهل السّنة أنّ الله - جل وعلا- يحبّ العبد لما فيه من الصّفات الحسنة؛ صفاتِ الإيمان، والعدل، والطّاعة، ويبغض العبد لما فيه من صفات الظلم، والطّغيان، أو المعصية، والمخالفة، ونحو ذلك.

ومن أصولهم أنّ الله - جل وعلا- قد يحبّ العبد من جهة ويبغضه من جهة أخرى في وقت واحد، وهذا يخالف قول المبتدعة الذين قالوا: المحبّة والبغض شيء واحد، فالله - جل وعلا- يحبّ العبد الكافر حال كفره إذا كان سيوافيه على الإيمان، ويبغض العبد المؤمن الصالح حال إيمانه إذا كان سيوافيه على الكفر.

وهذه هي المسألة الموسومة بمسألة الموافاة عندهم، وهي أنّ المحبّة والبغض عندهم أزلي، فالله يحبّ من يحبّ مطلقاً، ويبغض من يبغض مطلقاً، وليس هذا قول السّلف، بل هو قول فاسد. فإن الله -تعالى- قال: ﴿ **قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ** ﴾ [آل عمران: ٣١]، فأخبر أنّه يحبّهم إن اتبعوا الرسولَ صلّى الله عليه وسلّم،

---

(٢٤) الحجّة في بيان المحجّة(١/٤٢٣).

(٢٥) شرح العقيدة الطحاوية(١/٧٩).

فاتباع الرسول-صلّى الله عليه وسلّم- شرط المحبّة، والمشروط يتأخر عن الشرط[٢٦].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية(٧٢٨هـ) رحمه الله: (الظالم لنفسه من أهل الإيمان، معه من ولاية اللّه بقدر إيمانه وتقواه، كما معه من ضدّ ذلك بقدر فجوره، إذ الشخص الواحد قد يجتمع فيه الحسنات المقتضية للثواب، والسيئات المقتضية للعقاب، حتى يمكن أن يثاب ويعاقب، وهذا قول جميع أصحاب رسول اللّه ـ صلّى الله عليه وسلّم ـ وأئمّة الإسلام، وأهل السّنة والجماعة؛ الذين يقولون: إنّه لا يخلد في النار من في قلبه مثقال ذرة من إيمان.

وأما القائلون بالتخليد، كالخوارج والمعتزلة القائلين: بأنه لا يخرج من النّار من دخلها من أهل القبلة، وأنّه لا شفاعة للرسول ولا لغيره في أهل الكبائر، لا قبل دخول النار ولا بعدها، فعندهم لا يجتمع في الشخص الواحد ثواب وعقاب، وحسنات وسيئات، بل من أثيب لم يعاقب، ومن عوقب لم يثب. ودلائل هذا الأصل من الكتاب والسّنة وإجماع سلف الأمّة كثيرة)[٢٧].

المبحث الثاني: تفاضلها، ومراتبها، وأنواعها

وفيه مسألتان

المسألة الأولى: تفاضلها.

محبّة الله لعباده المؤمنين، وأعمالهم، وأقوالهم، وأخلاقهم متفاضلة، فهو سبحانه يحبّ بعض المؤمنين أكثر من بعض، ويحب بعض الأعمال والأقوال والأخلاق والأزمنة والأمكنة أكثر من بعض، فتتفاوت محبته -سبحانه- بحسب ما تقتضيه حكمته وفضله. ومما يدل على هذا التفاضل ما يلي:

---

(٢٦) انظر: المرجع السابق(٢/٤٩٥).

(٢٧) التّحفة العراقية، لابن تيمية، ص(٢٩٢-٢٩٣).

١- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (إن اللّه تعالى قال: من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما يتقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه؛ فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني أعطيته، ولئن استعاذني لأعيذنه)رواه البخاري[٢٨].

٢- عن عبد اللّه بن مسعود رضي الله عنه قال: سألت النّبي صلّى الله عليه وسلّم أيّ العمل أحبُّ إلى اللّه؟ قال: (الصّلاة على وقتها). قلت: ثمّ أيّ؟ قال: (برّ الوالدين). قلت: ثمّ أيّ؟ قال: (الجهاد في سبيل اللّه)، قال حدّثني بهنّ. ولو استزدته لزادني. متفق عليه[٢٩].

٣- عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (ألا أخبرك بأحبّ الكلام إلى اللّه؟) قلت: يا رسول الله أخبرني بأحبَّ الكلام إلى الله، فقال:

---

(٢٨) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، (١٩٢/٤/ح:٦٥٠٢). وقد تفرد به البخاري دون أصحاب الكتب الستة. وانظر روايات الحديث في غير الصحيح في جامع العلوم والحكم، لابن رجب (٣٣٠/٢-٣٣٣). حيث قال رحمه الله: (وقد روي هذا الحديث من وجوه أخر لا تخلو كلها من مقال) فذكر أنه روي عن عائشة، وأبي أمامة، وعلي، وابن عباس، وأنس، وحذيفة رضي الله عنهم. وانظر: فتح الباري، لابن حجر (٣٤١/١١-٣٤٢).

(٢٩) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها،(١٨٤/١/ح:٥٢٧)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال(٩٠/١/ح: ١٣٩).

(إنّ أحبَّ الكلام إلى اللّه : سبحان اللّه ، وبحمده) رواه مسلم[٣٠].

٤- عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: (المؤمن القوي خير وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضّعيف، وفي كلٍّ خيرٌ) الحديث. رواه مسلم[٣١].

فصيغة التفضيل(أحبّ) في هذه الأحاديث وفي غيرها، تدل على أنّ محبّة الله لعباده المؤمنين متفاضلة[٣٢] ، فيُحبّ بعضهم أكثر من بعض، وإذا كانت محبّة الله لعباده متفاضلة فلنحرص من الأعمال الصالحة على أكثرها حبّا لله عز وجل.

المسألة الثانية: مراتبها، وأنواعها.

ذكر أهل العلم -رحمه الله- أنواعاً كثيرة للمحبّة من حيث هي، وبيان مراتبها، وفصّلوا القول في ذلك، وكل هذا لا يعنينا هنا، وإنما الذي يعنينا ما الذي يوصف به الله -تعالى- منها، وما الذي لا يوصف به؟

قال ابن أبي العز الحنفي(٧٩٢هـ) بعدما ذكر مراتب المحبّة العشرة: (واعلم أنَّ وصْفَ الله تعالى بالمحبّة والخُلّة، هو كما يَليقُ بجلال الله تعالى وعظمته، كسائرِ صفاته تعالى، وإنما يوصَفُ الله تعالى مِن هذه الأنواع بالإرادة، والوُدِّ، والمحبّة، والخُلّة حسبما وَرَدَ النص)[٣٣]. وإليك بيانها:

---

(٣٠) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الذكر والدعاء، باب فضل سبحان الله وبحمده(٢٠٩٣/٤/ح:٨٥).

(٣١) رواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز(٢٠٢٥/٤/ح: ٢٢٦٤).

(٣٢) انظر: شفاء العليل، لابن القيم(٥٨/١).

(٣٣) شرح الطحاوية(١٦٧/١). هذه الأربع فقط هي التي يوصف بها الله سبحانه وتَعالى،=

١- الإرادة: ونعني بذلك الإرادة الخاصّة التي هي بمعنى المحبّة، وهي الإرادة الشرعية، فإذا قلنا: إنّ الله يريد منا الصّلاة أو يريد منا الصّيام، أو يريد كذا مما شرعه الله. فمعنى ذلك أنّ الله - سبحانه وتعالى- يحبّه ويطلبه منا. قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ﴾ [النساء: ٢٧].

٢- المودة، والوُدُّ: وهو صفو المحبّة ولُبُّها، وخلاصتها، قال تعالى: ﴿وَٱسْتَغْفِرُوا۟ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوٓا۟ إِلَيْهِ ۚ إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴿٩٠﴾﴾ [سورة هود: ٩٠]. وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحْمَٰنُ وُدًّا ﴿٩٦﴾﴾ [مريم: ٩٦]. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾﴾ .[البروج: ١٤].

و(الودود): مأخوذ من الودّ، وهو بمعنى: وادّ، وموْدود، بمعني يُحِب ويُحَب. كما قال تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤].

قال ابن جرير (ت٣١٠هـ) رحمه الله: (ودود: ذو محبّة لمن أناب، وتاب إليه؛ يودّه، ويحبّه)[٣٤].

وقال ابن القيم (ت٧٥١هـ) رحمه: (وأمّا الودُّ فهو خالص الحبّ، وألطفه وأرَقُّهُ. وهو من الحبّ بمنزلة الرأفة من الرّحمة، قال الجوهري[٣٥]: وَدِدت الرجل أوده ودّاً إذا أحببته، والوِدّ، والوُدّ، والوَدُّ: المودّة).

قال: (والودود من صفات الله سبحانه وتعالى، أصله من المَودَّة. واختلف فيه

= والسِّتُ الباقية لا يوصف بها الله، وهي: الغَرام، والصَّبابة، والعشق، والتتيم، والشَّغف، والعَلاقة.

(٣٤) جامع البيان في تفسير القرآن(١٢/٦٤). و(٣٠/٨٩).

(٣٥) انظر: الصحاح، للجوهري، (٢/٥٤٩).

على قولين: فقيل: هو ودود بمعنى وادّ كضروب بمعنى ضارب، وقتول بمعنى قاتل، ونؤوم بمعنى نائم، ويشهد لهذا القول أنّ فعولاً في صفات الله سبحانه وتعالى فاعل. كغفور بمعنى غافر، وشكور بمعنى شاكر، وصبور بمعنى صابر. وقيل: بل هو بمعنى مَودود وهو الحبيب، وبذلك فسّره البخاريّ في صحيحه، فقال: الودود الحبيب. والأول أظهر لاقترانه بالغفور في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ﴿١٤﴾﴾. وبالرحيم في قوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبِّى رَحِيمٌ وَدُودٌ ﴿٩٠﴾﴾. وفيه سرّ لطيف وهو أنّه يحبّ التّوابين، وأنّه يحبّ عبده بعد المغفرة فيغفر له ويحبّه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢٢]. فالتائب حبيب الله، فالودّ أصفى الحب وألطفه)[٣٦].

وقال أيضاً في كتابه التبيان في أقسام القرآن: (والتّحقيق أنَّ اللّفظ يدل على الأمرين؛ على كونه وادًّا لأوليائه، ومَوْدُوُداً لهم، فأحدهما بالوضع، والآخر باللّزوم، فهو الحبيب المحِبّ لأوليائه، يحبّهم ويحبونه)[٣٧].

وقال أبو القاسم الزجاجي(ت٣٤٠هـ): (الوَدُوُد: فيه قولان:

أحدهما: أنه فعولٌ بمعنى فاعلٍ؛ كقولك: غفورٌ بمعنى غافر، وكما قالوا: رجلٌ صَبورٌ بمعنى صابر، وشَكورٌ بمعنى شاكر، فيكون الوَدُوُد في صفات الله تعالى - عَزَّ وجَلَّ - على هذا المذهب أنه يودُّ عبادهُ الصالحينَ ويُحبهم. والودُّ والمودةُ والمحبّة في المعنى سواءٌ؛ فالله - عَزَّ وجَلَّ - ودودٌ لأوليائه والصالحين من عباده، وهو مُحِبٌّ لهم.

---

(٣٦) روضة المحبين ص(٤٦-٤٧). وانظر: صحيح البخاري، كتاب التفسير، تفسير سورة البروج(٣/٣٢٢).

(٣٧) التّبيان في أقسام القرآن، لابن القيم ص(٩٣).

والقول الآخر: أنه فعولٌ بمعنى مفعولٍ؛ كما يقال: رجل هيوبٌ؛ أي: مهيبٌ، فتقديره: أنه عَزَّ وجَلَّ مودودٌ؛ أي: يوده عباده ويحبونه وهما وجهان جيدان. وقد تأتي الصِّفة بالفعل لله عَزَّ وجَلَّ ولعبده، فيقال: العبد شكور للهِ؛ أي: يشكر نعمته، والله عَزَّ وجَلَّ شكورٌ للعبد؛ أي: يشكر له عمله؛ أي: يجازيه على عمله، والعبد توابٌ إلى الله من ذنبه، والله تَّوابٌ عليه؛ أي: يقبل توبته ويعفو عنه)[٣٨].

قال الشيخ السعدي(ت١٣٧٦هـ) رحمه الله، في بيان الحكمة من اقتران المودة بالمغفرة: (وفي هذا سر لطيف، حيث قرن الودود بالغفور، ليدل بذلك، على أن أهل الذنوب إذا تابوا إلى الله وأنابوا، غفر لهم ذنوبهم، وأحبهم، فلا يقال: تغفر ذنوبهم، ولا يرجع إليهم الودّ، كما قال بعض الظالمين... فلله الحمد والثّناء، وصفو الوداد، ما أعظم برّه، وأكثر خيره، وأغرز إحسانه، وأوسع امتنانه!!)[٣٩].

٣-الخلّة. قال تعالى: ﴿وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبْرَٰهِيمَ خَلِيلًا ﴿١٢٥﴾﴾ [النساء.:١٢٥].

والخلة هي أعلى أنواع المحبّة، والخليل هو من كان في أعلى درجات المحبّة، ولم تثبت هذه الصفة لأحد من البشر إلا للخليلين محمد وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام، لهذه الآية، ولقوله صلّى الله عليه وسلّم: (فإن الله قد اتخذني خليلاً، كما اتخذ إبراهيم خليلاً)[٤٠]. وبما أنّ الصّفات توقيفية، فليس لنا أن نثبت هذه الصفة لأحد من البشر إلا بدليل، حتى الأنبياء عليهم السلام، إلا هذين الرسولين للأدلة السابقة.

فالمحبّة عامّة والخلّة خاصّة، ولذلك كل من نفى المحبّة فإنه ينفي الخلة من باب

(٣٨) اشتقاق أسماء الله، ص (١٥٢). وانظر: تفسير غريب القرآن، لابن قتيبة، ص (١٨).

(٣٩) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص(٨٥٠).

(٤٠) رواه مسلم في صحيحه، في كتاب المساجد ومواضع الصّلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور (٣٧٧/١ح:٥٣٢). من حديث جندب رضي الله عنه.

أولى، وليس كل من نفى الخلة يكون قد نفى المحبّة.

قال الشيخ السعدي(ت١٣٧٦هـ) رحمه الله: (الخلّة أعلى أنواع المحبّة، وهذه المرتبة حصلت للخليلين محمد وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام، وأما المحبّة من الله فهي لعموم المؤمنين، وإنما اتخذ الله إبراهيم خليلاً لأنه وفّى بما أمر به، وقام بما ابتلي به، فجعله الله إماماً للناس، واتخذه خليلاً، ونوّه بذكره في العالمين)[٤١].

فالحاصل أن مراتب المحبّة التي يوصف الله عز وجل هي: الإرادة الخاصة التي هي بمعنى المحبّة. والمحبّة بلفظها. والمودّة. والخلّة.

المبحث الثالث: الأخطاء العقدية فيها

تقدم في المبحث السابق أنّ صفة المحبّة بمراتبها التي تضاف إلى لله - جل وعلا- إنما هي ما ورد به الدليل، كسائر الصفات، لا يثبت لله منها شيء إلا بدليل، وقد غلا بعض النّاس هذا الباب فوصف الله - عز وجل- بما لم يصف نفسه به، وفي مقابل هؤلاء هناك من جفا فنفى عن الله - عز وجل- ما وصف به نفسه.

وأهل السّنة والجماعة وسط بين هاتين الطائفتين، وسيأتي في المبحث الثامن - إن شاء الله- الردّ على الجفاة، أما الغلاة فإنّهم قد وقعوا في عدة مخالفات، فمنها:

المسألة الأولى: وصف الخالق -عز وجل- بالعشق

ولفظ العِشق من مراتب المحبّة كما تقدم، وهو حبٌّ خاص، وزائد، ومفرط، يخاف على صاحبه منه، فإذا كان هذا هو حقيقة العشق فهل يُطلق على أنّ الله - جل وعلا- يعشق عبده؟ أو أن العبد يعشق الله؟

والجواب: أنّ هذا الوصف لا يطلق على الله سبحانه وتعالى، فلا يجوز أن يقال:

---

(٤١) تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ص(١٦٩).

إنّ الله يعشق أحداً، ولا يجوز -أيضاً- أن يقال: إنّ أحداً يعشق الله سبحانه وتعالى، لأسباب منها:

الأول: أنّ هذا اللفظ لم يرد في النّصوص الشرعية، لا في الكتاب، ولا في السّنة، ولا عن أحد من الصّحابة والتّابعين، وإنما عرف عند أرباب التصوف الّذين يقولون: إنّ الله يُعشَق ويَعشِق.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وأمّا تنازع النّاس في لفظ العشق: فمن النّاس من أهل التصوف والكلام وغيرهم من أطلق هذا اللفظ في حقّ الله، كما روى عبد الواحد بن زيد فيما يؤثر عنه، عن أحد من الأنبياء أنّه قال: (عشقني وعشقته).

وذهب طوائف من أهل العلم والدّين إلى إنكار ذلك في حقّ الله، ولا ريب أنّ هذا اللفظ ليس مأثوراً عن أئمة السلف... وباب الأسماء والصفات يُتّبع فيها الألفاظ الشّرعية، فلا نطلق إلا ما يرد به الأثر.

والأولون يستدلون بمثل قول عبد الواحد بن زيد ونحوه.

وهؤلاء يقولون: هذا من الإسرائيليات التي لا يجوز الاعتماد عليها في شرعنا، فإنّ ثبوت مثل هذا الكلام عن الله لا يُعلم إلا من جهة نبينا صلّى الله عليه وسلّم، وذلك غير مأثور عنه، ونحن لا نصدق بما ينقل عن الأنبياء المتقدمين، إلا أن يكون عندنا ما يصدّقه)[٤٢].

الثاني: أنّ هذه الكلمة تدل على المحبّة الشهوانية، والحبّ الإباحي. فإذا قيل: عشق أو معشوق فهو الحبّ الشهواني الإباحي، وهذا ينزه عنه الله سبحانه وتعالى، وكذلك بالنسبة للمخلوقين.

---

(٤٢) قاعدة في المحبّة، ص(٥٢-٥٤). وانظر: رسالة في أمراض القلوب وشفاءها، ضمن مجموع الفتاوى(١٠/١٣١).

فالمعروف من استعمال هذا اللفظ في اللغة إنما هو في محبّة جنس النكاح، مثل حبّ الإنسان الآدمي مثله ممن يستمتع به من امرأة أو صبي. فلا يكاد يُستعمل هذا اللفظ في محبّة الإنسان لولده وأقاربه ووطنه وماله ودينه وغير ذلك، ولا في محبته لآدمي لغير صورته، مثل محبَة الآدمي لعلمه، ودينه، وشجاعته، وكرمه، وإحسانه، ونحو ذلك. بل المشهور من لفظ العشق هو محبة النكاح ومقدماته.

فإذا كان كذلك فإنه يمتنع استعماله في حق الله جل وعلا؛ لأنه لا يستعمل هذا اللفظ إلا في ذلك المعنى، والله سبحانه منزه عن ذلك، وهذا مأخذ لفظي كسابقه.

قال ابن أبي العز الحنفي: (العِشقُ، وهو الحبّ المفرط الذي يخاف على صاحبه منه، ولكن لا يوصف به الرب تعالى ولا العبد في محبة ربه وإن كان قد أطلقه بعضهم، واختلف في سبب المنع، فقيل: عدم التوقيف، وقيل: غير ذلك، ولعل امتناع إطلاقه: أن العشق محبة مع شهوة)[٤٣].

الثالث: من جهة المعنى، وهو أنّ العشق: فساد في الحبّ والإرادة، فيفرط فيه حتى يزيد على القصد الواجب، فيكون مذموماً فاسداً، مفسداً للقلب والجسم. كالإفراط في الغضب والفرح والحزن.

وهذا المعنى ممتنع في حقّ الله من الجهتين، فإنّ الله لا يُحِبُّ محبّة زائدة على العدل، ومحبّة عباده المؤمنين له ليس لها حد تنتهي إليه، حتى تكون الزيادة إفراطاً وإسرافاً ومجاوزة للقصد.

وقيل: إنّ العشق هو فساد في الإدراك والتخيل والمعرفة، فإن العاشق يخيّل له المعشوق على خلاف ما هو عليه حتى يصيبه ما يصيبه من داء العشق، ولو أدركه على الوجه الصحيح لم يبلغ إلى حد العشق، ولهذا يعده الأطباء مرض وسواسي. وإذا كان

---

(٤٣) شرح العقيدة الطحاوية(١/١٦٦). وانظر: الجواب الكافي، لابن القيم، ص (١٩٨).

كذلك امتنع إطلاقه على الله عز وجل من الجانبين.

الرابع: أنّ لفظ العشق في عُرف أهل اللغة لا يخلو من تعدّي، فالذي تصل به المحبّة إلى حد العشق فإنه إذا عشِق لا بد أن يكون معه تعدي، إما على نفسه بالإيغال في هذه المحبّة، وإما أن يوصله العشق إلى التعدي على غيره، ومحبة الله جل وعلا لعباده مبنية على كمال العدل، وكمال الرحمة بعباده المؤمنين، ومحبة العبد لربه جل وعلا مبنية على تعظيم الله جل وعلا وعلى توقيره سبحانه وتعالى.

وإذا كان لفظ العشق يشتمل على هذا المعنى الباطل، وهو التعدي النفس أو على الغير، فإنه يمتنع إطلاقه على الله عز وجل، أو من العبد على ربه سبحانه.

وإذا كان هذا الوصف لم يرد به دليل ويتضمن هذه المحاذير فإنه يمتنع إطلاقه في حق الله عز وجل من الجانبين[٤٤]. ولهذا ينكر على من يصف نفسه بأنه عاشق الجنان، أو عاشقة الجنة، أو عاشق النبي صلّى الله عليه وسلّم، أو شهيد العشق الإلهي، أو عاشق الرّحمن، أو مات من العشق ونحو ذلك من الكلمات التي تداولها الصوفية في كتبهم، وقد يستعملها بعض النّاس في المنتديات على شبكة المعلومات العنكبوتية، أو في المشاركات الإعلامية.

المسألة الثّانية: إطلاق لفظ الشّوق على الله عز وجل

قال ابن القيّم رحمه الله في بيان عدم جواز إطلاق الشّوق على الله سبحانه: (والصّواب أن يقال: إطلاقه متوقف على السّمع، ولم يرد به، فلا ينبغي إطلاقه، وهذا كلفظ العشّق أيضاً، فإنّه لما لم يرد به سمع فإنّه يمتنع إطلاقه عليه سبحانه، واللّفظ الذي أطلقه سبحانه على نفسه، وأخبر به عنها، أتمّ من هذا، وأجلّ شأناً: هو لفظ المحبّة، فإنّه

(٤٤) انظر: قاعدة في المحبّة، لابن تيمية، ص(٥٣-٥٨). وروضة المحبين، لابن القيم، ص(٢٨). ومعجم المناهي اللفظية، لبكر أبو زيد، ص(٣٩٢).

سبحانه يوصف من كل صفة كمال بأكملها وأجلّها وأعلاها...وهكذا المحبّة، وصف نفسه منها بأعلاها وأشرفها، ولم يصف نفسه بغيرها من العلاقة والميل والصبابة والعشق والغرام ونحوها، فإنّ مسمّى المحبّة أشرف وأكمل من هذه المسميات، فجاء في حقه إطلاقه دونها، وهذه المسمّيات لا تنفك عن لوازم ومعان تنزه تعالى عن الاتصاف بها)[٤٥].

المسألة الثالثة: وصف محمّد -صلّى الله عليه وسلّم- بأنّه حبيب الله، وإبراهيم -عليه السّلام- بأنّه خليل الله

تقدم في المبحث السّابق أنّ الخلّة هي أعلى مراتب المحبّة، وأنها ثابتة لمحمّد وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام، ولم تثبت لغيرهما، وبالتّالي يتضح خطأ من يقصر المحبّة العامّة على محمّد صلّى الله عليه وسلّم، والخلّة على إبراهيم عليه السلام. وفي هذا فيه قصور، للأسباب التالية:

أولاً: أنّه عليه الصّلاة والسّلام هو حبيب الله، وهو خليل الله -أيضاً- كما تقدم.

ثانياً: أنّ صفة المحبّة ثبتت له -صلّى الله عليه وسلّم- ولغيره، فلا وجه للاختصاص. وأفضل منها مرتبة الخلّة وهي ثابتة له عليه الصّلاة والسّلام فاختصاصه بها أولى.

وعليه فقول الطّحاويّ(ت٣٢١هـ) -رحمه الله- في وصف نبينا محمّد صلّى الله عليه وسلّم: (وحبيبُ ربِّ العالمين)[٤٦]. يحتمل أمرين:

١- أنّه هو وحده -صلّى الله عليه وسلّم- حبيب ربِّ العالمين.

٢- أو أنّه أراد أنّ صفة المحبّة أكمل من صفة الخلّة حتى يوصف بها النّبي -صلّى الله عليه وسلّم- دون غيره.

---

(٤٥) طريق الهجرتين، ص(٥٣٧-٥٣٨).

(٤٦) شرح العقيدة الطحاوية، (١/١٦٤).

والصحيح كما تقدم تقريره أنّ محبّة الله -عز وجل- يشترك فيها المؤمنون جميعاً، ولنبينا محمّد صلّى الله عليه وسلّم الحظ الأوفر من منها وهي الخلّة، فأعظم وصف له في هذا الباب أن يقال: خليل ربّ العالمين، أو خليل الرّحمن فهذا أعلى وأفضل.

ولعل الذي حمل المصنف على هذا الوصف ما ورد في بعض الأحاديث أنّ إبراهيم عليه السلام خليل الله ومحمد حبيب رب العالمين. حيث أخرج الترمذي في جامعه من حديث ابن عباس رضي اللهُ عنهما أن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، قال: (إنّ إبراهيم خليل الله ألا وأنا حبيب الله ولا فخر)[٤٧].

واضطرهم هذا إلى أن يقولوا: إن المحبّة أفضل من الخلة؛ لأنهم يرون أن ما يثبت لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم أفضل مما يثبت لإبراهيم وأعلى. وهذا القول -أعني أن المحبّة أعلى من الخلة- تمسك بعض الصوفية الذين يتعلقون بكلمة المحبّة أكثر من الخلة.

ولكنّ هذا الحديث ضعيف، ففي سنده زمعة بن صالح، وسلمة بن وهرام، وهما ضعيفان، قال الترمذي: (هذا حديث غريب). وضعفه الألباني في ضعيف سنن الترمذي ص(٤٨٣). فإذا كان كذلك فلا تثبت به حجة، ولا ينهض لمعارضة الأحاديث الصحيحة التي سبقت.

قال ابن أبي العزّ الحنفي(ت٧٩٢هـ) رحمه الله: (ثبت له صلّى الله عليه وسلّم أعلى مراتب المحبّة، وهي الخلة، كما صح عنه صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: (إن الله اتخذني خليلاً كما اتخذ إبراهيم خليلاً)[٤٨]، وقال: (ولو كنت متخذاً من أهل الأرض

---

(٤٧) جزء من حديث طويل أخرجه الترمذي في جامعه، في كتاب المناقب، (٥/٥٨٧/ح:٣٦١٦).

(٤٨) رواه مسلم في صحيحه، في كتاب المساجد، باب النهي عن بناء المساجد على القبور،(١/٣٧٧/ح:٥٣٢). من حديث جندب رضي الله عنه.

خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ولكن صاحبكم خليل الرّحمن)(٤٩). والحديثان في الصحيح، وهما يبطلان قول من قَالَ: الخلّة لإبراهيم والمحبّة لمحمّد، فإبراهيم خليل الله ومُحَمَّد حبيبه. والمحبّة قد ثبتت لغيره، قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ [آل عمران: ١٣٤]، ﴿ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [آل عمران: ٧٦]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢٢]. فبطل قولُ من خصَّ الخلّةَ بإبراهيم، والمحبّة بمحمّد، بل الخلّة خاصّة بهما، والمحبّة عامّة، وحديث ابن عبّاس رضي الله عنهما الذي رواه الترمذي الذي فيه: (إنّ إبراهيم خليل الله، ألا وأنا حبيب الله ولا فخر) لم يثبت)(٥٠).

وقال ابن القيّم رحمه الله: (وقد ظنّ من لا علم عنده أنّ الحبيب أفضل من الخليل، وقال: محمّد حبيب الله وإبراهيم خليل الله، وهذا باطل من وجوهٍ كثيرة، منها: أنّ الخلّة خاصّة والمحبّة عامّة)(٥١).

وبهذا التّقرير يبطل قول من قال: بأنّ الخلّة خاصّة بإبراهيم عليه السّلام، وأنّ المحبّة خاصّة بمحمَّد صلّى الله عليه وسلّم.

المبحث الرابع: الأسباب الجالبة لمحبّة الله لعبده المؤمن

تضافرت نصوص الكتاب والسّنة على بيان جملة من الأعمال، والأخلاق، والأقوال، والخصال الظاهرة والباطنة التي يحبّها الله عز وجل، ويحبّ أهلها، والتّرغيب

---

(٤٩) رواه مسلم في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل أبي بكر الصديق(٤/١٨٥٥/ح(٢٣٨٣). من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

(٥٠) شرح العقيدة الطحاوية١/١٦٤-١٦٥). وانظر: روضة المحبين لابن القيم ص(٤٧-٤٩).

(٥١) روضة المحبين ص(٤٩). وانظر: الجواب الكافي، لابن القيم، ص(٢٠٧).

على التّخلق بها، والحرص عليها، لينال المؤمن هذه المنزلة العظيمة، والرّتبة الشريفة.

قال ابن تيمية (٧٢٨هـ)رحمه الله: (وأمّا الأعمال التي يحبّها اللّه من الواجبات والمستحبات الظاهرة والباطنة فكثيرة معروفة، وكذلك حبّه لأهلها، وهم المؤمنون أولياء اللّه المتقون)[٥٢].

وقال: (فمحبّة ما يحبّه الله من الأعمال الباطنة والظاهرة، وهي الواجبات والمستحبات: إذا أحببت لله كان ذلك من محبّة الله، ولهذا يوجب ذلك محبّةَ الله لعبده)[٥٣].

فمن أراد أنّ يحبّه الله فالأمر - بحمد الله- سهل ميسور، ما عليه إلا أن يقرأ كتاب الله وسنّة نبيه صلّى الله عليه وسلّم، فينظر في الأعمال والأخلاق، والأقوال، والخصال التي يحبّها الله، ويحبّ أهلها، فيحرص على التّخلق بها، رجاء أن يحبّه الله عز وجل. ولكثرتها سأشير —هنا- إلى أهمّها:

١- تقوى الله عز وجل. فالتقوى سبب عظيم من أسباب محبّة الله لعبده المؤمن، لقول تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَوْفَىٰ بِعَهْدِهِۦ وَٱتَّقَىٰ فَإِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٧٦﴾﴾ .[آل عمران: ٧٦]. ولقوله صلّى الله عليه وسلّم: "إنَّ الله يحب العبد التَّقِي، الغنيَّ، الخفيَّ"[٥٤].

والمتقي الذي يحبّه الله هو من قام بحقوق الله، وحقوق عباده، ومن ذلك الوفاء بالعهد كما في هذه الآية التي قال الله في أولها: ﴿ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ

---

(٥٢) التحفة العراقية، ص(٤٠٩).

(٥٣) قاعدة في المحبّة، ص(٧١).

(٥٤) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق،(٢٢٧٧/٤ح:٢٩٦٥). من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٤)﴾ [آل عمران: ٧٥- ٧٦].

ومن التقوى اجتناب الشرك والخيانة، وسائر الذنوب والمعاصي. لقوله تعالى: ﴿وَأَذَانٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (٣) إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٤)﴾ .[التوبة: ٣-٤].

وقال تعالى: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ (٧)﴾ [التوبة: ٧]. أي: مهما استقام لكم المعاهدون الذين عاهدتهم عند المسجد الحرام بالوفاء بالعهد، فاستقيموا لهم في ذلك.

وعموماً المتقون هم الذين اتخذوا وقاية من عذاب الله الدنيوي والأخروي، وذلك بفعل أوامره واجتناب زواجره.

٢- متابعة الرسول صلّى الله عليه وسلّم. لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (٣١) قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ (٣٢)﴾ .[آل عمران: ٣١-٣٢]. فمتابعة الرسول - صلّى الله عليه وسلّم- فيما جاء به من عند الله، سبب عظيم من أسباب محبّة الله - عز وجل- لعبده المؤمن.

٣- الصّبر. لقوله تعالى: ﴿وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَٰتَلَ مَعَهُۥ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُواْ لِمَآ أَصَابَهُمۡ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَمَا ضَعُفُواْ وَمَا ٱسۡتَكَانُواْۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ ١٤٦﴾ [آل عمران: ١٤٦]. فهو سبحانه يحبّ الصّابرين على طاعته، والصّابرين عن معصيته، والصّابرين على أقداره المؤلمة. فإذا كان كذلك فليحرص المؤمن على الصبر بأنواعه الثلاثة رجاء أن يحبّه الله عز وجل.

٤- الإحسان في عبادة الله وإلى عباد الله. لقوله تعالى: ﴿وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٩٥﴾ [البقرة: ١٩٥]. ففي هذه الآية أمر بالإحسان العام في كل شيء، وفيها تعليل للأمر بمحبّة الله له، فإذا علموا أنّ الإحسان موجب لمحبّته سبحانه، سارعوا إلى امتثال الأمر به.

وقال تعالى: ﴿۞ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ وَجَنَّةٍ عَرۡضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ أُعِدَّتۡ لِلۡمُتَّقِينَ ١٣٣ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلۡكَٰظِمِينَ ٱلۡغَيۡظَ وَٱلۡعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٣٤﴾ .[آل عمران: ١٣٣- ١٣٤]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَىٰ خَآئِنَةٖ مِّنۡهُمۡ إِلَّا قَلِيلٗا مِّنۡهُمۡۖ فَٱعۡفُ عَنۡهُمۡ وَٱصۡفَحۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٣﴾ .[المائدة ١٣]. وقال تعالى: ﴿لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٞ فِيمَا طَعِمُوٓاْ إِذَا مَا ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّءَامَنُواْ ثُمَّ ٱتَّقَواْ وَّأَحۡسَنُواْۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ٩٣﴾ .[المائدة: ٩٣].

قال الشيخ السّعدي(ت١٣٦٧هـ) رحمه الله في تفسيره لهذه الآية: (وهذا يشمل جميع أنواع الإحسان بالمال، ويدخل فيه الإحسان بالجاه، والشّفاعات، ونحو ذلك، ويدخل في ذلك الإحسان؛ الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وتعليم العلم النافع، ويدخل في ذلك قضاء حوائج النّاس من تفريج كرباتهم، وإزالة شدائدهم، وعيادة

مرضاهم، وتشييع جنائزهم، وإرشاد ضالهم، وإعانة من يعمل عملاً، والعمل لمن لا يحسن العمل، ونحو ذلك مما هو من الإحسان الذي أمر الله به.

ويدخل في الإحسان - أيضاً- الإحسان في عبادة الله تعالى، وهو كما ذكر النبي صلّى الله عليه وسلّم: (أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك)(٥٥). فمن اتصف بهذه الصفات كان من الّذين قال الله فيهم: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾ [يونس: ٢٦]، وكان الله معه يسدده، ويعينه في كلّ أموره)(٥٦).

ويدخل في ذلك: بذل النّدى، وكفّ الأذى، واحتمال الأذى، كما وصف الله به المتّقين في قوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ فِى ٱلسَّرَّآءِ وَٱلضَّرَّآءِ وَٱلْكَٰظِمِينَ ٱلْغَيْظَ وَٱلْعَافِينَ عَنِ ٱلنَّاسِ ۗ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾ ﴾ [آل عمران: ١٣٣-١٣٤].

٥- التّوبة. لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ ﴾ [البقرة: ٢٢٢]. والتّواب: صيغة مبالغة من التّوبة، وهو كثير التّوبة، والرجوع إلى الله. والتّوبة هي الرجوع إلى الله من معصيته إلى طاعته. وفي الآية دليل على أنّ التّوبة من أسباب محبّة الله لعبده، إذا تحققت بشروطها المعروفة، فهو سبحانه يحب التائبين ويفرح بتوبتهم، وذلك لعظيم رحمته، وسعة مغفرته.

---

(٥٥) جزء من حديث جبريل الطويل المشهور، الذي رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الإسلام والإيمان والإحسان(١/٣٧/ح:٨)، من حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(٥٦) تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنان، ص(٧٣، ١١٦-١١٧). وانظر: شرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين، (١/٢٢٤-٢٢٦).

قال الشّيخ ابن عثيمين رحمه الله: (ومعلوم أن كثرة التّوبة تستلزم كثرة الذنب، ومن هنا نفهم بأن الإنسان مهما كثر ذنبه، إذا أحدث لكل ذنب توبة. فإنّ الله تعالى يحبه، والتائب مرة واحدة من ذنب واحد محبوب إلى الله عز وجل من باب أولى. لأن من كثرت ذنوبه وكثرت توبته يحبه الله، فمن قلت ذنوبه، كانت محبة الله له بالتوبة من باب أولى)[٥٧].

٦- الطّهارة. لقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ [البقرة: ٢٢٢].

قال السّعدي(ت١٣٧٦هـ) رحمه الله عند تفسيره لهذه الآية: ﴿وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ أي: المتنزهين عن الآثام، وهذا يشمل التّطهر الحسي من الأنجاس، والأحداث. ففيه مشروعية الطّهارة مطلقاً، لأنّ الله تعالى يحبّ المتّصف بها، ولهذا كانت الطّهارة مطلقاً، شرطاً لصحّة الصّلاة، والطّواف، وجواز مس المصحف. ويشمل التطهر المعنوي عن الأخلاق الرذيلة، والصّفات القبيحة، والأفعال الخسيسة)[٥٨].

وقال تعالى: ﴿لَّمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى ٱلتَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَن تَقُومَ فِيهِ ۚ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا۟ ۚ وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلْمُطَّهِّرِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [التوبة: ١٠٨]. والطّهارة هنا تشمل الطّهارة المعنوية؛ كالتّنزه من الشرك، والأخلاق الرذيلة، والصّفات القبيحة. والطّهارةَ الحسّية؛ كإزالة الأنجاس، ورفع الأحداث[٥٩].

٧- التّوكّل على الله. لقوله تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ لِنتَ لَهُمْ ۖ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا

---

(٥٧) شرح العقيدة الواسطية، (١/٢٣٢-٢٣٣).

(٥٨) تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنان، ص(٨٢-٨٣).

(٥٩) انظر: المرجع السابق، ص(٣٠٩).

غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَٱعْفُ عَنْهُمْ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾ ﴾ .[آل عمران: ١٥٩].

فالتّوكّل على الله من أسباب محبّة الله تعالى لعبده المؤمن، و التّوكّل على الله؛ هو اعتماد القلب على الله، مع الثّقة به عز وجل، والأخذ بالأسباب المشروعة، و التبرؤ من كل حول و قوة.

٨- العدل والقسط في معاملة النّاس. لقوله تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٩﴾ ﴾ [الحجرات: ٩]. ويدخل في هذا العموم جميع الولايات التي يتولاها المسلم، ويدخل في ذلك عدل الرجل في أهله، وأولاده في أداء حقوقهم.

بل إن العدل يجاوز ما هو أبعد من ذلك حتى مع الأعداء والظلمة، قال تعالى في شأن اليهود: ﴿سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّٰلُونَ لِلسُّحْتِ ۚ فَإِن جَآءُوكَ فَٱحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرِضْ عَنْهُمْ ۖ وَإِن تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيْـًٔا ۖ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٤٢﴾ ﴾ [المائدة: ٤٢]. وقال تعالى: ﴿ لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ ﴾ [الممتحنة: ٨].

وفي هذا دليل على فضيلة العدل والقسط في الحكم بين النّاس حتى ولو كانوا ظلمة وأعداء، فإنّ الظلم والعداوة لا يمنع من العدل في الحكم بينهم، بل إنّ الله يحبّه[٦٠].

---

(٦٠) انظر: المرجع السابق، ص(١٩٤).

٩- القتال في سبيل الله. لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنۡيَٰنٌ مَّرۡصُوصٌ ﴿٤﴾ ﴾ [الصف: ٤]. وقال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٍ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ يُجَٰهِدُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوۡمَةَ لَآئِمٍۚ ذَٰلِكَ فَضۡلُ ٱللَّهِ يُؤۡتِيهِ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴿٥٤﴾ ﴾ [المائدة. : ٥٤]. ففي هاتين الآيتين ذكر الله تعالى صفات القوم الذين يحبّهم، ومن تلك الصفات: التواضع وعدم التكبر على المسلمين، وأنّهم أعزة على الكافرين، وأنهم يجاهدون في سبيل الله: جهاد الشيطان، والكفار، والمنافقين والفسّاق. وجهاد النّفس، وأنهم لا يخافون في الله لومة لائم.

وقد تقدم حديث ابن مسعود رضي الله عنه أنّه سأل النّبي صلّى الله عليه وسلّم أيّ العمل أحبُّ إلى اللَّه؟ قال: (الصّلاة على وقتها). قال: ثمّ أيّ؟ قال: (برّ الوالدين). قال: ثمّ أيّ؟ قال: (الجهاد في سبيل اللَّه) الحديث، متفق عليه(٦١).

١٠- التقرب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض. لقوله تعالى في الحديث القدسي: (من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب، وما يتقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه)الحديث. رواه البخاري(٦٢). والفرائض تشمل فرائض العين والكفاية، والنوافل هي جميع ما يندب إليه من الأقوال والأفعال. ومِن فضلِ الله أنّه ما فرض فريضة إلا وشرع من جنسها نافلة، سواء في باب

---

(٦١) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل الصلاة لوقتها،(١/١٨٤/ح:٥٢٧)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال(١/٩٠/ح: ١٣٩).

(٦٢) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الرقاق، باب التواضع، (٤/١٩٢/ح:٦٥٠٢).

الصّلاة، أو الزكاة، أو الصّوم، أو الحج، أو غيرها.

وفي الحديث دليل على أنّ من تقرب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض أحبّه الله عز وجل. وفيه دليل على أنّ حبّ الله لعباده المؤمنين بحسب فعلهم لما يحبه[٦٣]. وأنّ الفرائض أحبّ الأعمال إلى الله.

قال ابن القيم رحمه الله: (فتضمن هذا الحديث الشريف الإلهي- الذي حرام على غليظ الطبع كثيف القلب فهم معناه والمراد به- حصر أسباب محبته في أمرين: أداء فرائضه، والتقرب إليه بالنوافل. وأخبر -سبحانه- أنّ أداء فرائضه أحبّ ما يتقرب إليه المتقربون ثم بعدها النوافل، وأنّ المحبّ لا يزال يكثر من النوافل حتى يصير محبوباً لله)[٦٤].

وقال الحافظ ابن حجر رحمه الله: (ظاهره أنّ محبّة الله تعالى للعبد تقع بملازمة العبد التقرب بالنوافل، وقد استشكل بما تقدم أولاً أنّ الفرائض أحبّ العبادات المتقرَب بها إلى الله فكيف لا تنتج المحبّة؟

والجواب: أنّ المراد من النوافل ما كانت حاوية للفرائض، مشتملة عليها، ومكملة لها، ويؤيّده أنّ في رواية أبي أمامة: (ابن آدم إنك لن تدرك ما عندي إلا بأداء ما افترضت عليك). وقال الفاكهاني معنى الحديث: أنّه إذا أدى الفرائض، وداوم على إتيان النوافل من صلاة، وصيام، وغيرها؛ أفضى به ذلك إلى محبّة الله تعالى)[٦٥].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (والتقرب بالنوافل إنّما يكون تقرباً إذا فعلت الفرائض)[٦٦].

---

(٦٣) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية(٨/١٤٣-١٤٤).

(٦٤) الجواب الكافي، ص(٢٠٠).

(٦٥) فتح الباري، (١١/٣٤٣).

(٦٦) مجموع الفتاوى(١٧/١٣٢).

١١- محبة أسماء الله تعالى وصفاته. لحديث عائشة رضي اللّه عنها أنّ النّبيّ - صلّى الله عليه وسلّم- بعث رجلاً على سرية، فكان يقرأ لأصحابه في صلاته فيختم بـ{قل هو اللّه أحد} فلما رجعوا ذكروا ذلك للنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم. فقال: (سلوه لأي شيءٍ يصنع ذلك؟) فسألوه. فقال: لأنها صفة الرّحمن، فأنّا أحبّ أن أقرأ بها. فقال النّبي اللّه صلّى الله عليه وسلّم: (أخبروه أنّ اللّه يحبه)(٦٧).

وسبب محبة الله له يحتمل أمرين: إما محبته لهذه السورة. أو محبته لذكر صفات الله عز وجل، وحسن فهمه، وعقيدته في ذلك. أو لمجموع الأمرين، وهو الأولى(٦٨).

قال ابن دقيق العيد: (يحتمل أن يكون سبب محبّة الله له محبّته لهذه السورة. ويحتمل أن يكون لما دل عليه كلامه، لأن محبّته لذكر صفات الرّب دالة على صحة اعتقاده)(٦٩).

وقال ابن القيم رحمه الله تعليقاً على هذا الحديث: (فدلّ على أنّ من أحبّ صفات الله أحبّه الله، وأدخله الجنّة)(٧٠).

١٢- الحبّ، والتزاور، والتباذل، والتّناصح في الله. وقد جاءت هذه الصفات في حديث واحد، فعن أبي إدريس الخولاني - رحمه اللّه- قال دخلت مسجد دمشق فإذا فتىً براق الثنايا، وإذا النّاس معه فإذا اختلفوا في شيء أسندوه إليه وصدروا عن رأيه فسألت عنه فقيل: هذا معاذ بن جبل، فلما كان من الغد هجّرت[أي بكّرت] فوجدته قد

---

(٦٧) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب التّوحيد، باب ما جاء في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم أمّته إلى توحيد الله تبارك وتعالى، (٣٧٨/٤/ح:٧٣٧٥)، ومسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل قراءة قل هو الله أحد، (٥٥٧/١/ح:٨١٣).

(٦٨) انظر: شرح كتاب التّوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان،(٦٤/١).

(٦٩) فتح الباري، لابن حجر، (٣٥٧/١٣).

(٧٠) مفتاح دار السّعادة(٧٧/١).

سبقني بالتهجير، ووجدته يصلّي، فانتظرته حتى قضى صلاته ثم جئته من قبل وجهه فسلمت عليه، ثم قلت: والله إنّي لأحبّك لله! فقال: آلله؟ فقلت: آلله. فقال: آلله؟ فقلت: آلله. فأخذ بحبوة ردائي فجبذني إليه فقال أبشر فإني سمعت رسول اللّه صلّى الله عليه وسلّم يقول: (قال اللّه تبارك وتعالى: وجبت محبّتي للمتحابّين فيّ، والمتجالسين فيّ، والمتزاورين فيّ، والمتباذلين فيّ)[٧١].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم: (أنّ رجلاً زار أخاً له في قرية أخرى، فأرصد الله له على مدرجته ملكاً. فلما أتى عليه، قال: أين تريد؟ قال: أريد أخاً لي في هذه القرية. قال: هل لك عليه من نعمة تربُّهَا؟(أي: تقوم بإصلاحها، وتنهض بسببها) قال: لا. غير أنّي أحببته في الله عز وجل. قال: فإني رسول الله إليك، بأنّ الله قد أحبّك كما أحببته فيه)[٧٢].

ويدخل في ذلك محبّة من يحبهم الله من الأنبياء والصالحين، ومن ذلك محبّة الصّحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، فعن البراء بن عازب - رضي اللّهُ عنه- أنّ النّبي - صلّى الله عليه وسلّم- قال في الأنصار: (لا يحبهم إلا مؤمن، ولا يبغضهم إلا منافق، فمن أحبّهم أحبّه اللّه، ومن أبغضهم أبغضه اللّه)[٧٣].

---

(٧١) رواه الإمام مالك في الموطأ بإسناده الصحيح(٢/٩٥٣). وفي لفظ: (حقّت محبتي للمتحابين فيَّ، وحقت محبتي للمتزاورين فيَّ، وحقت محبتي للمتباذلين فيَّ، وحقت محبتي للمتواصلين فيَّ). رواه أحمد في مسنده (٤/ ٣٨٦)، و(٥/ ٢٣٦) و(التناصح) عند ابن حبان (٨ / ١٩١ح:٢٥١٠ موارد الظمآن)، وصحح الحديثين الشيخ الألباني في صحيح الترغيب والترهيب (٣٠١٩ و ٣٠٢٠ و ٣٠٢١).

(٧٢) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب فضل الحبّ في الله(٤/١٩٨٨/ح:٢٥٦٧).

(٧٣) صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، (٣/٣٩/ح:٣٧٨٣)، وصحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الدليل على أن حبّ الأنصار وعلي رضي الله عنهم من الإيمان وعلاماته،

١٣- القوة الإيمانية والبدنية. لما أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: (المؤمن القويّ خير وأحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كلٍّ خيرٌ).الحديث[٧٤].

قال ابن القيّم رحمه الله تعليقاً على هذا الحديث: (فتضمّن هذا الحديث الشريف أصولاً عظيمة من أصول الإيمان:

الأول: أنّ الله –سبحانه- موصوف بالمحبّة، وأنّه يحِبّ حقيقة.

الثاني: أنّه يحبّ مقتضى أسمائه وصفاته وما يوافقها، فهو القويّ، ويحبّ المؤمن القويّ، وهو وتر يحبّ الوِتر، وجميل يحبّ الجمال، وعليم يحبّ العلماء، ونظيف يحبّ النظافة، ومؤمن يحبّ المؤمنين، وصابر يحبّ الصابرين، وشاكر يحبّ الشاكرين. ومنها أنّ محبّته للمؤمنين تتفاضل، فيُحبّ بعضهم أكثر من بعض)[٧٥].

١٤- الزّهد في الدنيا. لحديث سهل بن سعد السّاعديّ - رضي الله عنه- قال: جاء رجل إلى النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فقال يا رسول الله: دلني على عمل إذا عملته، أحبّني الله، وأحبّني النّاس، قال: (ازهد في الدنيا يحبّك الله، وازهد فيما عند النّاس يحبك النّاس)[٧٦].

وهذا السّؤال يدل على علو همّة الصّحابة رضي الله عنهم؛ لأنّ محبّة الله –جل وعلا- غاية المطالب. وفيه تنبيه إلى أصل عظيم، وهو أنّ همّة المسلم ينبغي أن تكون

وبغضهم من علامات النفاق(١/٨٥/ح:٧٥).

(٧٤) صحيح مسلم، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز(٤/٢٠٢٥/ح: ٢٢٦٤).

(٧٥) شفاء العليل(١/٥٨).

(٧٦) رواه ابن ماجه في سننه، كتاب الزّهد، باب الزّهد في الدّنيا، (٢/١٣٧٣/ح:٤١٠٢).وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه(٢/٣٩٢/ح:٣٣١٠).

مصروفة لتحصيل ما به تحقق محبة الله للعبد.

وقول الصّحابي: (دلني على عمل إذا عملته أحبني الله). فيه دليل على فقه الصّحابة رضي الله عنهم، حيث أدركوا أنّ محبّة الله - جل وعلا - للعبد لا تكون إلا بالعمل، وهذا خلاف ما يدّعيه بعضهم من الاكتفاء بما يقوم في القلب، وإن كانت الأعمال مخالفة لذلك، والحقّ أنّ حبّ الله - جل وعلا - لا يحصل للعبد إلا بعمل قلبي أو عمل بدني، كما دلت عليه النّصوص السابقة من الكتاب والسّنة.

١٥- المحافظة على صلاة الوتر. لحديث علي رضي اللَّهُ عنه قال: قال رسول اللّه صلّى الله عليه وسلّم: (إنّ اللّه وتر يحبّ الوتر، فأوتروا يا أهل القرآن)[٧٧]. وهذا يعني أنّ من لم يوتر بالليل فإنّ الله لا يحبه المحبّة الكاملة التي يحبّ بها عباده المتقين.

١٦- الجمال والنظافة. لحديث ابن مسعود رضي اللَّهُ عنه، أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: (لا يدخل الجنّة من كان في قلبه مثقال ذرّة من كبر!) فقال رجل: إنّ الرّجل يحبّ أن يكون ثوبه حسناً، ونعله حسنة؟ قال: (إنّ اللّه جميل يحبّ الجمال. الكبر بطر الحقّ، وغمط النّاس)[٧٨].

قال ابن تيمية رحمه الله: (وهو سبحانه يحبّ عباده الذين يحبّونه، والمحبوب لغيره أولى أن يكون محبوباً. فإذا كنّا إذا أحببنا شيئاً لله، كان الله هو المحبوب في الحقيقة، وحبنا لذلك

---

(٧٧) أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الصّلاة، باب تفريع أبواب الوتر، (٤٤٩/١/ح:١٤١٦هـ)، والترمذي في جامعه، في أبواب الصّلاة، باب ما جاء أنّ الوتر ليس بحتم(٣١٦/٢/ح:٤٥٣)،وحسّنه، والنّسائي في سننه، كتاب قيام الليل، باب الأمر بالوتر، (٢١٨/٣)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، (٢٢٦/١/ح١٢٥٦).

(٧٨) صحيح مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، (٩٣/١/ح:٩١).

بطرق التّبع. وكنا نحبّ من يحب الله، لأنه يحبّ الله، فالله تعالى يحب الذين يحبونه)[٧٩].

١٧- الرّفق. لحديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: دخل رهط من اليهود على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فقالوا: السّام عليكم، قال عائشة: ففهمتها، فقلت: عليكم السّام واللعنة، قالت: فقال: رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (مهلاً يا عائشة، إنّ الله يحبّ الرّفق في الأمر كله). فقلت: يا رسول الله، ألم تسمع ما قالوا؟ قال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: (قد قلتُ: وعليكم)[٨٠]. والرّفق: هو لين الجانب في القول والفعل.

وبالجملة فمن حافظ على ما يحبّه الله و يرضاه، وابتعد عن كل ما يسخط الله تعالى و يأباه: نال محبّة الله - عز و جل- ورضاه. فالسّعي في تحصيل محبّة الله للعبد مطلب عظيم، وهذا لا يتأتّى إلا بالرّغبة في تحصيل العلم الشّرعي، ومعرفة ما يحبّه الله - جل وعلا -ويرضاه من الأقوال والأفعال والأخلاق والاعتقادات.

المبحث الخامس: علاماتها وثمراتها

وفيه مسألتان

المسألة الأولى: علامات محبّة الله لعبده المؤمن

محبة الله تعالى لعبده المؤمن لها علامات تدل عليها، ويستطيع العبد من خلالها

---

(٧٩) درء تعارض العقل والنقل(٤/ ١٥).

(٨٠) رواه البخاري في صحيحه سبعة مواضع، منها: كتاب الأدب، باب الرّفق في الأمر كله(٤/٩٥/ح:٦٠٢٤)، وكتاب الاستئذان، باب كيف يردّ على أهل الذّمّة السّلام(٤/١٤٢/ح:٦٢٥٦)، وكتاب الدّعوات، باب الدّعاء على المشركين، (٤/١٧٠/ح:٦٣٩٥). وكتاب استتابة المرتدين، باب إذا عرّض الذّمي وغيره بسب النّبي صلّى الله عليه وسلّم و لم يصرّح(٤/٢٨٠/ح:٦٩٢٧). ومسلّم في صحيحه، في كتاب السلام، باب النّهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسّلام وكيف يردّ عليهم(٤/١٧٠٦/ح:٢١٦٥).

أن يعرف هل هو ممن يحبّهم الله أم لا ؟

وقد عقد الإمام النّووي - رحمه الله- في كتابه رياض الصّالحين باباً بعنوان: (علامات حبّ الله تعالى للعبد، والحث على التخلق بها، والسعي في تحصيلها).

قال الشيخ محمد بن عثيمين - رحمه الله- في شرحه لهذا الباب: (يعني علامة أنّ الله يُحبّ العبد، لأنّ لكل شيء علامة، ومحبّة الله للعبد لها علامة، منها كون الإنسان متبعاً لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فإنّه كلما كان الإنسان لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم أتبع كان لله أطوع، وكان أحبّ إلى الله تعالى)[٨١].

فمن تلك العلامات[٨٢]:

١-**الرّفق**. بمعنى أن يرزقه الله الرّفق في تعامله مع العباد، قال صلّى الله عليه وسلّم: (إذا أحب الله أهل بيت أدخل عليهم الرّفق)[٨٣]. والرّفق هو لين الجانب، واللطف في القول، والفعل، والأخذ بالأسهل، وحسن الصنيع، وهو ضد العنف[٨٤].

فالبيت الذي يتصف أهله بالرفق، بيت محبوب عند الله. والعبد الرفيق اللّين مع النّاس عامة، ومع أهل بيته خاصة محبوب عند الله. فينبغي للمؤمن أن يتحلى بالرفق في أموره كلها، كما تقدم في الحديث السابق: (إنّ الله يحبّ الرّفق في الأمر كله). وخاصة الرّفق في التّعليم، والأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، والدّعوة إلى الله عز وجل، ولهذا

---

(٨١) شرح رياض الصالحين (١٩٥/٢).

(٨٢) انظر: محبة الله ورسوله في الكتاب والسنة، للدكتور غسان أحمد عبد الرحمن، ص(١١٣-١٢٠).

(٨٣) صححه الألباني في صحيح الجامع(٩/٢:ح:١٧٠٠). وعزاه إلى ابن أبي الدنيا في ذم الغضب، والضياء في المختارة.

(٨٤) انظر: فتح الباري، لابن حجر، (٤٤٩/١).

استفاضت النّصوص الشرعية الحاثّة على الرّفق في هذه الأمور خاصّة.

٢- **القبول في الأرض.** فيحبّه أهل الخير والصلاح، ويرضوا عنه، ويثنوا عليه خيراً[٨٥]، لقوله صلّى الله عليه وسلّم: (إنّ الله إذا أحبّ عبداً دعا جبريل، فقال: إنّي أحبّ فلاناً فأحبّه، قال: فيحبّه جبريل، ثم ينادي في السماء فيقول: إنّ الله يحبّ فلاناً فأحبّوه، فيحبّه أهل السماء ثم يوضع له القبول في الأرض) الحديث[٨٦]. ففي هذا الحديث دليل على أنّ محبّة المؤمنين لعبد من عباد الله، ورضاهم عنه، وثناءهم عليه؛ دليل وعلامة على محبّة الله له.

جاء في رواية لمسلم عن سهيل بن أبي صالح، قال: كنا بعرفة فمرّ عمر بن عبد العزيز وهو على الموسم. فقام النّاس ينظرون إليه، فقلت لأبي: يا أبت! إنّي أرى اللهَ يحبُّ عمر بن عبد العزيز، قال: وما ذاك؟ فقلت: لما له من الحبّ في قلوب النّاس، فقال: إني سمعت أبا هريرة رضي الله عنه يحدث عن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ثم ذكر الحديث[٨٧].

والعبرة في هذا بحبّ أهل الصلاح والتّقى، أمّا من يحبّه الفسّاق فإنّ أولئك لا وزن ولا قيمة لحبهم، لأنهم قد يحبّون الكفّار أكثر من حبّهم للمؤمنين الصّالحين.

٣- **الابتلاء والامتحان.** لقوله صلّى الله عليه وسلّم: (إنَّ عِظَم الجزاء مع عِظم

---

(٨٥) انظر: فتح الباري، لابن حجر، (٤٦٢/١٠).

(٨٦) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة،(٢/٤٢٤/ح٣٢٠٩). وكتاب التوحيد، باب كلام الربّ مع جبريل، ح:٧٤٨٥). ومسلم في صحيحه، في كتاب البرّ والصّلة، باب إذا أحبّ الله عبداً حبّبه إلى عباده،(٤/٢٠٣٠/ ح:٢٦٣٧).

(٨٧) رواه مسلم في صحيحه، في كتاب البر والصلة، باب إذا أحب الله عبداً حببه إلى عباده(٤/٢٠٣١/ح:٢٦٣٧).

البلاء، وإنَّ الله إذا أحب قوماً ابتلاهم، فمن رضي فله الرضا، ومن سخط فله السخط)[٨٨].

قال الشيخ ابن عثيمين: (وهذه بشرى للمؤمن إذا ابتلى بالمصيبة؛ فلا يظن أنّ الله سبحانه يُبغضه، بل قد يكون هذا من علامة محبّة الله للعبد)[٨٩].

٤- **الحماية والحفظ من فتن الدّنيا.** لقوله صلّى الله عليه وسلّم: (إذا أحبّ الله عبداً حماه الدّنيا، كما يظلّ أحدكم يحمي سقيمه الماء)[٩٠].

٥- **حسن الخاتمة.** بمعنى أنّ يوفقه للموت على عمل صالح، كما جاء في الحديث: (إذا أحبّ الله عبداً عسّله). فقيل: وما عسّله؟ قال: (يوفق له عملاً صالحاً بين يدي أجله، حتى يرضى عنه جيرانه-أو قال- من حوله)[٩١]. وعسّله: طيّبَ ذكره، مأخوذ من العسل، يقال: عسّل الطعام إذا جعل فيه العسل. وقيل: معناه أن الله يوفّقه لعمل صالح يتحفه به كما يتحف الرجل أخاه إذا أطعمه العسل[٩٢]. فدلّ الحديث على أن

---

(٨٨) أخرجه الترمذي في جامعه، كتاب الزهد، باب ما جاء في الصبر على البلاء(٤/٦٠١ ح:٢٣٩٦)، وقال: حديث حسن غريب، وابن ماجه، في سننه، كتاب الفتن، باب الصبر على البلاء،(٢/١٣٣٨ح:٤٠٣١)، من حديث أنس بن مالك، ورواه أحمد(٥/٤٢٧) بنحوه من حديث محمود بن لبيد رضي الله عنه.

(٨٩) شرح رياض الصالحين، (١/١٥٥).

(٩٠) أخرجه الترمذي في جامعه، في كتاب الطب، باب ما جاء في الحِمية، (٤/٣٨١، ح:٢٠٣٦)، وحسّنه، والحاكم في مستدركه(٤/٢٠٨)، وصححه، من حديث النعمان رضي الله عنه. وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي(٢/٢٠١/ح:١٦٥٩).

(٩١) رواه الإمام أحمد في مسنده(٥/٢٢٤)، وابن حبان في صحيحه(ح١٨٢٢ الموارد)، والحاكم في مستدركه(١/٣٤٠)، واللفظ له، وصححه ووافقه الذهبي.

(٩٢) انظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير(٣/٢٣٧)، والترغيب والترهيب للمنذري(٤/٢٥٣).

من علامات محبة الله لعبده المؤمن؛ أن يوفقه للموت على عمل صالح، يرضى عنه به جيرانه، ومن حوله من النّاس، ويثنون به عليه.

٦- **التّوفيق والإعانة.** لقوله صلّى الله عليه وسلّم: (إنّ الله قسم بينكم أخلاقكم، كما قسم بينكم أرزاقكم، وإنّ الله - عز وجل- يعطي الدّنيا من يحبّ ومن لا يحبّ، ولا يعطي الدِّين إلا من أحبّ، فمن أعطاه الله الدِّين فقد أحبّه..) الحديث.وفي رواية: (ولا يعطي الإيمان إلا من يحبّ، فمن أعطاه الله الإيمان فقد أحبّه)[٩٣]. فدل هذا الحديث على أنّ التّوفيق والإعانة على العمل الصالح من علامات محبّة الله لعبده المؤمن، نسأل الله الكريم من فضله.

المسألة الثانية: ثمراتها

محبّة الله – عز وجل- لعبده المؤمن لها ثمرات عظيمة وجليلة يجنيها العبد المؤمن في الدنيا والآخرة، فيكفيه أن يكون الله تعالى معه في كل صغيرة وكبيرة، يوفقه ويسدده، ويحفظه ويرعاه، يحفظ سمعه عن السماع لما يغضب الله، ويحفظ بصره عن رؤية ما يغضب الله، ويحفظ يده عن أن تفعل ما يغضب الله، ويحفظ قدمه من أن تمشي إلى ما يكرهه الله، ويحفظ جوارحه كلها عن كل ما يسخط الله تعالى ويغضبه.

قال الشيخ السعدي (ت١٣٧٦هـ) رحمه الله: (محبة الله للعبد هي أجل نعمة أنعم بها عليه، وأفضل فضيلة تفضّل الله بها عليه، وإذا أحب الله عبداً يسّر له الأسباب، وهوّن عليه كلَ عسير، ووفقه لفعل الخيرات، وترك المنكرات، وأقبل بقلوب عباده إليه، بالمحبّة والمودة...وقبل منه اليسير من العمل، وغفر له الكثير من الزلل)[٩٤]. وقال في

---

(٩٣) رواه الإمام أحمد في مسنده(٣٨٧/١)، والحاكم في مستدركه(٣٣/١-٣٤) وصححه، ووافقه الذهبي.

(٩٤) تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنان، ص(١٩٨).

موضع آخر: (وإذا أحبّ الله عبداً، صبّ عليه الإحسان صبّاً، وأجزل له العطايا الفاخرة، وأنعم عليه بالنعم الظاهرة والباطنة)[٩٥].

ومن أهمّ وأجلّ ثمراتها وفوائدها العظيمة ما يلي:

١- معية الله الخاصة لعبده المؤمن. والتي من مقتضاها: التّوفيق، والتّسديد، والإعانة، والنّصرة، لما جاء في الحديث السابق: (فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولأن استعاذني لأعيذنه)[٩٦]. يعني أنّ الله يسدده ويوفقه في سمعه فلا يسمع إلا ما يرضي الله عز وجل، وما فيه الخير والصلاح، ويعرض عما يغضب الله، فلا يستمع إليه، ويكون ممن إذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه.

وقوله: (وبصره الذي يبصر به). يعني: لا ينظر إلا لما أوجب الله النظر إليه. ولما يُحبه الله.

وقوله: (ويده التي يبطش بها). يعني: لا يعمل بيده إلا ما يرضاه الله.

وقوله: (ورجله التي يمشي بها). يعني: لا يمشي إلا إلى ما يرضي الله ويحبّه الله[٩٧].

والمعنى في هذا كله أنّ الله يسدده في هذه الأعضاء الأربع، ولا شك أنّ العبد إذا سدد في هذه الأعضاء كان موفقاً مغتنماً لأوقاته، وليس المعنى كما قال أهل البدع أن الله يكون نفس سمعه وبصره ويده ورجله. لأن المتقرِب ليس هو المتقرَب إليه بل هو غيره، وفرق فيه بين السائل والمسئول، والمستعيذ والمستعاذ به[٩٨].

---

(٩٥) المرجع السابق، ص(٥٩٢).

(٩٦) رواه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، (١٩٢/٤/ح:٦٥٠٢).

(٩٧) انظر: شرح رياض الصالحين لاين عثيمين، (١٩٧/٢).

(٩٨) انظر: مجموع الفتاوى، لابن تيمية(٣٧٣/٢). و(١٣٤/١٧).

قوله: (وإن سألني أعطيته). معناه: أنّ هذا المحبوب المقرّب له عند الله منزلة خاصة تقتضي أنه إذا سأل الله شيئًا أعطاه إياه، فيصير مجاب الدعوة لكرامته على ربه -عز وجل- ولهذا كان كثير من السلف الصالح معروفاً بإجابة الدعوة(٩٩).

وهذا دليل على أنّ من أحبّه الله إذا سأل الله أعطاه، فيكون مجاب الدعوة. دعاؤه مسموع، وسؤاله مجاب. كما في صحيح مسلم من قصة سعيد بن زيد رضي الله عنه(١٠٠).

قوله: (ولئن استعاذني لأعيذنه). يعني إذا اعتصم بي ولجأ إليّ من شر كل ذي شر لأعيذنه، فيحصل له المطلوب ويزول عنه المرهوب. فهو محفوظٌ بحفظ الله له من كل سوء.

فهؤلاء الذين أحبهم الله صار أحدهم يدرك بالله، ويتحرك بالله، ويجيب الله مسألته، ويعيذه مما استعاذه منه.

قال ابن كثير -رحمه الله- بعد ذكره لهذا الحديث: (فمعنى الحديث أن العبد إذا أخلص الطاعة صارت أفعاله كلها لله عز وجل، فلا يسمع إلا لله، ولا يبصر إلا لله، أي ما شرعه الله له، ولا يبطش ولا يمشي إلا في طاعة الله عز وجل، مستعينًا بالله في ذلك

---

(٩٩) انظر: جامع العلوم والحكم، لابن رجب (٢/٣٤٨-٣٦٠). وقد ذكر أمثلة كثيرة لمستجابي الدعوة.

(١٠٠) صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الظلم وغصب الأرض وغيرها، (٣/١٢٣٠/ح :١٣٨)، وفيه أنه دعا على امرأة خاصمته في بعض داره وكذبت عليه فقال: اللهم إن كانت كاذبة فأعم بصرها، واجعل قبرها دارها، قال الراوي: فرأيتها عمياء تلتمس الجدر. تقول أصابتني دعوة سعيد بن زيد، فبينما هي تمشي في الدار مرت على بئر في الدار فوقعت فيها فكانت قبرها. وفي صحيح البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم(١/٢٤٦/ح:٧٥٥) أن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه دعا على رجل كذب عليه، فقال: اللهم إن كان عبدك هذا كاذباً، قام رياء وسمعة فأطل عمره، وأطل فقره، وعرضه للفتن، فأصاب الرجل ذلك كله.

كله، ولهذا جاء في بعض رواية الحديث في غير الصحيح بعد قوله: (ورجله التي يمشي بها)، (فبي يسمع، وبي يبصر، وبي يمشي)[١٠١].

وقال ابن رجب رحمه الله: (قوله: (فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها). المراد بهذا الكلام: أن من اجتهد بالتقرب إلى الله بالفرائض، ثم النوافل. قرّبه إليه ورقّاه من درجة الإيمان إلى درجة الإحسان، فيصير يعبد الله على الحضور والمراقبة كأنه يراه، فيمتلئ قلبه بمعرفة الله تعالى. ومحبته وعظمته وخوفه ومهابته وإجلاله والأنس به، والشوق إليه، حتى يصير هذا الذي في قلبه من المعرفة شاهدًا له بعين البصيرة)[١٠٢].

وقال الحافظ ابن حجر: (وقد استشكل بأن جماعة من العباد والصلحاء دعوا وبالغوا ولم يجابوا. والجواب: أن الإجابة تتنوع؛ فتارة يقع المطلوب بعينه على الفور، وتارة يقع ولكن يتأخر لحكمة فيه، وتارة قد تقع الإجابة ولكن بغير عين المطلوب، حيث لا يكون في المطلوب مصلحة ناجزة، وفي الواقع مصلحة ناجزة أو أصلح منها)[١٠٣].

وقال: (وقد تمسك بهذا الحديث بعض الجهلة من أهل التجلي والرياضة فقالوا: القلب إذا كان محفوظاً مع الله كانت خواطره معصومة من الخطأ. وتعقب ذلك أهل

---

(١٠١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير (٢/٧٦٥). وانظر روايات الحديث في جامع العلوم والحكم، لابن رجب (٢/٣٣٠-٣٣٣). وفتح الباري لابن حجر(١١/٣٤١-٣٤٢).

(١٠٢) جامع العلوم والحكم، (٢/٣٤٥-٣٤٦). وقد ذكر الحافظ ابن حجر في فتح الباري (١١/٣٤٤-٣٤٥) سبعة أوجه في معنى الحديث، تعقبه فيها الشوكاني -رحمه الله- في كتابه قطر الولي، ص(٤٢٨-٢٣٩) ثم قال: (فاعلم أن الذي يظهر لي في معنى هذا الحديث القدسي أنه إمداد الربّ سبحانه لهذه الأعضاء بنوره الذي تلوح به طرائق الهداية، وتنقشع عنده حجب الغواية).

(١٠٣) فتح الباري، (١١/٣٤٥). وانظر: جامع العلوم والحكم لابن رجب(٢/٣٥٥).

التحقيق من أهل الطريق فقالوا: لا يلتفت إلى شيء من ذلك إلا إذا وافق الكتاب والسنة، والعصمة إنما هي للأنبياء ومن عداهم فقد يخطئ فقد كان عمر رضي الله عنه رأس الملهمين ومع ذلك فكان ربما رأى الرأي فيخبره بعض الصحابة بخلافه فيرجع إليه ويترك رأيه فمن ظن أنه يكتفي بما يقع في خاطره عما جاء به الرسول عليه الصلاة والسلام فقد ارتكب أعظم الخطأ)[١٠٤].

٢- محبّة جبريل عليه السلام، ومحبّة أهل السماء جميعاً له، مع القبول له في الأرض.

فمن ثمرات محبّة الله لعبده المؤمن أن الله يضع له القبول والحب من أهل السماء وأهل الأرض، لقوله صلّى الله عليه وسلّم في الحديث السابق: (إذا أحبّ الله تعالى العبد، نادى جبريل: إن الله يحب فلاناً فأحبه، فيحبه جبريل، فينادي في أهل السماء إن الله يحب فلاناً فأحبوه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض)[١٠٥]. وأخرجه الترمذي وزاد في آخره فذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ سَيَجۡعَلُ لَهُمُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وُدّٗا ﴿٩٦﴾﴾ [مريم][١٠٦]. أي محبّة في صدور عباده المؤمنين في الدنيا، ورزقاً حسناً

---

(١٠٤) فتح الباري، (٣٤٥/١١). ويعني بأهل التجلي والرياضة: غلاة الصوفية. وأهل التحقيق من أهل الطريق: أي أهل التحقيق من أصحاب الطريقة الصوفية الذين هم أقرب إلى الحقّ. أو يعني بهم العلماء المتمسكين بالكتاب والسّنة.

(١٠٥) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب بدء الخلق، باب ذكر الملائكة،(٤٢٤/٢/ح٣٢٠٩). وكتاب التوحيد، باب كلام الربّ مع جبريل، ح:٧٤٨٥). ومسلم في صحيحه، في كتاب البرّ والصّلة، باب إذا أحبّ الله عبداً حبّبه إلى عباده،(٢٠٣٠/٤/ ح:٢٦٣٧).

(١٠٦) جامع الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة مريم(٣١٨/٥/ح:٣١٦١). وقال: (حديث حسن صحيح). وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي(٧٦/٣/ح:٢٥٢٩).

ولساناً صدقاً[(١٠٧)]. فيحبّهم ويحبّبهم إلى عباده.

قال الشيخ السعدي(ت١٣٧٦هـ) رحمه الله في تفسيره لهذه الآية: (هذا من نعمه على عباده، الذين جمعوا بين الإيمان والعمل الصالح، أن يجعل لهم ودّاً، أي: محبة ووداداً في قلوب أوليائه، وأهل السماء والأرض، وإذا[(١٠٨)] كان لهم من الخيرات، والدعوات، والإرشاد، والقبول، والإمامة ما حصل). ثم استدل بالحديث السابق ثم قال: (وإنما جعل الله لهم ودّاً، لأنهم ودّوه، فودّدهم إلى أوليائه وأحبابه)[(١٠٩)].

فإذا أحبّك الله عز وجل، أحبتك الملائكة في السماء، ثم يوضع لك القبول في الأرض، فيحبّك أهل الأرض، ويقبلونك، ويقبلون ما جاء منك، ويكرمونك، وترتفع منزلتك عندهم، وهذه من عاجل بشرى المؤمن. كما صنع الله تعالى مع موسى عليه السلام حيث جعل عدوه يحبّه، قال تعالى ممتناً على موسى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي﴾ [طه: ٣٩]. فهذا وأمثاله هو علامة وثمرة حب الله تعالى لعبده المؤمن. فمن أحبّه الله أقبل بقلوب العباد إليه، كما أنه يعرض بقلوبهم عمن أعرض عنه، فقلوب العباد بيد الله لا بأيديهم.

٣- السّلامة من عذاب الله. لقول تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَـٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّـٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ [المائدة: ١٨]. ففي الآية إشارة إلى أن الله تعالى لا يعذب من يحب.

قال ابن القيم: (ولو لم يكن في محبة الله إلا أنها تنجي محبّه من عذابه لكان ينبغي

---

(١٠٧) انظر: جامع البيان في تفسير القرآن، لابن جرير الطبري(١٦/١٠٠).

(١٠٨) كذا في المطبوع ولعل الصواب: ولذا.

(١٠٩) تسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان، للسعدي ص(٤٥٠).

للعبد أن لا يتعوض عنها بشيء أبداً، وسئل بعض العلماء أين تجد ذلك في القرآن أنّ الحبي لا يعذب حبيبه؟ فقال: في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ وَٱلنَّصَٰرَىٰ نَحْنُ أَبْنَٰٓؤُا۟ ٱللَّهِ وَأَحِبَّٰٓؤُهُۥ ۚ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُم بِذُنُوبِكُم﴾ [المائدة: ١٨]. وروى الإمام أحمد عن الحسن رضي الله عنه أن النّبي صلّى الله عليه وسلّم: (والله لا يعذّب الله حبيبه، ولكن قد يبتليه في الدّنيا).

ولهذا تجد العلمّاء الربانيين لهم من القبول والإجلال والإكرام عند عموم المسلمين، وتجد لكتبهم وأقوالهم وفتاويهم الانتشار والثقة والاطمئنان، وما ذلك إلا لصدقهم مع الله، فكتب الله لهم القبول في الأرض، والبركة في علومهم وأوقاتهم.

المبحث السادس: أعمال وأقوال وأخلاق لا يحبُّها الله ولا يحبُّ أهلها

هناك أعمال وأقوال وأخلاق لا يحبّها الله- عز وجل- ولا يحبّ الله أهلها، فينبغي للمسلم أنّ يحذرها، ومنها:

١- الاعتداء: وهو تجاوز الحدّ في الأمور كلّها، ويدخل في ذلك ارتكاب المناهي. قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١٩٠﴾﴾ [البقرة: ١٩٠]. والنّهي عن الاعتداء هنا يشمل أنواع الاعتداء كلّه في باب القتال في سبيل الله، فيشمل النّهي عن قتل من لا يقاتل من النساء والمجانين والأطفال والرهبان ونحوهم، والتمثيل بالقتلى، وقتل الحيوانات، وقطع الأشجار ونحوها لغير مصلحة تعود على للمسلمين، ويشمل مقاتلة من تقبل منهم الجزية إذا بذلوها والأحاديث والآثار في هذا كثيرة جداً [١١٠].

---

(١١٠) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير، (٣٠٩/١). وتسير الكريم المنان في تفسير كـلام المنان، للسعدي، ص(٧١).

ومن أنواع الاعتداء الذي لا يحبّه الله ولا يحبّ أهله بل يبغضهم ويمقتهم ويعاقبهم على ذلك: تحريم ما أحلّ الله من الطّيبات من المشارب والمطاعم والملابس ونحوها. قال تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُحَرِّمُواْ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٨٧﴾ ﴾ [المائدة: ٨٧]. قال ابن كثير رحمه الله: (يحتمل أن يكون المراد منه ولا تبالغوا في التضييق على أنفسكم بتحريم المباحات عليكم، كما قاله غير واحد من السلف، ويحتمل أن يكون المراد لا تحرموا الحلال فتعتدوا في تناول الحلال، بل خذوا منه قد كفايتكم وحاجتكم ولا تجاوزوا الحدّ فيه)(١١١).

ومن أنواع الاعتداء: الاعتداء في الدعاء، قال تعالى: ﴿ ٱدْعُواْ رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴿٥٥﴾ ﴾ [الأعراف: ٥٥]. ومن ذلك أن يسأل العبد الله مسائل لا تصلح له كمنازل الأنبياء، أو يبالغ في رفع صوته بالدعاء، فكل ذلك داخل في الاعتداء المنهي عنه(١١٢).

٢- الفساد في الأرض: ومن ذلك عمل المعاصي، وإهلاك الحرث والنّسل. لقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُۥ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَيُشْهِدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا فِى قَلْبِهِۦ وَهُوَ أَلَدُّ ٱلْخِصَامِ ﴿٢٠٤﴾ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾ ﴾ [البقرة: ٢٠٤- ٢٠٥]. وإذا كان الله لا يحبّ الفساد فهو يبغض المفّسد في الأرض غاية البغض، وإن قال بلسانه قولاً حسناً(١١٣).

ومن أنواع الإفساد في الأرض: الكيد للإسلام وأهله، والدعوة إلى الباطل،

---

(١١١) تفسير القرآن العظيم، (٢/١٢٢).

(١١٢) انظر: تسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان، للسعدي، ص(٢٥٤).

(١١٣) انظر: المرجع السابق، ص(٧٦).

وصدّ النّاس عن الدخول في الإسلام، قال تعالى في وصف اليهود: ﴿كُلَّمَآ أَوۡقَدُواْ نَارٗا لِّلۡحَرۡبِ أَطۡفَأَهَا ٱللَّهُۚ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادٗاۚ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ٦٤﴾ [المائدة: ٦٤]. أيّ الذين من سجيتهم أنهم دائماً يسعون في الإفساد في الأرض، والله لا يحب من هذا صفته، وإذا كان الله لا يحبّهم فهو يبغضهم أشد البغضاء، ولهذا خذلهم وفرّق جندهم[١١٤].

ومن أنواع الإفساد في الأرض: التّكبر على عباد الله. قال تعالى في قصة قارون: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ٧٧﴾ [القصص: ٧٧].

٣- الكفر: بجميع أنواعه، ومن ذلك كفر نعمة الله وجحد منّته على عباده، لقوله تعالى: ﴿يَمۡحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرۡبِي ٱلصَّدَقَٰتِۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ٢٧٦﴾ [البقرة: ٢٧٦]. أي: لا يحب كفور القلب أثيم القول والفعل المصرّ على المعاصي. ومفهوم الآية: أنّ الله يحبّ من كان شكوراً على النعماء، تائباً من المآثم والذنوب[١١٥].

ومن أنواع الكفر الذي لا يحبّه الله ولا يحبّ أهله: التّولي عن طاعة الله وطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم. لقوله تعالى: ﴿قُلۡ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَۖ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡكَٰفِرِينَ ٣٢﴾ [آل عمران: ٣٢]. وقال تعالى: ﴿مَن كَفَرَ فَعَلَيۡهِ كُفۡرُهُۥۖ وَمَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا فَلِأَنفُسِهِمۡ يَمۡهَدُونَ ٤٤ لِيَجۡزِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن فَضۡلِهِۦٓۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ

---

(١١٤) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (٢/١٠٥).

(١١٥) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (١/٤٤١). وتسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان، للسعدي، ص(٩٧).

ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٤٥﴾ ﴾ [الروم: ٤٤- ٤٥].

٤- الظلم: بجميع أنواعه، ومن ذلك الكفر، لقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَأُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَمَا لَهُم مِّن نَّٰصِرِينَ ﴿٥٦﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ فَيُوَفِّيهِمْ أُجُورَهُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٥٧﴾ ﴾ [آل عمران: ٥٦- ٥٧]. ومن أنواع الظلم: ظلم النّفس بترك الجهاد في سبيل الله مع القدرة عليه. قال تعالى: ﴿ إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٠﴾ ﴾ [آل عمران: ١٤٠]. ومن أنواع الظلم الجناية على النّاس ابتداءً، أو مقابلة الجاني بأكثر من جنايته[١١٦]. قال تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿٤٠﴾ ﴾ [الشورى: ٤٠].

٥- الاختيال والفخر والخيلاء: لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾ ﴾ [النساء: ٣٦]. والمختال: هو المعجب بنفسه، المتكبر على الخلق. والفخور: الذي يثني على نفسه ويمدحها على وجه الفخر والبطر على عباد الله[١١٧]. ومن أنواع ذلك: أن ينسب نعم الله لنفسه. قال تعالى: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴿٢٢﴾ لِّكَيْلَا تَأْسَوْا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا۟ بِمَآ ءَاتَىٰكُمْ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٢٣﴾ ﴾

---

(١١٦) انظر: تسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان، للسعدي، ص(١١٧)، وص(٧٠٧).

(١١٧) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (٦٥٩/١)و(٥٨٨/٣). وتسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان، للسعدي، ص(١٤٣).

[الحديد: ٢٢- ٢٣]. ومن ذلك: أن يتعالى في مشيته وهيئته على جهة الفخر الخيلاء، ويعجب بقوله ونفسه. قال تعالى: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿١٨﴾﴾ [لقمان: ١٨].

٦- الجهر بالسوء: لقوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَن ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا ﴿١٤٨﴾﴾ [النساء: ١٤٨]. ويشمل ذلك: جميع الأقوال السيئة، التي تسوء وتحزن، كالشتم، والقذف، والسّب، ونحو ذلك. فإن ذلك كله من المنهيّ عنه الذي يبغضه الله ويمقته ويعاقب عليه. ويدل مفهوم الآية: على أنّ الله يحب الحسن من القول، كالذكر والكلام الطيب اللين(١١٨).

٧- الخيانة والإثم: لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا ﴿١٠٧﴾﴾ [النساء: ١٠٧]. أيّ: كثير الخيانة والإثم، وإذا انتفى الحبّ ثبت ضده، وهو البغض(١١٩).

٨- الإسراف: وهو مجاوزة الحدّ والعادة، ومن ذلك أن يأكل صاحب الزرع أكلاً يضر بالزكاة، أو يخرج فوق الواجب عليه فيضر بنفسه أو عائلته أو الغرماء، فكل ذلك من الإسراف الذي نهى الله عنه والذي لا يحبّه(١٢٠)، لقوله تعالى: ﴿كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿١٤١﴾﴾ [الأنعام: ١٤١]. ومن ذلك تجاوز الحد في الطيبات كالأكل والشرب واللّباس، أو تجاوز

---

(١١٨) انظر: تسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان، للسعدي، ص(١٧٥).

(١١٩) انظر: المرجع السابق، ص(١٦٣).

(١٢٠) انظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، (٢/٢٤٤). تسير الكريم المنان في تفسير كلام المنان، للسعدي، ص(٢٣٩). وص(٢٤٩).

ومن مهمّة رسولنا صلّى الله عليه وسلّم التّربية والتّعليم، بل إنّ التّربية والتّزكية مقدّمة على التّعليم، كما قال تعالى: ﴿ كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾ ﴾ [البقرة: ١٥١] وقال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿١٦٤﴾ ﴾[آل عمران: ١٦٤].

وقال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّۦنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾ [الجمعة: ٢]. فقدمت التّزكية على التّعليم، مما يدل على أنّ المهمّة الأساس في دعوة الرسل هي التّزكية قبل التّعليم، والتّزكية هي التّربية، لكن لفظة (التّزكية) أدل وأدق على المعنى من التّربية.

ولا يخفى على كل مؤمن ما للإيمان بأسماء الله وصفاته من الآثار السلوكية والتربوية في نفوس العباد، فلا يتحقق التّوحيد إلا بالإيمان بها، ولا يستطيع العبد أن يدرك حقيقة العبودية ويحققها قولاً وعملاً إلا إذا عرف صفات الله عز وجل.

وعليه فإنّ الإيمان بمحبّة الله -عز وجل- لعبده المؤمن، وتدبرها، والحرص على تحصيلها، يثمر للمؤمن ثمرات سلوكية عظيمة، وفوائد تربوية جليلة، منها ما يعود على الفرد نفسه، ومنها ما يعود على المجتمع بأكمله، بل ويشمل المجتمع الإنساني كله، ومن ذلك[١٢٦]:

أولاً: الحرص على الإحسان في عبادة الله، وإلى عباد الله، لأن الله سبحانه يحبّ المحسنين.

فإذا علم المؤمن أنّ الله يحب المحسنين؛ فإنّه يحرص على كل عمل أو خلق يحبّه

---

(١٢٦) انظر: شرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين(١/٢٤٣-٢٤٦).

الله، أو يحبّ أهله، فيحسن في عبادته لله. ويحسن إلى عباد الله بشتى أنواع الإحسان الحسي والمعنوي، بل يشمل الإحسان إلى غير المسلمين، والإحسان إلى البهائم والحيوانات والطيور كما دلت على ذلك نصوص الكتاب والسّنة، طمعاً في ثواب الله ومحبّته، وخوفاً من عذابه ومقته.

ثانياً: تقوى الله في السّر والعلن، فإذا علم المؤمن أنّ الله يحبّ المتقين، فإنّ ذلك يدفعه إلى أن يتقي الله في شأنه كله، في السر والعلن، والسّراء والضراء، وحيثما كان، ومن ذلك أنّ يعمل بطاعة الله على نور من الله يرجو ثواب، وأن يترك معصية الله على نور من الله يخاف عقاب الله، وأن يترك الذنوب صغيرها وكبيرها، المتعلقة بحقّ الله أو حقوق العباد.

ثالثاً: التّوبة إلى الله من جميع الذنوب لأن الله يحبّ التوابين، فإذا علم المسلم بأنّ الله يحبّ التوابين حرص على التوبة ورغب فيها لينال محبة الله له. وهذا يستوجب أن يكثر العبد من التّوبة إلى الله عز وجل، من جميع الذنوب المتعلقة بحقّ الله، أو حقوق عباده، ولهذا تجد التائب من الذنب عنده من الخوف والحذر من تعدي حقوق الله وحقوق العباد ما لا تجده عند غير التائب.

رابعاً: الحرص على الطهارة بنوعيها الحسية والمعنوية لأنّ الله يحبّ المتطهرين، ولهذا ينبغي للمسلم إذا تطهر أن يستحضر هذا الفضل العظيم ليكون أدعى له على المحافظة على الطهارة، فإذا غسل ثوبه من النجاسة، يستحضر بأنّ الله يحبّه، وإذا توضأ أو أغتسل، يستحضر بأنّ الله يحبّه، وكثير من الناس في غفلة عن هذه المعاني وهذا الشعور والإحساس، كثير من الناس إنما يتطهر من النجاسة أو من الأحداث، لأنها شرط لصحة الصلاة، خوفاً من أن تفسد صلاته، لكن يغيب عنه كثيراً أن يستشعر بأن هذا قربة وسبب لمحبة الله له، ولو كان الواحد منا يستحضر عندما يتطهر أو يزيل النجس أن ذلك

يجلب محبّة الله له، لحصل خيراً كثيراً.

ولهذا تجد المؤمن الذي يستحضر صفةَ محبّة الله للمتطهرين من أحرص النّاس على الطهارة بشتى أنواعها، ومن أحرص الناس على التنزه عن النجاسات الحسية والمعنوية، لأنه يطمع بذلك إلى محبة الله له، وليس لأجل غرض دنيوي.

خامساً: ومن آثار الإيمان بهذه الصفة العظيمة أن من أراد أن يكون محبوباً عند الله، اتبع نبيه محمداً صلّى الله عليه وسلّم، لقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [آل عمران: ٣١]. وهذا يستوجب أن يحرص غاية الحرص على اتباع النبي صلّى الله عليه وسلّم، بحيث يترسم طريقه، فلا يزيد، ولا ينقص. وشعوره بهذا الإتباع يحميه من البدع، ويحميع من التقصير، ويحميه من الزيادة والغلو، ولو استشعر المسلم هذا في كل الأمور، فانظر على أي حال سيكون سلوكه وآدابه وأخلاقه وعباداته ونعامله مع النّاس.

سادساً: الحذر والخوف من الردة عن الإسلام، لقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [المائدة: ٥٤]. فإذا علم العبد المؤمن أن الله يهدد إذا ارتدد عن دينه، وأتى بقوم يحبهم ويحبونه، ويقومون بواجبهم نحو ربهم، فإنه يحرص على طاعة الله والابتعاد عن كل ما يقرب للردة. ويحذر من الأقوال والأفعال المخرجة عن الملة.

سابعاً: إذا علم العبد بأنّ الله يحبّ الجمال، فإنّه يحرص على نظافة وجماله مظهره، وملبسه، ومركبه، ومكتبه، ومسكنه، لأنه بذلك يرجو محبّة الله، ويستشعر أنه بالنية الصالحة يتعبد الله بعمل مباح، تسعى إليه جميع النفوس البشرية، وتدعو الفطرة إليه، بل يُنفَقُ من أجل توجيه الناس وتوعيتهم بأهميته الأموال الطائعة.

ثامناً: معرفة الله بأسمائه الحسنى وصفاته العليا -ومنها صفة المحبّة- مما يزيد في

إيمان المؤمن، كما قال الشيخ عبد الرّحمن السعدي رحمه الله(ت١٣٧٦هـ): (إنّ الإيمان بأسماء الله الحسنى ومعرفتها يتضمن أنواع التوحيد الثلاثة: توحيد الربوبية، وتوحيد الإلهية، وتوحيد الأسماء والصفات، وهذه الأنواع هي روح الإيمان ورَوحه، وأصله وغايته، فكلما ازداد العبد معرفة بأسماء الله وصفاته ازداد إيمانه وقوي يقينه)(١٢٧).

تاسعاً: معرفة الله بأسمائه وصفاته تدعو إلى محبته وخشيته، وخوفه ورجاء، وإخلاص العمل له، وهذا عين سعادة العبد. قال ابن القيم رحمه الله: (مفتاح دعوة الرسل، وزبدة رسالتهم، معرفة المعبود بأسمائه وصفاته وأفعاله، إذ على هذه المعرفة تنبني مطالب الرسالة كلها من أولها إلى آخرها)(١٢٨).

عاشراً: العبد المؤمن بهذه الصفة يسعى إلى الاتصاف والتحلّي بصفة المحبّة على ما يليق به؛ لأنه من المعلوم عند أرباب العقول أنّ المحبّ يحبّ أنّ يتصف بصفات محبوبه؛ كما أنّ المحبوب يحبّ أنّ يتحلّى مُحِبُّهُ بصفاته؛ فهذا يدعو العبد المحبّ لأن يتصف بصفات محبوبه ومعبوده كلٌّ على ما يليق به، فالله كريم يحب الكرماء، رحيم يحب الرحماء، رفيق يحب الرفق، فإذا علم العبد ذلك؛ سعى إلى التحلي بصفات الكرم والرحمة والرفق، وهكذا في سائر الصفات التي يحب الله تعالى أن يتحلّى بها العبد على ما يليق العبد.

الحادي عشر: أنّ العبد إذا آمن بصفة (الحبّ والمحبّة) لله تعالى، وأنّه سبحانه (رحيم ودود) استأنس لربه عز وجل، وتقرَّب إليه بما يزيد حبّه وودّه له.

الثاني عشر: أنّ العبد المؤمن إذا استشعر محبّة الله له، أوجب له ذلك زيادة محبّتِه لله فوق المحبّة الأولى، فشغلت هذه المحبّة قلبه عن التعلق بغير الله، وملكت عليه جوارحه،

---

(١٢٧) التوضيح والبيان لشجرة الإيمان، ص(٤١).

(١٢٨) الصواعق المرسلة(١/١٥٠-١٥٢).

ولم يبق فيه سعة لغير محبوبه ألبته، فصار ذكر الله وحبّه أحبَّ إليه من كل شيء، فبه يبصر، وبه يسمع، وبه يبطش، وبه يمشي.

وإذا كان المخلوق يجد هذا في محبّة المخلوق التي لم يخلق لها، فكيف بمحبة الخالق عز وجل[١٢٩].

الثالث عشر: أنّ المؤمن فيما يحب من إخوانه المؤمنين يحبّهم بقدر ما معهم من الإيمان والعدل والأمانة، ويبغض فيهم بقدر ما معهم من الجَوْر والظلم والخيانة، فمحبة المؤمن تبع لمحبّة الله -جل وعلا- فيحبّ بقدر الطاعة ويبغض بقدر المعصية، وهذا من العدل حتى في رغبات النفس، وفي نوازع القلب.

والحاصل أننا إذا أردنا أن نجعل الناس يسارعون في الخيرات ويحرصون عليها، ويحذرون الشرور والآثام ويبتعدون عنها، فيجب علينا أولاً وقبل كل شيء أن نغرس في قلوب أطفالنا الصغار الإيمان الحقيقي بصفات الله عز وجل، ومحبته للطاعات وأهلها، وبغضه للمنكرات وأهلها. وأن نغرس في نفوسهم عاطفة الحبّ لله والخشوع له، وربطهم به لا بغيره، والالتجاء إليه في كل شيء، رغبة في تحقيق حاجاتهم، وتجنباً لكل لون من ألوان المعاصي والشرور رهبة من عذابه. وبذلك الإيمان يمكن أن نثبت أقدام أناس على الطريق المستقيم في هذه الحياة، وإذا رسخت تلك العقيدة في قلوبهم بالعوامل التربوية السليمة، فإنها تنمو وتترعرع بإذن الله فيعجب الناس بمنظرها الجميل وثمارها اليانعة[١٣٠].

ومن هنا ندرك عظم جناية الذين ينفون عن الله هذه الصفة، أو يحرفونها، أو لا يهتمون منها إلا بالجانب المعرفي فقط.

---

(١٢٩) انظر: الجواب الكافي، لابن القيم، ص(٢٠٠).

(١٣٠) انظر: علم النفس التربوي في الإسلام، تأليف: الدكتور يوسف القاضي، والدكتور مقداد يالجن. ص(٢٨٦).

المبحث الثامن: الرد على منكري محبة الله عز وجل لعباده المؤمنين:

وفيه ثلاث مسائل

المسألة الأولى: تاريخ تعطيل وإنكار هذه الصفة، وتحريفها عند الفرق المنتسبة للإسلام

تقدم لنا أنّ محبّة الله -تعالى- لعباده المؤمنين وأوليائه الصالحين وأنبيائه المصطفين؛ ثابتة شرعاً، وعقلاً، وفطرة، ومن أنكر أنّ الله يحِبّ عباده المؤمنين فقد افترى إثماً عظيماً، وأنكر حقاً ثابتاً في الشرع، راسخاً في العقل، والفطر. بل إنّ تعطيل هذه الصفة لله -عز وجل- من أعظم المقالات شناعة في الإسلام، ولهذا كان علماء السلف ينصون على إثبات هذه الصفة في كتب العقائد المختصرة، لأجل الرّد على المخالفين فيها.

وأول من عرف عنه إنكار هذه الصفة هو الجعد بن درهم المقتول في أوائل المائة الثانية سنة(١٢٤هـ) تقريباً، حيث زعم أنّ الله لا يحبّ أحداً من عباده ولا يحبّه أحد، وأنّ الله -جل وعلا- لم يتّخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلّم موسى تكليماً، فضحى به خالد بن عبد الله القسري(ت١٢٦هـ) أمير العراق يوم عيد الأضحى تقرّبا إلى الله جل وعلا. وكان ذلك بفتوى أهل زمانه من علماء التابعين رضي الله عنهم، فجزاه الله عن الدين وأهله خيراً.

ثم أخذ هذا المذهب عن الجعد؛ الجهمُ بن صفوان(ت١٢٨هـ)، فأظهره وناظر عليه، فقتله سلم بن أحوز(ت١٢٨هـ) أمير خراسان، ثم انتقل هذا المذهب بعد ذلك إلى المعتزلة أتباع واصل بن عطاء الغزال (ت١٣١هـ)وعمرو بن عبيد(١٤٢هـ)، وظهر قولهم في أثناء خلافة المأمون (٢١٨هـ)، وامتحنوا أئمة الإسلام، ودعوهم إلى الموافقة لهم على ذلك.

وأصل قولهم هذا مأخوذ عن المشركين والصابئة من البراهمة والمتفلسفة ومبتدعة

أهل الكتاب[١٣١] الذين يزعمون أن الرب ليس له صفة ثبوتية أصلاً، وهؤلاء هم أعداء إبراهيم الخليل ـ عليه السلام ـ وهم يعبدون الكواكب ويبنون الهياكل للعقول والنجوم وغيرها، وهم ينكرون أن يكون إبراهيم خليلاً أوموسى كليماً[١٣٢]. ثم ورثها الجهمية عنه، ثم ورثها معطلة الصفات فيما بعد من المعتزلة والأشاعرة والماتردية ومن تتأثر بهم.

المسألة الثانية: مقولاتهم، وشبهاتهم

المنكرون لمحبة الله لعبده المؤمن، صنفان:

١- صنف ينفى هذه الصفة ويبطلها بالكلية، وهم المعطّلة(المفوّضة).

٢- وصنف يحرفونها إلى معاني أخرى لا تدل عليها، وهم المحرّفة(المؤولة)، وهؤلاء قسمان:

---

(١٣١) **الصائبة**: هم عبدة الكواكب، وهم الذين بعث إليهم إبراهيم عليه السلام. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ص(٢٥٩). **والبراهمة**: المنتسبون إلى رجل يقال له: براهم، ينكرون النبوات، ومنهم من يميل إلى الدهر، ومنهم من يميل إلى مذهب الثنوية، وأكثرهم على مذهب الصائبة ومنهاجها، فمن قائل بالروحانيات، ومن قائل بالهياكل، ومن قائل بالأصنام. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ص(٥٠٦). **والمتفلسفة**: هم حكماء الروم واليونان، الذين يقولون: إن للعالم مبدعاً لا تدرك صفته العقول من جهة هويته، وإنما يدرك من جهة آثاره، وهو الذي لا يعرف اسمه فضلا عن هويته إلا من نحو أفاعيله وإبداعه وتكوينه الأشياء. انظر: الملل والنحل للشهرستاني، ص(١٢). **ومبتدعة أهل الكتاب**: هم الذين أدخلوا في دينهم البدع والخرافات، ومن ذلك تعطيل الصفات عن الرب عز وجل.

(١٣٢) انظر: التحفة العراقية، لابن تيمية، ص(٤١٠). ومجموع الفتاوى، له(٦/)٤٧٧ وما بعدها. و(١٠/٦٦) وما بعدها، والنبوات، لابن تيمية أيضاً ص(٦٦، ٨٨-٨٩)، وشرح الطحاوية، لابن أبي العز (٢/٣٩٤-٣٩٦)، والبداية والنهاية، لابن كثير (٩/٣٩٤). والصفدية، لا بن تيمية(٢/٢٦٢).

أ) قسم فسروها بالإحسان إلى العبد والثواب.

ب) وقسم يجعلونها نفس إرادته لتلك المفعولات.

وشبهتهم في إنكارها أنهم تأثروا بالمتكلمين من القدرية ونحوهم ممن جعل المحبة والإرادة شيئاً واحداً(١٣٣). وفراراً –بزعمهم– من تشبيه الخالق بالمخلوق، شبّهوه بالمعدوم.

ومقولاتهم ومقولات من تأثر بهم في إنكارها كثيرة جداً، فمن ذلك:

قال الفخر الرازي(ت٦٠٦هـ) رحمه الله: (ومعنى قولنا: إنه تعالى يحب عبيده: أي يريد إيصال الخيرات إليهم)(١٣٤).

وقال: (ومن أصحابنا من زعم أنه لا فرق بين المحبة والإرادة، واحتجوا عليه بأن أهل اللغة يقيمون كل واحد من هذه الألفاظ مقام الآخر، فيقولون: أردته، وشئته، ورضيته، وأحببته. ولو قال: أردت، ما رضيت، أو العكس لعد متناقضاً. ومن أصحابنا من فرق بين الإرادة والمحبة والرضا. واحتج عليه بأنه ثبت بالدليل العقلي أنه تعالى مريد لجميع الكائنات. ثم إن القرآن يدل على أنه لا يحب بعض الأشياء. قال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴿٢٠٥﴾﴾ [البقرة : ٢٠٥]. بمعنى أنّه لا يحبّه أن يجعله ديناً، وهذا القائل فسر المحبة بأحد وجهين:

الأول: أنه عبارة عن إرادة إكرام المحبوب، ورفعة درجته.

الثاني: أنه عبارة عن إرادة مدح المحبوب. فالحاصل أن المحبة عبارة عن إيصال الثواب إليه في الآخرة، وإيصال الثناء إليه في الدنيا.

وأجاب الأولون بأن قوله: لا يحب الفساد قضية مهملة، وليست بكلية، ينبغي في العمل بها ثبوتها على صورتها مدة، وعندنا أنه لا يحب الفساد لأهل الدين، وإن كان يحبه للمفسدين،

---

(١٣٣) انظر: النبوات، لابن تيمية، ص(١١٨).

(١٣٤) شرح أسماء الله الحسنى، ص(٢٧٤).

أو نقول إنه لا يحب الفساد بمعنى أنه لا يحب أن يجعله ديناً وشرعاً مأموراً به)[١٣٥].

وقال المازري(ت٥٣٦هـ) رحمه الله: (الباري لا يوصف بالمحبّة المعهودة فينا؛ لأنّه تقدس عن أن يميل أو يمال إليه، وليس بذي جنس، أو طبع، فيتصف بالشوق الذي تقتضيه الجنسية والطبيعة البشرية، وإنما معنى محبته سبحانه للخلق إرادته لثوابهم وتنعيمهم على رأى بعض أهل العلم، وعلى رأي بعضهم أن المحبّة راجعة إلى نفس الإثابة والتنعيم لا للإرادة)[١٣٦].

وقال أبو العباس القرطبي(ت٦٥٦هـ) رحمه الله عند قوله صلى الله عليه وسلم: (من كان الله ورسوله أحبَّ إليه مما سواهما)[١٣٧]. (دليلٌ على جواز إضافة المحبّة لله تعالى، وإطلاقها عليه، ولا خلاف في إطلاق ذلك عليه، صحيح[١٣٨] محبّا ومحبوباً، كما قال تعالى: ﴿فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥ﴾ [المائدة: ٥٤] وهو في السُّنة كثير، ولا يختلف النظّار من أهل السُّنة[١٣٩] وغيرهم أنها مؤوّلة في حق الله تعالى، لأنّ المحبّة المتعارفة في حقّنا إنما هي ميل لما فيه غرضٌ يستكمل به الإنسان ما نقصه، وسكون لما تلتذُّ به النفس، وتكتمل بحصوله، والله تعالى منزه عن ذلك. وقد اختلف أئمتنا في تأويلها في

---

(١٣٥) المرجع السابق، ص(٣٤٦-٣٤٧).

(١٣٦) المعلم (٣٠٨/١). وراجع فتح الباري لابن حجر(٣٥٧/١٣). (٣٥٨/١١). ونقله عنه النووي في مواضع مؤيداً له في شرحه لصحيح مسلم، منها:(٥/٦)و(١٨٣/١٦-١٨٤).

(١٣٧) رواه البخاري في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب حلاوة الإيمان(٧٧/١/ح:١٦)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان، باب بيان خصال من اتصف بهن وجد حلاوة الإيمان(٣٧٢/٢/ح:٤٣).

(١٣٨) هكذا في المطبوع، وفي العبارة ركاكة ظاهرة.

(١٣٩) ويعني بأهل السنة هنا أصحابه الأشاعرة.

حق الله تعالى، فمنهم من صرفها إلى إرادته تعالى إنعاماً مخصوصاً على من أخبر أنّه يحبّه من عباده، وعلى هذا ترجع إلى صفة ذاته، ومنهم مَن صرفها إلى نفس الإنعام والإكرام، وعلى هذا فتكون من صفات الفعل، وعلى هذا المنهاج يتمشى القول في الرّحمة والنعمة والرضا والغضب والسخط وما كان في معناها)[١٤٠].

وقال في موضع آخر: (محبة الله للعبد: إرادة إكرامه وإثابته، ولأعمال العباد: إثابتهم عليها، ومحبة الله تعالى منزهة عن أن تكون ميلاً للمحبوب، أو شهوة، إذ كل ذلك من صفاتنا، وهي دليل حدوثنا، والله تعالى منزه عن كل ذلك)[١٤١].

وقال البيهقي(ت٤٥٨هـ) رحمه الله: (المحبّة والبغض عند بعض أصحابنا من صفات الفعل. فمعنى محبّته: إكرام من أحبّه، ومعنى بغضه: إهانته، وأما ما كان من المدح والذّم فهو من قوله، وقوله من كلامه، وكلامه من صفات ذاته فيرجع إلى الإرادة. فمحبته الخصال المحمودة وفاعلها يرجع إلى إرادته إكرامه، وبغضه الخصال المذمومة وفاعلها يرجع إلى إرادته إهانته)[١٤٢].

وقال النّووي(ت٦٧٦هـ) رحمه الله: (قال العلماء: محبّة الله عبده هي رحمته له، ورضاه عنه، وإرادته له الخير، وأن يفعل به فعل المحبّ من الخير، وأصل المحبة في حق العباد ميل القلب، والله منزه عن ذلك)[١٤٣].

---

(١٤٠) المفهم، (٢١٢/١). وانظر: المنهاج للحليمي(٢٠٦/١)، والمقصد للغزالي ص(٧٦).

(١٤١) المفهم، (٦٤٣/٦)، وانظر:(٥٤٣/٦).

(١٤٢) الأسماء والصفات، للبيهقي ص(١٠١)، والاعتقاد، له أيضاً ص(٦٠). وفتح الباري، لابن حجر(٣٥٨/١٣).

(١٤٣) شرح صحيح مسلم(١٢٤/١٦). وانظر: (٦/١٧) حيث فسر (يحب الوتر) بتفضيل الوتر في الأعمال. و(١٠/١٧) قال:(أحبّ الله لقاءه) أي فيجزل لهم العطاء والكرامة).

وقوله رحمه الله: (قال العلماء): لا شك أنه يقصد بذلك علماء الأشاعرة، وإلا فقد تقدم أن علماء السلف يثبتونها لله - عز وجل- على الوجه اللائق به.

وقال ابن أبي العز الحنفي(ت٧٩٢هـ) رحمه الله: (وأنكرت الجهميّة حقيقة المحبّة من الجانبين، زعماً منهم أنّ المحبّة لا تكون إلا لمناسبة بين المحبّ والمحبوب، وأنّه لا مناسبة بين القديم والمحدث توجب المحبّة!)[١٤٤].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: (وقد تأول الجهمية - ومن اتبعهم من أهل الكلام- محبة الله لعبده على أنها الإحسان إليه، فتكون من الأفعال.

وطائفة أخرى من الصفاتية قالوا: هي إرادة الإحسان، وربما قال كلاً من القولين بعض المنتسبين إلى السنة من أصحاب الإمام أحمد وغيرهم)[١٤٥].

والحاصل أن المعطلة بجميع أصنافهم ينكرون هذه الصّفة؛ لأنّ إثباتها -بزعمهم- يقتضي التجسيم وحلول الحوادث لله تعالى، ويفسرون المحبّة بالإثابة والثواب، أو بالنصر والتأييد، وقاعدتهم أنهم يفسرون المحبّة بآثارها وثمراتها.

قال ابن القيم(ت٧٥١هـ) رحمه الله: (ولم يمكنهم تكذيب النّصوص... فأوّلوا نصوص محبّته لهم بإحسانه إليهم، وإعطائهم الثّواب، وربما أوّلوها بثنائه عليهم، ومدحه لهم ونحو ذلك. وربما أوّلوها بإرادته لذلك، فتارة يؤولونها بالمفعول المنفصل، وتارة يؤولونها بنفس الإرادة. ويقولون: الإرادة إن تعلقت بتخصيص العبد بالأحوال والمقامات العلية: سمّيت محبّة، وإن تعلقت بالعقوبة والانتقام سمّيت غضباً، وإن تعلقت بعموم الإحسان والإنعام الخاص: سميت براً، وإن تعلقت بإيصاله في خفاء، من حيث لا يشعر ولا يحتسب: سميت لطفاً، وهي واحدة، لها أسماء وأحكام باعتبار متعلقاتها.

---

(١٤٤) شرح الطحاوية، (٢/٣٩٤-٣٩٦).

(١٤٥) قاعدة في المحبّة، ص(٥١). ويعني بالصفاتية: مثبة بعض الصفات كالأشاعرة والماتريدية.

ومن جعل محبّته للعبد ثناءه عليه ومدحه له: ردّها إلى صفة الكلام، فهي عنده من صفات الذّات، لا من صفات الأفعال، والفعل عنده نفس المفعول، فلم يقم بذات الرّب محبة لعبده، ولا لأنبيائه ورسله ألبتة.

ومن ردّها إلى صفة الإرادة جعلها من صفات الذّات باعتبار أصل الإرادة، ومن صفات الأفعال باعتبار تعلقها)[١٤٦].

وهذا التأويل المتعسف يوجد في كتب التفسير غير السّنية، وهي كثيرة[١٤٧].

فالحاصل أن الأشاعرة والمعتزلة ينفون صفة المحبّة لله، بدعوى أنّها توهم نقصاً في حق الخالق عز وجل، إذ المحبة بالنسبة للمخلوق معناها ميله إلى ما يناسبه أو يستلذه، فأمّا الأشاعرة، فيرجعونها إلى صفة الإرادة، فيقولون: إنّ محّبة الله لعبده المؤمن لا معنى لها إلا إرادته لإكرامه ومثوبته. وأما المعتزلة، فلأنهم لا يثبتون إرادة قائمة به، فيفسرون المحبّة بأنّها نفس الثواب الواجب عندهم على الله لهؤلاء، بناء على مذهبهم في وجوب إثابة المطيع وعقاب العاصي[١٤٨].

قال ابن تيمية رحمه الله: (الذين أنكروا محبّة الله وإرادته بنوا ذلك على أصل لهم

---

(١٤٦) مدارج السّالكين(٣/١٩-٢٠).

(١٤٧) انظر على سبيل المثال: ما ذكره الزمخشري المعتزلي في تفسيره الكشاف (١/٣٤٧) حيث قال: (محبّة الله عبادَه أن يرضى عنهم ويحمدهم). وقال في موضع آخر(١/٦٣٣): (محبّة الله لعباده أن يثيبهم أحسن الثواب على طاعتهم، ويعظمهم ويثني عليهم ويرضى عنهم). وقال الرازي الأشعري في كتابه التفسير الكبير(٨/١٩٧): (قال المتكلمون: وأمّا محبّة الله تعالى للعبد فهي عبارة عن إرادته تعالى إيصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا إليه). وقال في موضع آخر (٩/٣٨١): (ومحبّة الله للعبد عبارة عن إرادة إكرامه وإعزازه وتعظيمه والحكم له بالثواب والجنّة).

(١٤٨) انظر: شرح العقيدة الواسطية، للهراس، ص (١٣٤-١٣٥).

للقدرية والمجبرة والنافية، وهو أنّ المحبّة والإرادة والرضا والمشيئة شيء واحد، ولا يتعلق ذلك إلا بمعدوم، وهو إرادة الفاعل أن يفعل ما لم يكن فعله، فاعتقدوا أنّ المحبّة والإرادة لا تتعلق إلا بمعدوم. فالموجود لا يحب ولا يراد. فأما أنّ يحِب موجوداً من خَلْقِه فهذا باطل عند الطائفتين: لكن المجبرة يقولون: محبّته هي مشيئته، وقد شاء خلق كل شيء فهو يحبّ كل شيء. والنّفاة يقولون: محبّته هي إرادته إثابة المطيعين، وهي مشيئته خاصة)[١٤٩].

المسألة الثالثة: الرد على مقولاتهم وشبهاتهم

لا شك أنّ هذا التأويل لمحبّة الله لعبده المؤمن ظاهر البطلان، فنصوص المحبّة لا تقبل هذا التأويل لكثرتها، وتواطئها على أنّ الحبّ فيها ما يفهمه المخاطب الذي لم تفسد فطرته بالعقائد المنحرفة عن الحقّ. وهذه طريقة أهل التأويل في كثير من صفات الله -عز وجل- إما أن يجعلوها إرادة الثواب أو العقاب، أو هي نفس الثواب والعقاب. ونرد عليهم بما يلي:

أولاً: نقول لهم: إن هذا التأويل لا دليل عليه لا من كتاب ولا من سنة ولا عقل.

ثانياً: قولهم في نفي المحبّة: بأنه لا مناسبة بين الخالق والمخلوق، حتى يكون بينهما محبة.

قلنا لهم: نعم، هذه هي المحبّة البشرية، ولكنّ محبّة الله -تبارك وتعالى- وخلّته - كما يليق بجلاله- لا تستلزم ولا تستدعي ما ترونه نقصاً بالنّسبة لمحبّة المخلوقين، فالله - تبارك وتعالى- كما أنّ ذاته لا تشبه الذوات، فكذلك صفاته لا تشبه الصفات، فاستواؤه وكلامه ونـزوله، وجميع صفاته لا تشبه ما ينطبق على المخلوقين إذا وصفوا بذلك.

ثالثاً: زعمهم: أننا لو أثبتنا صفة المحبّة لله عز وجل، للزم منها التجسيم وتشبيه الخالق بالمخلوق.

---

(١٤٩) النبوات، ص(١١٨-١١٩).

نقول لهم: فلماذا أثبتم الإرادة؟ أليس في هذا تشبيه وتجسيم؟!! ونقول: إذا كان في إثبات المحبّة تجسيم ففي إثبات الإرادة تجسيم أيضاً!!

رابعاً: نقول لهم: إن الإرادة التي ترجعون المحبّة إليها، يلزمكم فيها نظير ما فروا منه في المحبّة. حيث قالوا: إن المحبّة هي: الميل إلى المحبوب، فيقال لهم: والإرادة كذلك، هي: ميل المريد إلى من يوافقه في إرادته.

ولهذا رد شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله- على الأشاعرة الذين يثبتون سبع صفات فقط بزعمهم أن العقل دل عليها وينفيها ما عداه بحجة عدم دلالة العقل عليها، فأجابهم بالمعارضة وعدم التسليم، فإن: القول في بعض الصفات كالقول في بعض. ثم قال: (يمكن إثبات هذه الصفات بنظير ما أثبت به تلك من العقليات، فيقال: نفع العباد بالإحسان إليهم، يدل على الرحمة، كدلالة التخصيص على المشيئة، وإكرام الطائعين على محبتهم، وعقاب الكفّار على بغضهم، كما قد ثبت بالشاهد والخبر من إكرام أوليائه وعقاب أعدائه)[١٥٠]. وهذا من قبيل إلزام الخصم بنفس حجته.

خامساً: دعواهم أن العقل لا يدل عليها، مردودة من وجهين: أحدهما: بالتسليم، والثاني: بالمنع.

فنقول لهم: سلمنا لكم أن العقل لا يدل على المحبّة بين الخالق والمخلوق، لكنّ السّمع دل عليها بأجلى دليل وأوضح بيان، وهو دليل قائم بنفسه، كما تقدم.

الجواب الثاني: أن نمنع دعوى أن العقل لا يدل عليها، ونقول: بل العقل دل

---

(١٥٠) التدمرية ص(١٢٣). وانظر: الإكليل في المتشابه والتأويل، رسالة مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى، لابن تيمية(١٣/٢٩٩). وانظر كذلك جواباً مفصلا في:(٥/٣٥٢-٣٥٣). وقاعدة في المعجزات والكرامات، ضمن مجموع الفتاوى (١١/٣٥٧-٣٥٩). والصواعق المرسلة، لابن القيم(٤/١٤٤٦-١٤٤٧).

على إثبات المحبّة بين الخالق والمخلوق، كما سبق بيانه في المبحث الأول.

سادساً: نقول لهم: إن تفسير المحبة بالمشيئة والإرادة، يلزم منه أنّ الله يحب الكفر والفسوق والعصيان- عياذا بالله- لأنه أرادها كوناً وقدراً، ومعلوم أنّ جماهير المسلمين يعرفون فساد هذا القول بالضرورة، بل سائر أهل الملل من اليهود والنصارى متفقون على أن الله لا يحب الشرك، ولا تكذيب الرسل، ولا يرضى ذلك، بل يبغضه ويمقته ويكرهه[١٥١].

سابعاً: تفسير المحبة بالثواب والعقاب، يلزم منه أن تكون صفته تعالى مخلوقة. ومعلوم أن الثواب والعقاب ونحوهما مخلوق، والمحبّة صفة لله غير مخلوقة.

ثامناً: نقول لهم: بأننا لسنا بحاجة إلى هذا التأويل، لأن الله تعالى: ليس كمثله شيء في صفاته، كما أنه لا مثل له في ذاته[١٥٢].

تاسعاً: ويرد عليهم أيضاً: بأن الثواب والثناء من آثار المحبّة، ومن نتائجها وثمراتها، وليس هو المحبّة نفسها، ففرق بين الصفة وآثارها.

عاشراً: مما يدل على بطلان هذا التأويل ما يترتب عليه من لوازم باطلة؛ فمن نفى أن الله تعالى يُحِب عبده المؤمن فقد كذّب القرآن، لأن الله تعالى ذكر في مواضع كثيرة أنه يحب المتقين والتوابين والمتطهرين والمحسنين والصابرين، كما تقدم. ولهذا يخشى على منكريها أو محرفيها حرمانها عياذاً بالله.

---

(١٥١) انظر: النبوات، لابن تيمية، ص(٨٩).

(١٥٢) انظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، للغنيمان (١/٦٥).

الخاتمـــــــــــــــة

وفي ختام هذا البحث المختصر والذي استعرضت فيه حقيقة محبّة الله لعباده المؤمنين، وأدلة ثبوتها من الكتاب والسّنة وإجماع السّلف والفطرة والعقل، وبيان منزلتها من الدين والإيمان، والفرق بينها وبين الإرادة لله عز وجل، وبيان إمكانية اجتماعها مع البغض، وتفاضلها ومراتبها وأنواعها، والأخطاء العقدية فيها، والأسباب الجالبة لها، والعلامات التي تدل عليها، وثمراتها التي يجنيها العبد في الدنيا والآخرة، وآثارها السلوكية والتربوية في حياة المسلم، وبيان الأعمال والأخلاق التي لا يحبّها الله ولا يحب أهلها لأجل الحذر منها، وتاريخ تعطيل هذه الصفة وإنكارها وتحريفها عند بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام، والرد على مقولاتهم وشبهاتهم حولها. وبعد هذا الاستعراض ألخص أهم النتائج التي توصلت إليها، فيما يلي:

١- أصل الدّين وأساسه هو العلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته. وهذا العلم من أنفع العلوم الشرعية، وأشرفها، وأجلّها على الإطلاق، والاشتغال بفهمه، هو اشتغال بأعلى المطالب، وحصوله للعبد من أشرف المواهب.

٢- لقد دلت نصوص الكتاب، والسّنة الصحيحة، وإجماع سلف الأمّة الصالح، والفطرة، والعقل على أنّ الله -تعالى- يُحِبُّ ويُحَبُّ.

٣- محبّة الله -عز وجل- لعبده المؤمن فضل من الله -عز وجل- ومنّة وكرم، يهبه لمن شاء من عباده، ليس لحاجته لمحبوبه، أو لضعفه مع محبوبه، وإنما يحبه -جل وعلا- لخير يسوقه إلى محبوبة، محبّة عن كمال واقتدار وغنى.

٤- محبّة الله -عز وجل- لعبده المؤمن: صفة حقيقية لله عَزَّ وجَلَّ، على ما يليق بجلاله وعظمته، منزه عن مماثلة المخلوقين، ليست هي الإنعام، والإكرام، والإحسان، والثواب، والعطاء، أو إرادة الثواب، والإكرام؛ كما يقول المؤولة المحرّفة. وإنما هي أمر

فوق ذلك وأعظم وأجل وأشرف، وهذه الأمور إنّما هي من آثارها، وثمراتها، وموجباتها، ولوازمها.

٥- محبّة الله لعبده المؤمن من صّفات الله الفعلية الاختيارية المتعلّقة بالمشيئة، فهو -سبحانه- يحبّ مَن شاء، وما شاء، ومتى شاء، على الوجه اللائق به.

٦- أنّ الله -جل وعلا- يحبّ العبد لما فيه من الصّفات الحسنة؛ صفاتِ الإيمان، والعدل، والطّاعة، ويبغض العبد لما فيه من صفات الظلم، والطّغيان، أو المعصية، والمخالفة، ونحو ذلك. وأنّ الله -جل وعلا- قد يحبّ العبد من جهة ويبغضه من جهة أخرى في وقت واحد.

٧- الخلة هي أعلى أنواع المحبّة، والخليل هو من كان في أعلى درجات المحبّة، ولم تثبت هذه الصفة لأحد من البشر إلا للخليلين محمد وإبراهيم عليهما الصلاة والسلام. وعليه فلا يصح أن يقال: محمّد حبيب الله وإبراهيم خليل الله.

٨- محبّة الله لعباده المؤمنين، وأعمالهم، وأقوالهم، وأخلاقهم متفاضلة، فهو سبحانه يحبّ بعض المؤمنين أكثر من بعض، ويحب بعض الأعمال والأقوال والأخلاق والأزمنة والأمكنة أكثر من بعض، فتتفاوت محبته -سبحانه- بحسب ما تقتضيه حكمته وفضله.

٩- قد تضافرت نصوص الكتاب والسّنة على بيان جملة من الأعمال، والأخلاق، والأقوال، والخصال الظاهرة والباطنة التي يحبّها الله عز وجل، ويحبّ أهلها، والتّرغيب على التّخلق بها، والحرص عليها، لينال المؤمن هذه المنزلة العظيمة، والرّتبة الشريفة. ومن ذلك: متابعة الرسول صلّى الله عليه وسلّم. وتقوى الله عز وجل. والصّبر بأنواعه الثلاثة، والإحسان في عبادة الله وإلى عباد الله، والتّوبة إلى من جميع الذنوب، والطّهارة الحسية والمعنوية، والتّوكّل على الله، والعدل والقسط في معاملة

النّاس، والتقرب إلى الله بالنوافل بعد الفرائض، ومحبة أسماء الله تعالى وصفاته. والحبّ، والتزاور، والتباذل، والتّناصح في الله، والمحافظة على صلاة الوتر، والجمال والنظافة، والرّفق في التعامل مع الناس.

١٠- هناك أعمال وأقوال وأخلاق لا يحبّها الله- عز وجل- ولا يحبّ الله أهلها، فينبغي للمسلم أنّ يحذرها، ومنها: الكفر، والظلم، والفساد في الأرض، والاعتداء والخيانة، والإثم، والإسراف والخيانة، والجهر بالسوء، والكبر، والفرح بغير الحق.

١١- محبة الله تعالى لعبده المؤمن لها علامات تدل عليها، ويستطيع العبد من خلالها أن يعرف هل هو ممن يحبّهم الله أم لا؟ فمن تلك العلامات: أن يرزقه الله الرّفق في التعامل مع الناس، والقبول في الأرض. فيحبّه أهل الخير والصلاح، ويرضوا عنه، ويثنوا عليه خيراً، والابتلاء والامتحان. والحماية والحفظ من فتن الدّنيا. وحسن الخاتمة، والتّوفيق والإعانة.

١٢- محبّة الله — عز وجل- لعبده المؤمن لها ثمرات عظيمة وجليلة يجنيها العبد المؤمن في الدنيا والآخرة، منها: معية الله الخاصّة له. ومحبّة جبريل وأهل السماء جميعاً له، ويوضع له القبول في الأرض بين النّاس، والسّلامة من عذاب الله.

١٣- الإيمان بمحبّة الله -عز وجل- لعبده المؤمن، وتدبرها، والحرص على تحصيلها، يثمر للمؤمن ثمرات سلوكية عظيمة، وفوائد تربوية جليلة، منها: الحرص على الإحسان في عبادة الله، وإلى عباد الله، لأن الله سبحانه يحبّ المحسنين.

١٤- من أنكر أنّ الله يحِبّ عباده المؤمنين فقد افترى إثماً عظيماً، وأنكر حقاً ثابتاً في الشرع، راسخاً في العقل، والفطر، بل إنّ تعطيل هذه الصفة لله -عز وجل- من أعظم المقالات شناعة في الإسلام، ويخشى على من أنكرها حرمانها عياذاً بالله عز وجل.

التوصيات

١- في ختام البحث المختصر أدعو إخواني الباحثين وطلاب العلم والدعاة إلى الله والتربويين إلى دراسة صفات الله عز وجل، وتقريب فهمها للناس، وبيان آثارها التربوية والسلوكية على حياتهم، فإنّ هذا من أنفع العلوم، وأفضل وسائل تزكية الأخلاق والسلوك. وأن لا يقتصروا فيه على الجانب المعرفي فقط.

٢- أدعو إلى دراسة كل صفة من صفات الله عز وجل، دراسة مستقلة ببيان أدلة ثبوتها، وأحكامها العقدية وآثارها التربوية.

وفي الختام أسأل الله أن يرزقنا حبّه وحبّ من يحبّه، وحبّ العمل الذي يقرّبنا إلى حبّه، إنّه جواد كريم، رحيم ودود، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

[١] الحنفي ، ابن أبي العز ، علي بن علي، *شرح العقيدة الطحاوية*، تحقيق التركي وشعيب، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

[٢] الجزري ، ابن الأثير ، المبارك بن محمد، *النهاية في غريب الحديث*، تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمد الطناحي، دار الباز، مكة المكرمة.

[٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *التّحفة العراقية في الأعمال القلبية*، تحقيق ودراسة: د. يحيى الهنيدي، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م.

[٤] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية*، مطبوعة ضمن مجموع الفتاوى.

[٥] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *الفتوى الحموية الكبرى*، تحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الطبعة الثانية.

[٦] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *النبوات*، دراسة وتحقيق: محمد عبد الرحمن عوض، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

[٧] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء *تعارض العقل والنقل*، تحقيق: محمد رشاد سالم، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبة الأولى، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

[٨] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *رسالة في أمراض القلوب وشفاءها*، ضمن مجموع الفتاوى،

[٩] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *قاعدة في المحبّة*، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة.

[١٠] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية*، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، من مطبوعات دار الإفتاء بالسعودية.

[١١] العسقلاني، ابن حجر ، أحمد بن علي، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، الطبعة السلفية الأولى، تحقيق: الشيخ عبد العزيز بن باز.

[١٢] الحنبلي، ابن رجب ، عبد الرحمن بن أحمد، جامع العلوم والحكم، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ/١٩٩١م.

[١٣] الحنبلي، ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، *فضل علم السلف على علم الخلف*، تحقيق: يحيى مختار غزاوي، دار البشائر، الطبعة الأولى، ١٤٠هـ/١٩٨٣م.

[١٤] ابن عثيمين، محمد بن صالح، شرح *العقيدة الواسطية*، خرج أحاديثه واعتنى به:

سعد الصّميل. دار ابن الجوزي، الدمام، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

[١٥] ابن عثيمين، محمد بن صالح، شرح *رياض الصالحين*، تحقيق: وائل عبد الرحمن، المكتبة التوفيقية، القاهرة.

[١٦] ابن قتيبة، *تفسير غريب القرآن*، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

[١٧] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *إعلام الموقعين عن رب العالمين*، راجعه: طه عبد الرؤوف، دار الجيل، بيروت، (ط) بدون.

[١٨] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *التّبيان في أقسام القرآن*، صححه وعلق عليه: محمد حامد الفقي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

[١٩] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي*، دار الندوة الجديدة، بيروت، الطبعة ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

[٢٠] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة*، تحقيق: د. علي الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

[٢١] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية* (القصيدة النونية)، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ/١٩٩٦م.

[٢٢] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *روضة المحبين ونزهة المشتاقين*، دار الباز، مكة المكرمة، (ط) بدون.

[٢٣] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل*، خرج نصوصه وعلق عليه: مصطفى أبو النصر الشلبي، مكتبة السوادي، جدة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ، ١٩٩١م.

[٢٤] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *طريق الهجرتين وباب السعادتين*، تحقيق:

عمر أبو عمر، دار ابن القيم، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

[٢٥] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *مدارج السالكين*، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣هـ.

[٢٦] الجوزية، ابن قيم ، محمد بن أيوب، *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة*، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، (ط) بدون.

[٢٧] ابن كثير، إسماعيل بن كثير، *البداية والنهاية*، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

[٢٨] ابن كثير، إسماعيل بن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، دار الفيحاء ومكتبة السلام، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.

[٢٩] ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر العربي.

[٣٠] السجستاني، أبو داود ، سليمان بن الأشعث، *السنن*، تحقيق: كمال الحوت، دار الجنان ومؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.

[٣١] أبو زيد، بكر بن عبد الله، *معجم المناهي اللفظية*، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثالثة، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

[٣٢] أحمد بن حنبل، *المسند*، المكتب الإسلامي بيروت، (ط) بدون.

[٣٣] الأصبهاني، أبو القاسم، إسماعيل بن محمد، *الحجّة في بيان المحجّة وشرح عقيدة أهل السنة*، تحقيق: محمد المدخلي، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

[٣٤] الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

[٣٥] الألباني، محمد ناصر الدين، *صحيح الجامع الصغير وزيادته* (الفتح الكبير). المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

[٣٦] الألباني، محمد ناصر الدين، *صحيح سنن ابن ماجه*، مكتب التربية العربي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

[٣٧] الألباني، محمد ناصر الدين، *صحيح سنن أبي داود*. مكتب التربية العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

[٣٨] الألباني، محمد ناصر الدين، *صحيح سنن الترمذي*، مكتب التربية العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

[٣٩] البخاري، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري (الجامع الصحيح المسند من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه)*، تحقيق: محب الدين الخطيب، الطبعة السلفية الأولى، ١٤٠٣هـ.

[٤٠] الترمذي، محمد بن عيسى، *جامع الترمذي(سنن الترمذي الجامع الصحيح)*. تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة.

[٤١] الجوهري، إسماعيل بن حماد، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد بن عبد الغفور عطار. دار الملايين، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

[٤٢] الحازمي، عبد الرحمن بن سعيد، *التوجيه الإسلامي لأصول التربية*. جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

[٤٣] الحاكم، محمد بن عبد الله، *المستدرك*، دار المعرفة، بيروت. (ط) بدون.

[٤٤] الدعيلج، إبراهيم بن عبد العزيز، *التربية الإسلامية*، دار القاهرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٦م.

[٤٥] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، *التفسير الكبير*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م.

[٤٦] الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، شرح *أسماء الله الحسنى(لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات)*، راجعه طه عبد الرؤوف، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م.

[٤٧] الزجاجي، أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق، *اشتقاق أسماء الله*، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

[٤٨] الزمخشري، أبي القاسم جار الله، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م.

[٤٩] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، *التوضيح والبيان لشجرة الإيمان*، تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الطبغة الأولى، ١٤١٩هـ.

[٥٠] السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، *تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنان*، تحقيق: اللويحق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م.

[٥١] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، *الملل والنحل*، تحقيق: عبد العزيز محمد الوكيل، دار الفكر، (ط) بدون.

[٥٢] الشوكاني، محمد بن علي، *قطر الولي على حديث الولي*، تحقيق: إبراهيم إبراهيم هلال، دار الكتب الحديثة، مصر.

[٥٣] الشيباني، عمر التومي، *فلسفة التربية الإسلامية*، الدار العربية للكتاب. ط(بدون).

[٥٤] الصاوي، شحات بن محمود، *المحبّة الإلهية في القرآن الكريم*، آفاق، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م.

[٥٥] الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، *جامع البيان في تفسير القرآن(تفسير ابن جرير)*. دار الحديث القاهرة. طبعة ١٤٠٧هـ/١٩٧٨.

[٥٦] الطرشة، عدنان، *ماذا يحب الله وماذا يبغض؟*، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

[٥٧] العقل، ناصر بن عبد الكريم، *بحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة*. دار العاصمة، الرياض، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م.

[٥٨] غسان أحمد عبد الرّحمن، *محبّة الله ورسوله في الكتاب والسنة*، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م.

[٥٩] الغنيمان، عبد الله بن محمد، *شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري*، مكتبة الدار، المدينة المنورة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.

[٦٠] القاضي، يوسف بن مصطفى، *علم النفس التربوي في الإسلام*، دار المريخ، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

[٦١] القرطبي، أبو العباس، أحمد بن عمر، *المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم*. تحقيق محيي الدين مستو وآخرون، دار ابن كثير، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.

[٦٢] المازري، محمد بن علي، *المعلم بفوائد مسلم*، للمازري، تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.

[٦٣] مالك بن أنس، *الموطأ*، تعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، (ط) بدون.

[٦٤] المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، *الترغيب والترهيب*، تحقيق: محمد محيي الدين، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.

[٦٥] النووي، يحيى بن شرف، *شرح صحيح مسلم*. دار الكتب العلمية، بيروت، بدون(ط).

[٦٦] النيسابوري. مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب الغربية.

[٦٧] هراس، محمد خليل، *شرح العقيدة الواسطية*، ضبطه نصه وخرج أحاديثه: علوي بن عبد القادر السقاف، دار الهجرة، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ/٢٠٠١م.

[٦٨] الهيثمي، علي بن أبي بكر، *موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان*. تحقيق: حسين الداراني، وعبده كشك، دار الثقافة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

[٦٩] ياجن، مقداد، *جوانب التربية الإسلامية الأساسية*. الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

Allah Loving to his worshippers
The Fact, Its ranks, Causes, Indications And Its Fruits, Refuting Its Deniers

Sahal ben Refaa Alotaibi
Assistant Professor of the Belief, Islamic Studies Department, Education College
King Saud University - Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia

(Received 7/11/1428H.; accpted for publication 9/2/1428H.)

Abstracts. This study aims to establish the origin of this believing matter of Islam (Aqeedah); and also indicate its rank concerning to the religion and Belief with declaring what happened to it from deviation and misleading. This study reaches the fact that Allaah, the Almighty loving to his believer is a real confirmed invariable feature of Allah, the Almighty, as properly fit his supremacy. It also actual optional feature related to Allah will and omnipotence. This fact has clear causes and indications refer to it. It also has fruits that worshippers gain in life and life after. It has educational venerable benefits such as: the devotion perfectly to Allah worship and to be charitable to Allah worshippers. Allaah, the Almighty

المملكة العربية السعودية

وزارة التعليم العالي

جامعة الملك سعود

عمادة شؤون المكتبات



مجلة جامعة الملك سعود

١- **نصف سنوية** : الآداب – العلوم التربوية والدراسات الإسلامية – العلوم الإدارية – العلوم الهندسية – العلوم – العلوم الزراعية.

٢- **سنوية** : علوم الحاسب المعلومات – اللغات والترجمة – العمارة والتخطيط.

طريقة الدفع: ١- نقداً بمقر عمادة شؤون المكتبات– مبنى ٢٧ – جامعة الملك سعود.

٢- شيك مصدق باسم (عمادة شؤون المكتبات – حساب الخدمات) يرسل إلى العنوان البريدي الموضح أدناه.

٣- حوالة أو إيداع على (حساب الخدمات رقم ٢٦٨٠٧٤٠٠٧٦ الرمز ٥٠١) البنك السعودي الأمريكي – فرع جامعة الملك سعود – الرياض ، وترسل صورة الحوالة أو الإيداع المختومة على الفاكس الموضح أدناه أو على العنوان البريدي.

قيمة الاشتراكات: الاشتراك السنوي داخل المملكة (٢٠) ريالاً سعودياً ، وخارج المملكة (١٠) دولارات أو ما يعادلها لجميع فروع مجلة جامعة الملك سعود ماعدا فروع (العمارة والتخطيط–علوم الحاسب والمعلومات–اللغات والترجمة) اشتراكها السنوي داخل المملكة (١٠) ريالات سعودية وخارج المملكة (٥) دولارات أو ما يعادلها.

جميع المراسلات على العنوان الآتي: عمادة شؤون المكتبات – جامعة الملك سعود – الرياض ١١٤٩٥ ص.ب ٢٢٤٨٠ هاتف ٤٦٧٦١١٢ (١-٩٦٦++) فاكس ٤٦٧٦١٦٢(١-٩٦٦++) E-mail: libinfo@ksu.edu.sa موقع جامعة الملك سعود www.ksu.edu.sa

قص هنا --

قسيمة اشتراك بمجلة جامعة الملك سعود

تاريخ تعبئة القسيمة(بالتاريخ الميلادي): / / ٢٠٠ م

ملحوظة مهمة : لضمان وصول المجلة إليكم يرجى تعبئة الخانات المسبوقة بعلامة ❖

اسم المشترك(رباعي)❖ : .... اسم الجهة (للجهات الحكومية): ....

العنوان❖ : .... صندوق البريد❖ : .... الرمز البريدي❖ : ....

المدينة❖ : ....الدولة❖ : .... الهاتف❖ : .... الفاكس: ....

البريد الإلكتروني: ....

اسم المجلة المطلوب الاشتراك فيها : .... عدد النسخ: ( ).

طريقة الدفع: نقداً شيك مصدق(مرفق) حوالة (مرفق صورة مختومة)

نوع الاشتراك: اشتراك جديد تجديد اشتراك اشتراك فردي اشتراك حكومي

مدة الاشتراك: لمدة سنة سنتان ثلاث سنوات خمس سنوات

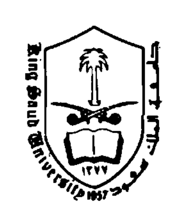
أخرى..

Kingdom of Saudi Arabia

Ministry of Higher Education

King Saud University

DEANSHIP OF LIBRARY AFFAIRS



THE JOURNAL OF KING SAUD UNIVERSITY

1-(Biannual): Arts- Educational Sciences & Islamic Studies - Administrative Sciences - Engineering Sciences-Science-Agricultural Sciences.
2- (Annual): Computer & Info. Sciences - Languages & Trans. - Architecture & Planning

Method of Payment: 1- Cash: At King Saud University Libraries Building 27
2- Cheque: In the name of **King Saud University library** accounts.
3- Drafts: Saudi American Bank, King Saud University branch. Account No. (2680740067-code no. 501). A copy of the draft should be Faxed to the address given below.

Annual Subscription Rates:
1- In the Kingdom S.R 20.00
2- Outside the Kingdom US $ 10.00 or equvilant for all journals except:
a) Architecture and Planning.
b) Computer and Information Sciences
c) Languages and Translation. For these, subscription rates are:
S.R 10.00 inside Kingdom
US $ 5.00 out side the Kingdom

All correspondences should be addressed to: University Libraries – King Saud University, P.O.Box 22480, Riyadh 11495 Tel: +966 1 4676112 Fax: +966 1 4676162
E-mail: libinfo@ksu.edu.sa Web site :www.ksu.edu.sa

--✂ --cut here

Subscription Form Date: / /200

Name:..
Organization:...................................
Address:..P.O.Box:......................
Zip code:..................
City:.........................State:................................Tel:......... ....
Fax:........................ E-mail:...

Specific issue(s):..Number of copies( )

Payment: ☐ Cash ☐ Cheque ☐ Draft
Subscription: ☐ New subscription ☐ Renewal of subscription
Period of Subscription: ☐ 1 year ☐ 2 years ☐ 3 years
☐ 5 years ☐ more.......

Contents

Page

Arabic Section

Printed at King Saud University Press

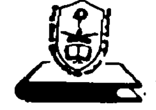
J. King Saud Univ., Vol. 20, Edu. Sci. & Islamic Stud. (3), pp. 675-1080 Ar., Riyadh (2008/1429H.)

Journal of
King Saud University

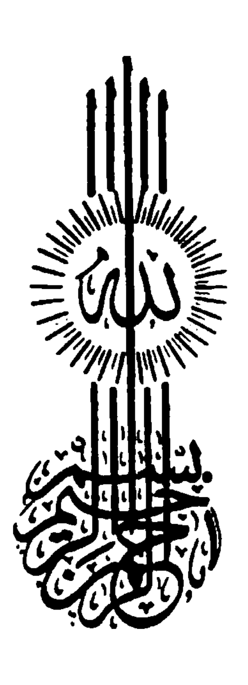
Volume 20

Educational Sciences & Islamic Studies (3)

September (2008) Ramadan (1429H.)



Academic Publishing and Press, King Saud University
P.O. Box 68953, Riyadh 11537, Saudi Arabia



IN THE NAME OF ALLAH,
MOST GRACIOUS, MOST MERCIFUL

•Guidelines for Authors•

The Journal of King Saud University

This periodical is a publication of the Academic Publishing and Press Directorate of King Saud University. Its purpose is to provide an opportunity for scholars to publish their original research. The Editorial Board, through Division Editorial Boards, will consider manuscripts from all fields of knowledge. A manuscript may be submitted in either Arabic or English, and, if accepted for publication, it may not be published elsewhere without the written permission of the Editor-in-Chief.

The following is the manuscript type classification used by the Editorial Board:

1) **Article:** An account of an author's work in a particular field. It should contribute new knowledge to the field in which the research was conducted.

2) **Review Article:** A critical synthesis of the current literature in a particular field, or a synthesis of the literature in a particular field during an explicit period of time.

3) **Brief Article:** A short article (note) having the same characteristics as an article.

4) **Forum:** Letters to the Editor, comments and responses, preliminary results or findings, and miscellany.

5) **Book Reviews**

General Instructions

1. **Submission of manuscripts for publication:** Papers must be presented in final page format, along with a magnetic disk containing the contribution executed on an IBM compaitble PC using Word 6 or any updated version of it. Pages are to be numbered consecutively and are to include all illustrative material, such as tables and figures, in their appropriate places in the text.

2. **Abstracts:** Manuscripts for articles, review articles, and brief articles require that both Arabic and English abstracts, using not more than 200 words in each version.

3. **Tables and other illustrations:** Tables, figures, charts, graphs and plates should be planned to fit the Journal's page size (12.6 cm x 19 cm incl. running heads). Line drawings are to be presented on high quality tracing paper using black India ink. Copies are not permitted for use as originals. Line quality is required to be uniform, distinct, and in proportion to the illustration. Photographs may be submitted on glossy print paper in either black and white, or color. Tables and other illustrative material must include headings or titles, as well as credit lines wherever the material is not original.

4. **Abbreviations:** The names of periodicals should be *abbreviated in accordance with The World List of Scientific Periodicals.* e.g., *et al., J. of Food Sci.*

For weights and measurements, and where appropriate, abbreviations rather than words are to be used, e.g., cm, mm, m, km, cc, ml, g, mg, kg, min, %, Fig., etc.

5. **References:** In general, reference citations in the text are to be identified sequentially. Under the "References" heading at the end of the manuscript all references are to be presented sequentially in the following fashion:

a) *Periodical citations in the text are to be enclosed in* on-line brackets, e.g. [7]. Periodical references are to be presented in the following form: reference number (in on-line brackets [ ]), author's surname followed by a given name and/or initials, the title of the article, title of the periodical (italicized), volume, number, year of publication (in parentheses), and pages.

Example:

[7] Hicks, Granville. "Literary Horizons: Gestations of a Brain Child." *Saturday Review,* 45, No. 62 (1962), 2-23.

b) Book citations in the text are to be enclosed in on-line brackets including the page(s), e.g., [8, p. 16]. Book references are to include the following: reference number (in on-line brackets [ ]), author's surname followed by a given name and/or initials, title of the book (italicized), place of publication, publisher, and year of publication.

Example:

[8] Daiches, David. *Critical Approaches to Literature.* Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1956.

When a citation in the text is used to refer to a previously cited reference, use the same reference number and include the appropriate page numbers(s) in on-line brackets.

Latin abbreviations such as: op. cit., loc. cit., ibid., are to be avoided.

6. **Content Note:** A content note is a note from the author to the reader providing clarifying information.

A content note is indicated in the text by using a half-space superscript number (e.g. ... books[3] are ...). Content notes are to be sequentially numbered *throughout the text. A reference may be cited in a content* note by use of a reference number (in on-line brackets [ ]) in the same way they are used in the text. If a reference citation in the text follows a content note citation, and if the said content note has a reference citation contained within it, then the text reference citation number used in the text follows the reference number used in the content note.

Content notes are to be presented below a solid line *separating them from the text. Use the same half-space* superscript number assigned the content note(s) in the text to precede the content note itself.

7. **Proofs:** No changes, additions or deletions will be allowed in the proof stage.

8. **Opinions:** Manuscripts submitted to the Journal for publication contain the author's conclusions and opinions and, if published, do not constitute a conclusion or opinion of the Editorial Board.

9. **Offprints:** Authors will be provided twenty-five offprints without charge.

10. **Correspondence:**

Division Editor
The Journal of King Saud University
(Educational Sciences & Islamic Studies)
P.O. Box 2458, Riyadh 11451
Kingdom of Saudi Arabia

11. **Frequency:** Biannual.

12. **Price per issue:** SR 10.
$ 5 (including postage).

13. **Subscription and Exchange**: University Libraries, King Saud University, P.O. Box 22480, Riyadh 11495, Saudi Arabia.

J. King Saud Univ., Vol. 20, Educ. Sci. & Islamic Stud. (3), pp. 675 -1080 Ar., Riyadh (2008/1429 H.)

ISSN 1018-3620



Journal of King Saud University

Volume 20

Educational Sciences & Islamic Studies (3)

September (2008) Ramadan (1429H.)



King Saud University

Academic Publishing and Press